

eman ta zabal zazu



Universidad Euskal Herriko  
del País Vasco Unibertsitatea

**FACULTAD DE DERECHO**  
**Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social**

**FUNDAMENTOS DE LA CONSTRUCCIÓN DEL  
PENSAMIENTO SOCIOLÓGICO  
DE ÉMILE DURKHEIM**

**Tesis presentada por**  
**D. Fernando Tapia Alberdi**  
(fernando.tapia@ehu.eus)

**y dirigida por el Doctor**  
**D. Francisco Javier Caballero Harriet**  
**Catedrático de Filosofía del Derecho de la UPV/EHU**

**Donostia, 2015**

© Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco (UPV/EHU)  
- *Euskal Herriko Unibertsitateko (UPV/EHU) Argitalpen Zerbitzua*  
- University of the Basque Country - UPV/EHU Press  
- **ISBN: 978-84-9082-393-4 (pdf)**

Aita eta Amari.  
Kiko, beste aitari.



# Índice

==== Tabla de materias

Índice.....	6
Resumen cronológico de la vida y obra de Émile Durkheim.....	13
Abreviaturas de los títulos de las publicaciones de Durkheim más citadas.....	17
Introducción: aproximándonos al pensamiento sociológico de Durkheim.....	20

## *PRIMERA PARTE*

### *ANTECEDENTES INTELECTUALES DEL PENSAMIENTO DURKHEIMIANO*

#### **CAPITULO I. Orígenes del pensamiento durkheimiano: la tradición francesa (I).**

1. Introducción: la sociología como tarea colectiva.....	34
2. Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología durkheimiana.	
2. 1. Introducción.....	40
2. 2. Montesquieu.....	42
2. 3. Rousseau.	
2. 3. 1. Introducción.....	50
2. 3. 2. <i>Le Contrat Social</i> de Rousseau según Durkheim.....	55
2. 3. 3. <i>Émile</i> de Rousseau según Durkheim.....	59
3. Filosofía positiva y socialismo: Saint-Simon y Comte.	
3. 1. Introducción.....	65
3. 2. El contexto: positivismo y socialismo.	
3. 2. 1. Durkheim y el positivismo.....	66
3. 2. 2. Durkheim y el socialismo.....	71
3. 3. Saint-Simon.	
3. 3. 1. Saint-Simon y los orígenes de la sociología.....	75
3. 3. 2. Saint-Simon y el socialismo.....	80
3. 3. 3. ¿Es Durkheim sansimoniano?.....	90
3. 4. Auguste Comte.	
3. 4. 1. Comte y la fundación de la sociología.....	93
3. 4. 2. ¿Es Durkheim un pensador comtiano?.....	107

## **CAPITULO II. Orígenes del pensamiento durkheimiano: la tradición francesa (II y final).**

1. Introducción.....	110
2. Un medio intelectual estimulante: <i>L'École Normale Supérieure</i> .	
2. 1. La vocación original de Durkheim y <i>L'École Normale</i> .....	112
2. 2. « <i>Les maîtres</i> »: Fustel de Coulanges y Émile Boutroux.	
2. 2. 1. Los historiadores: Gabriel Monod y Fustel de Coulanges.....	122
2. 2. 2. La filosofía de Émile Boutroux.....	136
2. 3. La filosofía de Charles Renouvier.....	144
3. La influencia del judaísmo.....	157

## **CAPITULO III. Orígenes del pensamiento durkheimiano: la influencia del pensamiento alemán (I).**

1. El pensamiento durkheimiano como síntesis de influencias diversas.....	170
2. La influencia del pensamiento alemán: la filosofía alemana.	
2. 1. Introducción.....	178
2. 2. Immanuel Kant.....	179
2. 3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.....	184
2. 4. Arthur Schopenhauer.....	186
3. Durkheim en Alemania: la influencia “sociológica”.	
3. 1. « <i>Nous avons beaucoup à apprendre de l'Allemagne</i> ».....	188
3. 2. Los moralistas alemanes y la nueva “Ciencia Positiva de la Moral” .....	192

## **CAPITULO IV. Orígenes del pensamiento durkheimiano: la influencia del pensamiento alemán (II y final).**

1. La nueva escuela de moralistas.	
1. 1. Economistas y sociologistas.....	200
1. 2. Juristas.....	214
1. 3. Moralistas.....	223
2. La polémica con Deploige sobre las fuentes de la sociología durkheimiana.	
2. 1. Introducción.....	236
2. 2. La polémica en torno a los orígenes de la sociología.....	237
2. 3. La crisis alemana del pensamiento francés y los orígenes de la sociología de Durkheim.....	242

## SEGUNDA PARTE

### LOS FUNDAMENTOS DEL PROYECTO SOCIOLOGICO DE ÉMILE DURKHEIM

Introducción.....	254
-------------------	-----

#### CAPITULO V. La construcción intelectual de Durkheim: caracteres (I)

1. La defensa durkheimiana del «racionalismo científico» y del «positivismo».	
1. 1. Introducción.....	262
1. 2. El racionalismo científico durkheimiano.....	266
1. 3. El objeto de la sociología: el « <i>fait social</i> ».....	270
1. 4. Método sociológico y causalidad.....	275
1. 5. El Derecho como hecho social.....	277
2. La naturaleza psíquica de los fenómenos sociales.	
2. 1. Introducción.....	279
2. 2. Durkheim y la psicología de su tiempo.....	280
2. 3. La naturaleza psíquica de los fenómenos sociales.....	284
2. 4. La teoría durkheimiana de las representaciones colectivas.....	291
2. 5. La sociología durkheimiana como proyecto psicológico: «la dualidad constitucional de la naturaleza humana».....	307

#### CAPITULO VI. La construcción intelectual de Durkheim: caracteres (II)

1. La explicación de los hechos sociales: el causalismo antifinalista y antipsicológico durkheimiano.....	314
2. Causalidad social y metodología durkheimiana.....	317
3. Método sociológico y método psicológico. La negación del finalismo.....	321
3. 1. La crítica de la explicación en base a determinados estados de la conciencia individual o disposiciones generales del individuo.....	325
3. 2. La crítica de la explicación en base a factores orgánico-psíquicos o a características del organismo individual.....	329
3. 2. 1. La crítica durkheimiana a la antropología racial y su ambigüedad respecto a la antroposociología. La actitud respecto a la obra de Le Bon.	
3. 2. 1. 1. La crítica general a la antropología racial.....	331
3. 2. 1. 2. La actitud respecto a la antroposociología.....	342
3. 2. 1. 3. La «psicología de las masas» de Gustave Le Bon.....	344
3. 2. 2. La actitud durkheimiana frente a la sociología de Worms.....	348



3. 3. La crítica de la explicación en base a condiciones particulares o individuales. La «interpsicología» de Gabriel Tarde.	
3. 3. 1. Introducción.....	356
3. 3. 2. La interpsicología de Tarde y la «teoría de la imitación».....	358
3. 3. 3. La polémica entre Durkheim y Tarde en torno a la explicación en sociología.....	361
4. El «causalismo antifinalista» durkheimiano en la explicación de los hechos sociales.	
4. 1. Introducción.....	369
4. 2. La explicación mediante el análisis causal (genético).....	371
4. 3. La explicación mediante el análisis funcional.....	383
4. 4. Causalidad social e inconsciente social.....	392

## **CAPITULO VII. La construcción intelectual de Durkheim: caracteres (III y final).**

1. Introducción: el moralismo durkheimiano.....	396
2. El contexto: la III República francesa y la «cuestión moral».....	398
3. La moral en el pensamiento durkheimiano.	
3. 1. Una constante en la obra durkheimiana: la preocupación por la moral.....	406
3. 2. La ciencia positiva de la moral: renovación metodológica de los estudios sobre la moral.....	412
3. 3. La teoría durkheimiana de la moral.	
3. 3. 1. Introducción.....	419
3. 3. 2. El marco conceptual: la definición de los hechos morales.....	420
3. 3. 3. La explicación de los fenómenos morales.....	433
3. 4. Relaciones entre conocimiento y acción: el proyecto de regeneración moral	
3. 4. 1. Ciencia de la moral y arte moral.....	446
3. 4. 2. Realidad moral y normalidad: ¿un reformismo conservador?.....	449
3. 4. 3. El relativismo de Durkheim y el problema de los juicios de valor..	458
CONCLUSIONES.....	468

### Anexo bibliográfico:

A) Bibliografía de las publicaciones de É. Durkheim.....	480
B) Bibliografía de las publicaciones de otros autores.....	494



# **Resumen cronológico de la vida y obra de É. Durkheim**

==== **Datos biográficos**



**Émile David Durkheim (1858-1917)**

*“Dejaremos en claro que jamás se puede querer otra moral que la que es reclamada por el estado social del tiempo. Aspirar a otra moral que la que está implicada en la naturaleza de la sociedad es negar ésta y, por consiguiente, negarse a sí mismo” (Durkheim, 2002i: 6; trad.: 2000: 63).*

## RESUMEN CRONOLÓGICO DE LA VIDA Y OBRAS DE ÉMILE DURKHEIM

**1858**

David Émile Durkheim nace en Épinal, capital del departamento de Los Vosgos, en la región de Alsacia-Lorena.

**1876**

Tras sobresalir en su periodo de estudios en el Colegio de Épinal, obteniendo el bachillerato en Letras (1874) y en ciencias (1875), y destacar en el Concurso general, parte a París para preparar su ingreso en la prestigiosa *École Normal Supérieure* y se matricula con tal fin en uno de los mejores liceos parisinos: el Liceo Louis-le-Grand.

**1879**

Después de fracasar en sus dos primeros intentos, por fin es admitido en la *École Normale Supérieure*, obteniendo el undécimo puesto.

**1882**

Tras superar los exámenes de la *agrégation*, obtiene la habilitación para impartir docencia en el sistema público de enseñanza secundaria y comienza a enseñar filosofía primero en el liceo de Puy y, un mes más tarde, en el liceo de Sens.

**1885**

Publica sus primeros escritos: tres recensiones sobre obras de Schäffle, Fouillée y Gumplowicz aparecen en la *Revue philosophique*.

**1886**

Parte de viaje de estudios a Alemania. Tras retornar a Francia, se incorpora como profesor en el liceo de Troyes. Su amigo más íntimo, Victor Hommay se suicida lanzándose al vacío desde la ventana de su habitación.

**1887**

Contrae matrimonio con Louise Julie Dreyfus. Es nombrado, por decreto ministerial, profesor (*chargé de cours*) de ciencia social y pedagogía en la facultad de letras de la universidad de Burdeos. Publica sus ensayos titulados "La filosofía en las universidades alemanas" y "La ciencia positiva de la moral en Alemania".

**1893**

Defiende en París su tesis de doctorado sobre la división del trabajo social y su tesis latina sobre Montesquieu y Rousseau. La editora Alcan de París publica *La división del trabajo social*.

**1894**

Entre mayo y agosto publica una serie de cuatro artículos sobre «El Método» en la *Revue philosophique*. Comienza a impartir un curso sobre religión que supondrá un punto de inflexión en su pensamiento sociológico.

**1895**

Publica los artículos sobre metodología que publicó el año anterior en la *Revue philosophique* - reunidos, corregidos y con un nuevo prefacio- bajo el título de *Las reglas del método sociológico*. Toma conciencia de la importancia de la religión en la vida social gracias a los estudios de historia de las religiones y, especialmente, a los trabajos de Robertson Smith y su escuela. Comienza a impartir su curso sobre la historia del socialismo.

**1896**

Fallece su padre, el rabino Moïse Durkheim. Comienza a impartir su curso sobre “Física general de las costumbres y el Derecho”. Tras reunirse con Celestin Bouglé en París, inicia negociaciones con su editor, Félix Alcan, para que publique una nueva revista sobre sociología.

**1897**

Publica con Alcan su tercera obra mayor titulada *El suicidio: estudio de sociología*.

**1898**

Publica su ensayo titulado “Representaciones individuales y representaciones colectivas en la *Revue de méthaphysique et de morale*. Se publica el primer volumen de la revista *l'Année sociologique*. Comienza a impartir su curso sobre “La educación moral”. Estalla el affaire Dreyfus y los intelectuales franceses se organizan en su defensa. Durkheim es nombrado primer secretario de la sección de Burdeos de la Liga por la defensa de los derechos del hombre y del ciudadano.

## 1901

Publica con Alcan la segunda edición de *Las reglas del método sociológico*. Añade al texto original un segundo prefacio que publica también en la *Revue de synthèse historique* bajo el título “De la méthode objective en sociologie”.

## 1902

Fallece su madre, Mélanie Durkheim. Publica con Alcan la segunda edición de *La división del trabajo social* a la que añade un nuevo prefacio titulado “Algunas notas sobre los grupos profesionales”. Es nombrado profesor (*chargé de cours*) de ciencias de la educación en La Sorbona. Imparte en La Sorbona su primer curso sobre moral sobre la educación moral.

## 1903

Participa en la *École des hautes études sociales* de París en un debate público en torno al contenido de un artículo suyo titulado “Sociología y ciencias sociales” en que se enfrenta a Gabriel Tarde.

## 1904

Comienza a impartir su curso sobre la historia de la enseñanza secundaria en Francia.

## 1906

Promociona y es nombrado profesor titular de ciencias de la educación en La Sorbona.

## 1907

Es objeto de los ataques de Simon Deploige, a los que responde mediante una serie de cartas que publica en la *Revue néo-scholastique*. Es distinguido con el nombramiento de caballero de la Legión de honor.

## 1909

Su hijo André es admitido para entrar en la *École Normale supérieure*.

## 1910

Es objeto de los ataques de Henri Massis y Alfred de Tarde (hijo de Gabriel) quienes, bajo el seudónimo de Agathon, le acusan de representar el espíritu de «*la nouvelle Sorbonne*» y le presentan como «el Regente de La Sorbona», el profesor todopoderoso, a la vez dogmático y autoritario.

## 1912

Publica con Alcan su última monografía *Las formas elementales de la vida religiosa*.

## 1913

Se publica el doceavo y último volumen de la primera serie de *L'Année sociologique*.

## 1914

Publica en la revista *Scientia* el texto titulado "El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones". Alemania declara la guerra a Francia y Durkheim se involucra en diversas iniciativas dentro y fuera de la universidad para luchar contra la influencia alemana y su acción sobre la opinión francesa.

## 1915

Sus colaboradores Maxime David, Antoine Bianconi y Robert Hertz mueren en el frente. En diciembre su hijo André es herido de gravedad en el frente búlgaro y fallece pocos días después.

## 1916

La familia recibe la noticia de la muerte de André en enero. En marzo, durante una intervención en el senado francés Adrian Gaudin de Villaine, antiguo diputado y, desde 1906, senador por el departamento de La Mancha, acusa a Émile Durkheim de ser un representante del *Kriegministerium* alemán, es decir, un espía.

## 1917

En enero solicita a la universidad una licencia por razones de salud. Fallece a las dos de la madrugada del 15 de noviembre en su domicilio conyugal, en el número 4 de la avenida de Orleans de París.



**ABREVIATURAS DE LOS TÍTULOS DE LAS PUBLICACIONES  
DE DURKHEIM MÁS CITADAS.**

<i>Div. Tr.</i> .....	<i>La División del Trabajo Social</i>
<i>Regl. Mét.</i> .....	<i>Las Reglas del Método Sociológico</i>
<i>Suic.</i> .....	<i>El Suicidio</i>
<i>Form. Vid. Rel.</i> .....	<i>Las Formas Elementales de la Vida Religiosa</i>
<i>Educ. Mor.</i> .....	<i>La Educación moral</i>
<i>Lecc. Soc.</i> .....	<i>Lecciones de Sociología: física de las costumbres y el Derecho</i>
<i>“Cienc. Posit. Mor. Alem.”</i> .....	<i>“La Ciencia Positiva de la Moral en Alemania”</i>
<i>“Repr. Indiv. y Colec.”</i> .....	<i>“Representaciones Individuales y Representaciones Colectivas”</i>
<i>“Determ. Moral”</i> .....	<i>“Determinación del Hecho Moral”</i>



# **Aproximándonos al pensamiento sociológico de Durkheim**

==== **Introducción**

## INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo presentamos los resultados de la investigación que tiene como objeto el análisis de los fundamentos del pensamiento y la obra de David Émile Durkheim y de la escuela sociológica que fundó y lideró. Siendo un trabajo sobre las bases de la sociología de Durkheim y su escuela, no puede dejar de ser, al mismo tiempo, un trabajo sobre la sociología moral y jurídica del gran pensador alsaciano, pues, como mostraremos, el sistema teórico y la práctica sociológica de nuestro autor no pueden entenderse si no es poniéndolos en relación, entre otros elementos, con la misión moral que asignó a la propia sociología.

En lo que se refiere a las razones que explican porqué hemos escogido el pensamiento sociológico de Durkheim y su escuela como objeto de nuestra investigación, consideramos que son de suficiente entidad como para justificar tal elección. Las exponemos a continuación.

Ante todo, hemos elegido este objeto de estudio debido a que consideramos que, a pesar de ser uno de los sociólogos más comentados de la historia de la disciplina, su pensamiento no se conoce lo suficiente, debido, en primer lugar, a la propia complejidad del proyecto intelectual de nuestro autor. En relación a esta cuestión, son significativas las palabras del sociólogo del Derecho italiano Realino Marra, cuando afirma que “un índice seguro de la vitalidad de un pensamiento viene dado por que éste se convierta, en la historia de las ideas, en un punto de referencia para ámbitos científicos muy lejanos entre sí”<sup>1</sup>; y este es, en opinión del italiano –como también lo es en la nuestra - el caso de Émile Durkheim, uno de esos maestros del pensamiento, cuya influencia se deja sentir, todavía hoy, en diversas disciplinas, “de la sociología general a la antropología, de la ciencia de las religiones a los estudios

---

<sup>1</sup> Marra, 1986: 11.

sobre el origen y la naturaleza de los procesos normativos”<sup>2</sup>. En esta misma línea, refiriéndose al alcance de la recepción de la obra durkheimiana en la sociología norteamericana del siglo XX, el americano Steven Lukes, quién se ha esforzado en analizar el pensamiento durkheimiano en su conjunto mostrando las interrelaciones entre los diversos elementos de que estaba compuesto, ha subrayado la riqueza y la complejidad del mismo como sigue:

*“Hay un Durkheim de los sociólogos (profundamente alterado por la interpretación parsonsiana<sup>3</sup>), un Durkheim de los antropólogos sociales (originariamente esbozado por Radcliffe-Brown, pero progresivamente redibujado desde entonces), un Durkheim de la teoría de la anomia (que procede de Merton) y de los estudios sobre el suicidio, un Durkheim de los criminólogos y otro de los psicólogos sociales, un Durkheim de los sociólogos de la educación y otro de los ecólogos humanos, un Durkheim sociólogo del conocimiento y, más recientemente un Durkheim preestructuralista”<sup>4</sup>.*

La complejidad del pensamiento de Durkheim tiene, cuando menos, dos manifestaciones que, cuando hace ya unos años, emprendimos la tarea de analizar en profundidad y con detenimiento el pensamiento y la obra durkheimiana, llamaron nuestra atención de manera muy destacada: el volumen o extensión de la misma, y, el diverso, y a veces incluso contradictorio trato que ha recibido la misma por parte de estudiosos, y que viene reflejado en los textos de sociología general y, más concretamente, de sociología del derecho<sup>5</sup>. En lo que respecta a la primera de las cuestiones, el volumen de la obra durkheimiana, aunque la lectura de los manuales y

---

<sup>2</sup> Ibíd.

<sup>3</sup> No podemos olvidar que en los EEUU fue más conocida que la obra del propio Durkheim la interpretación que ofrecía de ella el famoso sociólogo Talcott Parsons. Un interesante análisis crítico de la interpretación parsonsiana de Durkheim puede encontrarse en Rodríguez Zúñiga, 1978.

<sup>4</sup> Lukes, 1985: 2.

<sup>5</sup> Sin perjuicio de otras obras que iremos referenciando a lo largo de este trabajo, a modo de introducción al pensamiento socio-jurídico de Emile Durkheim, vid.: Arnaud, 1981: 113-120; Cotterrell, 1984: 79-82; Gurvitch, 1967: 91-106; Lenoir, 1994: 23-36; Lukes y Scull, 1983: 1-27; Treves, 1980: 57-64; Treves, 1988: 48-52; Villeneuve, 1969: 237-255.

ensayos de sociología general (y, especialmente, de sociología del Derecho) pueda causarnos otra impresión, la obra de Durkheim es enorme, casi monumental. Sin embargo lo anterior, si bien ha sido y es considerado por muchos padre fundador de la sociología francesa -o, incluso, de la sociología «a secas»<sup>6</sup>-, y, por ello, prácticamente todos los manuales de estas disciplinas se ocupan de su obra y de su pensamiento, observamos una tendencia generalizada a presentar el pensamiento de nuestro autor tomando en consideración solamente sus cuatro obras mayores: *La división del trabajo social* (1893b), *Las reglas del método sociológico* (1895a), *El suicidio* (1897a) y *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Lo que antecede supone pasar por alto gran parte de la producción intelectual de Durkheim; y esta es una información que, en nuestra opinión, no debe desconocerse si se pretende obtener un conocimiento adecuado del pensamiento sociológico durkheimiano, y de la evolución del mismo<sup>7</sup>. En lo que respecta a la segunda de las cuestiones que apuntábamos, el pensamiento y la obra de nuestro autor han sido objeto de las más diversas interpretaciones y, como veremos, se le han atribuido filiaciones ideológicas y políticas dispares. En relación a lo anterior, nuestro autor y su doctrina fueron (y son) seguidos y defendidos con pasión por algunos<sup>8</sup>, pero fueron (y son actualmente)

---

<sup>6</sup> En tanto en cuanto atribuyó a la sociología un objeto específico, un método propio y, sobre todo, un marco teórico y conceptual original en forma de «programa de investigación», la afirmación de que Durkheim es uno de los “padres fundadores” de la sociología francesa o, simplemente, de la Sociología es compartida por muchos pensadores, sobre todo, aunque no exclusivamente, franceses. (por ejemplo, vid.: Mucchieli, 1998: 155; Thompson, 1982: 11; Cuin, 1997: 8; Bellah, 1973: liv; Steiner, 1994: 3 y Robles, 2001: 119).

<sup>7</sup> Nuestro análisis toma en consideración tres fuentes básicas de información que, salvo algunas excepciones, son comúnmente ignoradas como: a) los primeros ensayos y reseñas publicados entre 1885 y 1893; b) el conjunto de su contribución a la revista *L'Année sociologique*; y c) determinados trabajos teóricos (artículos, ensayos y comunicaciones) posteriores a *Suic.*, como “Repr. Indiv.y Colec.” (1898d), “La determinación del hecho moral” (1906d) y “El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales” (1914a).

<sup>8</sup> En los manuales de sociología y en los estudios generales sobre el pensamiento y la obra de Durkheim son habituales las caracterizaciones grandilocuentes que, como la que reproducimos a continuación, elogian la figura del pensador alsaciano, y resaltan la significación de su proyecto intelectual: “espíritu plurivalente, se interesa por las diversas facetas de la increíble complejidad de los individuos, los grupos y las sociedades, a través de la historia de la humanidad” (Prades, 1990: 3). Seguidores y/o defensores incondicionales del pensador alsaciano, como el Doctor en Letras La Fontaine, van más allá al afirmar incluso que “de hecho, en este ámbito [de la fundación de la ciencia sociológica] la originalidad de Durkheim es más incontestable que la de Newton en el ámbito del mundo físico o de Lavoisier en el ámbito del mundo químico. [...] Antes que Durkheim, nadie había afirmado de manera formal la

también objeto de feroces críticas por parte de sus detractores<sup>9</sup>. No obstante, siendo cierto lo que antecede, hasta los pensadores más críticos reconocen que, en un escenario de pluralidad de escuelas o corrientes sociológicas, Durkheim y su escuela constituyen un punto de paso obligado, un pensamiento que merece la pena conocer, aunque, sea solamente para ponerse en condiciones de superarlo<sup>10</sup>.

Si la sociología de Durkheim no se conoce lo suficiente, qué decir de su aproximación al análisis de los fenómenos morales, «la ciencia positiva de la moral y las costumbres» que acoge en su seno a la sociología del Derecho. En lo que respecta a esta última especialidad, a pesar de la notoriedad que adquirió el pensamiento durkheimiano y a pesar de que Durkheim es considerado –especialmente, aunque no exclusivamente, por sociólogos franceses<sup>11</sup>- padre fundador de la teoría sociológica de los fenómenos normativos y, en especial, de la aproximación sociológica al análisis del Derecho, especialistas en la teoría jurídica del autor alsaciano, como Roger Cotterrell, no dudan en afirmar que ésta es poco conocida e, incluso, se malinterpreta<sup>12</sup>. A pesar de que para Durkheim y su escuela el análisis del Derecho constituía una parte esencial y central del quehacer sociológico, es innegable que hay una tendencia a estudiar su pensamiento sin tener en cuenta esta importante contribución<sup>13</sup>. El italiano Marra apunta en el mismo sentido que, a pesar de la fama y el prestigio conseguidos

---

existencia de un mundo social ni de tendencias colectivas; los que lo habían hecho vagamente consideraban a ese mundo como un simple aspecto de mundos ya conocidos” (La Fontaine, 1926: 6).

<sup>9</sup> A lo largo de este trabajo iremos poniendo de manifiesto las críticas de las que ha sido objeto el pensamiento de Durkheim, siempre en relación a los aspectos del mismo que someteremos a escrutinio.

<sup>10</sup> Por poner un ejemplo, este es el caso del filósofo y sociólogo Raymond Aron que, aunque reconoce haber sido injusto con Émile Durkheim, debido a que su pensamiento siempre le había resultado antipático (Aron, 1967), sin embargo, le incluye entre los siete autores que son objeto de análisis en el famoso estudio de historia de la sociología que acabamos de citar.

<sup>11</sup> Es opinión comúnmente aceptada que es gracias a Durkheim y su escuela que la sociología jurídica fue aceptada y obtuvo reconocimiento como rama de la sociología general (por ejemplo, vid.: Chazel, 1991: 28). Hay quién, aún atribuyendo a Durkheim el mérito de haber iniciado los estudios sociológico-jurídicos en Francia, consideran a Ehrlich padre “fundador” de la sociología jurídica (Arnaud, 1981: 97).

<sup>12</sup> Cotterrell, 1999: ix.

<sup>13</sup> Hay quién ha afirmado que “teniendo en cuenta que, en una de sus obras mayores, lo utilizó [al Derecho] como fundamento empírico y elemento crucial para la demostración empírica de su teoría sobre la solidaridad social, es digno de mención que se haya prestado tan poca atención a la sociología del Derecho de Durkheim” (Clarke, 1976: 246).

por la sociología jurídica durkheimiana, la profundización en el análisis del pensamiento socio-jurídico de nuestro autor le ha llevado a considerar que no se conoce lo suficiente<sup>14</sup>. En lo que se refiere al campo de la sociología y filosofía jurídicas españolas, la escasez de estudios sobre la sociología jurídica de Durkheim y su escuela es manifiesta<sup>15</sup>. Efectivamente, aunque gran parte de la obra de Durkheim ya se ha traducido al castellano, a día de hoy no se han elaborado trabajos de investigación relevantes que ofrezcan de forma sistemática una reconstrucción del pensamiento socio-jurídico durkheimiano, y los que analizan sistemáticamente aspectos concretos del mismo son poco menos que excepcionales<sup>16</sup>. Los sociólogos han explicado el paisaje que acabamos de dibujar por el hecho de que el paradigma funcionalista, aún basándose en las propuestas teóricas de Durkheim y Weber, marginó durante años la consideración del Derecho como fenómeno social<sup>17</sup>. Sea como fuere, la sociología del Derecho ha brillado por su ausencia en el campo académico y científico del estado español, tanto en lo que se refiere a la teoría sociológica como a las investigaciones empíricas, de forma que, especialmente en las facultades de Derecho, ni siquiera se ha prestado atención al pensamiento sociológico jurídico de los clásicos de la disciplina como Émile Durkheim. Dado que el desconocimiento de la sociología moral y jurídica de Durkheim, sin duda tiene que ver, en gran parte, con el estado actual de los estudios sociológico-jurídicos en el estado español, a continuación exponemos unas

---

<sup>14</sup> El autor italiano observa, incluso, que algunas de las categorías más acertadas de Durkheim han adquirido con el tiempo, en los escritos críticos, una significación tal que, de alguna manera, parecen proceder de forma completamente autónoma, confundándose en argumentaciones distintas, enriqueciéndose de significados insospechados (Marra, 1986: 12-13).

<sup>15</sup> Este extremo ya ha sido señalado para el caso del ámbito socio-jurídico español por Gregorio Robles en su breve ensayo sobre la sociología del derecho criminal de Durkheim (Robles, 2001: 119).

<sup>16</sup> El ensayo reseñado en la nota anterior y el estudio sobre la influencia del pensamiento alemán sobre la sociología de Durkheim constituyen excepciones que merecen una mención especial. Vid.: Robles, 2001 y 2005. Además, cabe destacar el trabajo de Javier de Lucas Martín, su tesis doctoral sobre las relaciones entre el Derecho y la solidaridad en el pensamiento de Durkheim, que defendió en la Universidad de Valencia hace casi cuatro décadas (De Lucas, 1977).

<sup>17</sup> El sociólogo del Derecho aragonés Manuel Calvo se refiere a esta cuestión en los siguientes términos: “mientras que los clásicos del pensamiento sociológico valoraron la importancia del derecho y se dedicaron a su estudio, los sociólogos posteriores lo ignoraron casi todo del derecho. Sólo el marxismo y algunas «sociologías conflictualistas» siguieron prestando atención al derecho y considerándolo como un fenómeno clave para comprender los mecanismos del orden social. La crisis teórica—interna y externa—del funcionalismo ha revalorizado, indudablemente, el peso del derecho en la teoría social” (Calvo García, 1995: 19).



breves consideraciones sobre esta cuestión. Pues bien, a pesar de que pueden observarse algunos avances reseñables, en nuestra opinión, actualmente tienen plena vigencia las afirmaciones en torno al estado de la sociología jurídica española de mediados de la década de los 90 del pasado siglo del sociólogo del Derecho aragonés Manuel Calvo, a tenor de las que lo que caracterizaba a la disciplina hace 20 años era su escaso desarrollo<sup>18</sup>. Aunque se han producido algunos avances, la situación de la disciplina no deja de ser «difícil». Entre los progresos a los que nos hemos referido, cabe destacar la introducción de la sociología jurídica, si bien como asignatura optativa, en muchos planes de estudios de las facultades de Derecho del estado español<sup>19</sup>; y, sobre todo, es digna de mención la continuidad de la muy significativa – y, en nuestra opinión, no suficientemente conocida ni reconocida- labor científica y académica del Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati<sup>20</sup>. Desde su creación a finales de la década de 1980 gracias al esfuerzo personal tenaz del catedrático de Filosofía del Derecho de la EHU/UPV, y director de la presente investigación doctoral, el profesor Francisco Javier Caballero Harriet, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que esta institución ha conseguido convertirse en referencia principal de la red mundial de estudiosos que trabajan en el ámbito de los estudios sociológico-jurídicos<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Haciendo un breve repaso de la producción sociológico-jurídica del momento, el sociólogo del Derecho aragonés señala lo siguiente: “existen algunos trabajos de Teoría sociológica del derecho, unos pocos más de lo que podría denominarse –con un poco de imaginación– Jurisprudencia sociológica y, por último, también tenemos una exigua muestra de investigaciones empíricas” (Ibíd., pág. 26). En lo que respecta a la investigación socio-jurídica, observa, asimismo, que es “exigua, dispersa y cuestionada” (Ibíd.) por los colegas de las Facultades de Derecho y los de las de ciencias sociales.

<sup>19</sup> La Facultad de Derecho de la Euskal Herriko Unibertsitatea/Universidad del País Vasco incluye en la oferta correspondiente a 5º curso de la Licenciatura en Derecho –a extinguir en breve-, como optativa, la asignatura «Sociología del Derecho». La asignatura «Filosofía del Derecho», en cuyo marco tradicionalmente se ha prestado atención a los estudios sociológico-jurídicos, ha desaparecido del plan de estudios de Grado actualmente vigente en la Facultad de Derecho.

<sup>20</sup> Sobre el Instituto Internacional de Sociología Jurídica y sus actividades, ver portal web de la institución en: <http://www.iisj.net>.

<sup>21</sup> Estas afirmaciones son, ante todo, consecuencia de mi propia experiencia personal, del conocimiento derivado de mi vinculación a la propia institución, primero como estudiante, posteriormente como profesor de la Facultad de Derecho de la EHU/UPV y miembro del Consejo Rector del Instituto, y, finalmente, como Diputado foral de la Diputación Foral de Gipuzkoa encargado de las relaciones con el Instituto.

Volviendo a la cuestión principal, en lo que respecta a nuestras facultades de Derecho, otra de las razones de que en ellas prácticamente no se conozca ni se preste atención alguna al pensamiento socio-jurídico de Durkheim y su escuela es, en nuestra opinión, la propia naturaleza de la aproximación durkheimiana al análisis de los fenómenos jurídicos. Y es que, vista con los ojos de los juristas del continente europeo, entrenados en el análisis formal de la normatividad jurídica que parte de la separación estricta entre Derecho y Moral, y de una concepción del Derecho como instrumento técnico de regulación, tanto la propia concepción durkheimiana del Derecho, como el marco teórico en el que se inserta, resultan extraños o ajenos. No cabe duda de que determinados aspectos del pensamiento sociológico de Durkheim y su escuela, que serán objeto de tratamiento a lo largo de este trabajo -el «positivismo sociológico», el «causalismo antifinalista y antipsicológico» y el «moralismo»-, han contribuido de manera decisiva a ello. El último aspecto reseñado, el moralismo tan particular de la doctrina de Durkheim, el cual consiste en postular el origen y la función social de las reglas obligatorias de conducta tanto jurídicas como morales -y que, además, conecta el Derecho y la moral a determinadas condiciones sociales y, por ende, entre sí-, ha sido el que, más que cualquier otro, nos llamó la atención desde los inicios de nuestro itinerario académico y profesional en el ámbito de la investigación sociológica de los fenómenos jurídicos, y, sin duda, el que ha determinado nuestra decisión de escoger el pensamiento durkheimiano como objeto de nuestra investigación<sup>22</sup>.

En fin, la escasa atención que, tanto juristas como sociólogos, han prestado al análisis sociológico-jurídico durkheimiano, contrasta con el lugar privilegiado que se

---

<sup>22</sup>Consideramos que el pensamiento jurídico durkheimiano puede calificarse -con propiedad- de moralista, en primer lugar, porque la vocación del análisis socio-jurídico de Durkheim es, precisamente, ofrecer nuevas formas de concebir el Derecho como fenómeno moral. Lo anterior implica, en la concepción de nuestro autor, que el estudio de los fenómenos jurídicos es inseparable del estudio de los fenómenos morales. Ciertamente, el análisis durkheimiano sobre la naturaleza y efectos de la normatividad jurídica constituye, sobre todo, una manera -sociológica, por otra parte- de aproximarse al estudio de la realidad moral. Y, en nuestra opinión, el mérito de nuestro autor es, precisamente, el haber desarrollado una concepción del Derecho en la que este se justifica moralmente, como elemento integrante de la vida moral colectiva de la sociedad en la que existe.

asigna al Derecho en el pensamiento de Durkheim y su escuela. En efecto, Durkheim y sus seguidores más cercanos, en tanto en cuanto atribuían al Derecho funciones cruciales en los procesos de estructuración del orden social, siempre asumieron y subrayaron la significación sociológica del Derecho. Tanto es así, que, refiriéndose a la nueva disciplina sociológica, el durkheimiano Celestin Bouglé llegó a sostener lo siguiente: “es obvio que no tiene sentido sin el estudio de las leyes y costumbres, y que en el edificio que persigue construir debe inscribir: nadie que no sea jurista puede entrar aquí”<sup>23</sup>. Un comentarista extremadamente crítico como Georges Gurvitch apuntó que desde un determinado punto de vista, toda la sociología de Durkheim, especialmente en sus inicios, tenía una tendencia «*juridificante*», e incluso criticó la excesiva importancia atribuida por nuestro autor a los símbolos jurídicos en el estudio de la realidad social<sup>24</sup>. Otro autor más reciente como Vogt incluso sugiere, adoptando así una postura más radical, que para los durkheimianos la sociología del derecho era, desde cierto punto de vista, toda la sociología<sup>25</sup>. Dejando de lado este tipo de discusiones sobre si la Sociología del Derecho durkheimiana engloba o no toda la Sociología, podemos afirmar con rotundidad la centralidad del análisis del Derecho en la empresa científica durkheimiana<sup>26</sup>. En fin, ese lugar privilegiado que se asigna al Derecho en el pensamiento de Durkheim y su escuela, tiene como reflejo una enorme presencia del mismo en la obra de nuestro autor y en la de sus colaboradores.

Expuestas de esta manera las razones que nos han movido a investigar el pensamiento sociológico de Durkheim, se entenderá que prestemos especial atención al papel que, en la construcción y configuración del mismo, nuestro autor asignó a la reflexión sobre los fenómenos morales y jurídicos. Y no podría ser de otra manera, puesto que sostenemos que el sistema teórico y la práctica sociológica de nuestro autor no pueden entenderse si no es poniéndolos en relación, entre otros elementos, con su identificación de «lo social» y «lo moral» (en sentido amplio, incluyendo el

---

<sup>23</sup> Bouglé, 1935: 96 (citado en Cotterrell, 1999: 18).

<sup>24</sup> “Giuridicizzante” es el término italiano empleado por el autor (Gurvitch, 1967: 28).

<sup>25</sup> Vogt, 1983, pág. 181.

<sup>26</sup> En este sentido: Lukes y Scull, 1983: 1-3.

Derecho), y con la misión moral que asignó a la propia sociología<sup>27</sup>. En otras palabras, debido a que la teoría moral y jurídica de Durkheim es inseparable de su teoría social, nos proponemos estudiar su pensamiento sistemáticamente, es decir, como sistema teórico unitario<sup>28</sup>. Esta es la perspectiva que adoptamos en nuestro trabajo de investigación en torno a la sociología durkheimiana, que, poniendo de manifiesto sus fundamentos, pretende dotar de una base sólida a la tarea de reconstrucción de la sociología jurídica y moral de nuestro autor.

Sentadas las bases que anteceden, hemos estructurado nuestro trabajo dividiéndolo en dos grandes partes: en la primera, que comprende cuatro capítulos, nos ocupamos de la cuestión de los orígenes del pensamiento durkheimiano que, como veremos, nos permite ya identificar los elementos fundamentales a partir de los que nuestro autor construyó la nueva ciencia sociológica. Dedicamos dos capítulos, el primero y el segundo, a la influencia de la tradición francesa de pensamiento social; y otros dos, el tercero y el cuarto, a la influencia del pensamiento alemán. En la segunda parte, y partiendo de los resultados expuestos en la primera, nos ocupamos de caracterizar el pensamiento sociológico durkheimiano, tratando por separado los fundamentos filosóficos del mismo. Dedicamos el capítulo quinto a la defensa durkheimiana del racionalismo científico y del positivismo, exponiendo en este marco, además, la concepción de nuestro autor de los fenómenos sociales como

---

<sup>27</sup> A la inversa, aunque es práctica habitual exponer la sociología de la moral y el Derecho de Durkheim como un aspecto aislado de su pensamiento, es decir, sin tener en cuenta toda su obra en su complejidad, ello no es en absoluto recomendable ya que, en el pensamiento de Durkheim el análisis de las instituciones jurídicas es siempre parte de una reflexión muchísimo más amplia, que nos reenvía constantemente al conjunto de la producción durkheimiana. Hay quien, refiriéndose a la complejidad del pensamiento durkheimiano y a las relaciones mutuas de los elementos de que se compone ha señalado que “[...] el intérprete que pretenda recorrer este itinerario intelectual, se verá obligado, casi naturalmente, a traspasar los numerosos límites impuestos a las ciencias por la moderna especialización del saber; a reformular en muchas ocasiones, de la mano de «su autor», una consideración global del problema de la socialidad” (Marra, 1986: 11).

<sup>28</sup> Esta tarea se complica o se vuelve problemática desde el momento en que observamos que el propio Durkheim introdujo modificaciones en su marco teórico, lo que tuvo un importante reflejo sobre su análisis del Derecho. Son muchos los autores que han puesto de manifiesto las modificaciones que Durkheim introdujo en su perspectiva tras la publicación de lo que fue su tesis doctoral sobre la división del trabajo social. Por ejemplo, vid.: Alexander (2005), Giddens (1972: 236); Lacroix (1981: 127) y Nisbet (1965: 37).

hechos psíquicos; en el sexto exponemos su concepción de la explicación en el ámbito del estudio de los fenómenos sociales, o lo que es lo mismo, su causalismo antifinalista y antipsicológico; y, en fin, en el séptimo nos ocupamos de caracterizar lo que denominamos el moralismo durkheimiano. Tras la exposición de los temas antedichos, cerramos el trabajo con un apartado de conclusiones en el que, además de recapitular los resultados de nuestra investigación, presentaremos unas reflexiones finales en torno a la posible dirección u orientación de futuras investigaciones en torno al análisis del Derecho de Durkheim, la sociología durkheimiana del Derecho.

A la hora de elaborar el presente trabajo nos ha parecido necesario contextualizar el pensamiento de nuestro autor, por lo que tanto en la primera como en la segunda parte se contiene una panorámica de algunos de los elementos más significativos de los contextos biográfico, histórico y político de la producción durkheimiana. Siguiendo a Robert A. Nisbet, adoptamos un punto de vista a tenor del que “no nos es posible esperar comprender los temas específicos de la sociología durkheimiana sino en términos del entorno social (*“social milieu”*) en que el autor los pensó y trabajó, es decir, el medio en el que efectivamente nació, vivió y murió”<sup>29</sup>. Esta última cuestión no es baladí, ya que analizando la vida y la obra del gran pensador alsaciano queda claro que estamos en presencia de una fusión sistemático-existencial que normalmente se vislumbra sólo en el caso de los grandes pensadores de la historia. Su obra y su recorrido vital –digamos, su existencia- se funden de tal manera que no pueden comprenderse la una sin la otra. Respecto a esta cuestión nos parecen ciertamente acertadas las afirmaciones de Rodríguez Zúñiga en el sentido de que “su [*de Durkheim*] concepción de la función social de la sociología y del sociólogo le empujaba necesariamente a ocuparse de ese cúmulo de problemas en el que existencialmente estaba inmerso”<sup>30</sup>; y del francés Duvignaud que señala que “el campo de las investigaciones de Durkheim fue la trama de la vida colectiva en la que

---

<sup>29</sup> Nisbet, 1974: 14.

<sup>30</sup> Rodríguez Zúñiga, 1978: 10.

su existencia estaba inscrita”<sup>31</sup>. La imagen que obtenemos de nuestro autor es la de un pensador cuya vida adquiere significación en la medida en que dirige sus trabajos al estudio de una contemporaneidad patológica que pretende reformar<sup>32</sup>.

En cuanto a la metodología utilizada para la elaboración de esta investigación, cabe destacar que en la parte inicial de nuestro trabajo nos dedicamos a buscar y a hacernos con las obras y textos de Emile Durkheim, y con las obras y escritos de todo tipo sobre su pensamiento. Ya nos hemos referido a la extensión de la producción intelectual de nuestro autor. En lo que respecta a la literatura secundaria, decir que es amplia sería ciertamente poco; de hecho, es desbordante. Tras la parte inicial de búsqueda, recogida y selección de literatura procedimos a analizar cualitativamente los materiales que han constituido las fuentes del presente trabajo y que aparecen recogidos sistemáticamente en el apartado de referencias bibliográficas. Es en esta fase cuando, tras el debido periodo de reflexión personal, formulamos un esquema inicial de trabajo junto con los objetivos de la investigación. Y, en fin, la parte final de nuestra tarea ha consistido en la redacción del texto del trabajo, de la presente memoria.

No podemos concluir esta introducción sin justificar, aunque sea brevemente, la elección de nuestro tema u objeto de estudio en relación al ámbito académico-científico en el que trabajamos. En relación a esta cuestión, debemos afirmar que, tanto a la hora de diseñarlo como a la hora de elaborarlo, hemos considerado que el presente trabajo puede constituir una aportación –aunque modesta-, no sólo a la historia de las ideas sociológicas, la teoría jurídica sociológica, sino también a la

---

<sup>31</sup> Duvignaud, 1965: 13. En la misma línea, otro autor afirma que “Durkheim sólo puede ser entendido si lo contemplamos como actor en un drama humano integrado por estos elementos: lugar, Francia; tiempos, los primeros días de la Tercera República” (Alpert, 1945:33).

<sup>32</sup> Así, en el marco de esa misión moral que se había dado a sí mismo, podemos entender el ardor profético, la devoción a la sociología como si de una causa sagrada se tratara, o el proselitismo durkheimianos, rasgos éstos que sobresalen manifiestamente. Véanse, por ejemplo, los informes de 1901 y 1902 del rector de la Universidad de Burdeos en los que se describe a Durkheim: “[...] tiende a despertar un proselitismo militante [...] Entiende su docencia como una especie de apostolado que debe extenderse sobre sus alumnos más allá de la Facultad, acompañándoles a lo largo de la vida y en el desarrollo de su vida social” (citado en Clark, 1973:183).

filosofía jurídica, especialmente de habla hispana. Y es que no podemos olvidar que desde un punto de vista durkheimiano la sociología tiene una clara “vinculación” con la filosofía desde el momento en que su objetivo es, en parte, la reformulación de los antiguos problemas filosóficos, y su tratamiento renovado. O, dicho de otro modo, la propia filosofía necesita a la sociología para avanzar en el tratamiento de las viejas cuestiones filosóficas.





# **Antecedentes Intelectuales del Pensamiento Durkheimiano**

==== **Primera Parte**

## CAPÍTULO I. ORÍGENES DEL PENSAMIENTO DURKHEIMIANO: LA TRADICIÓN FRANCESA (I).

### 1. Introducción: la sociología como tarea colectiva

Desde un punto de vista durkheimiano, la Sociología es una gran tarea colectiva; y esto es así desde varios puntos de vista. En primer lugar, es una tarea colectiva porque la obra de cualquier pensador hace parte de una tradición que le ofrece soporte, y que aquel debe poner en cuestión una y otra vez. En segundo lugar, porque la construcción de la nueva ciencia sociológica requiere una colaboración masiva que se basa en la división del trabajo intelectual. Esta idea es consecuencia del principio esencial de Durkheim según el que, en las sociedades modernas, el trabajo – incluido el trabajo intelectual- debe especializarse cada vez más permaneciendo parte orgánica de un sistema total<sup>1</sup>. Es por ello que nuestro autor plantea y desarrolla lo que, en su tiempo, supone una verdadera revolución consistente en la elaboración y puesta en marcha de un programa masivo de colaboración científica que se basa en una división del trabajo intelectual. Es en relación a esta idea que debe analizarse la aparición de la Escuela francesa de sociología o, como también suele denominársele,

---

<sup>1</sup> En opinión de Durkheim, en las sociedades modernas la especializarse deviene una obligación moral. Ya en *Div. Tr.* (1893b), señala que “puede decirse literalmente que, en las sociedades superiores, el deber no consiste en extender nuestra actividad en forma superficial, sino en concretarla y especializarla. Debemos limitar nuestro horizonte, elegir una tarea definida y sumergirnos en ella por completo, en lugar de hacer de nuestro ser una especie de obra de arte acabada, completa, que saque todo su valor de sí misma y no de los servicios que rinde. En fin, esta especialización debe llevarse tanto más lejos cuanto más elevada es la sociedad, sin que sea posible asignarle otro límite” (en: Durkheim, 2002b, II: 139; trad.: 1987: 470-1). Sobre la división del trabajo intelectual significa lo siguiente: “la filosofía se encuentra cada vez más incapacitada para asegurar la unidad de la ciencia. Mientras un mismo espíritu podía cultivar a la vez las diferentes ciencias, era posible adquirir la ciencia necesaria para reconstituir la unidad. Pero, a medida que se especializan, esas grandes síntesis no podían ser otra cosa que generalizaciones prematuras, pues se hace cada vez más imposible a una inteligencia humana tener un conocimiento suficientemente exacto de esa multitud innumerable de fenómenos, de leyes, de hipótesis que deben resumir” (Ibíd., pág. 110; trad.: págs. 425-6).

el grupo durkheimiano<sup>2</sup>.

En lo que se refiere a la primera de las cuestiones, es decir, a la de la importancia de la influencia de la tradición intelectual en la que se incardina la obra de un determinado pensador, el propio Durkheim señala que “la historia nos permitirá no solamente plantear nuestros principios, sino también, a veces, descubrir los de nuestros antecesores, de los que es importante que tomemos conciencia puesto que somos sus herederos”<sup>3</sup>. Subraya, asimismo, la influencia que ejercieron sobre él determinados pensadores franceses, defendiendo de esta manera la originalidad del pensamiento francés en relación a los problemas del hombre y la sociedad. En la introducción a su ensayo sobre la obra de Montesquieu (1892a) señala lo siguiente:

*“[los pensadores franceses] hemos adquirido el hábito de considerar la ciencia social como algo extraño a nuestras costumbres y al espíritu francés, olvidando nuestra propia historia. El hecho de que ilustres filósofos que recientemente han escrito sobre estos temas hayan dirigido su atención a Inglaterra y Alemania no nos han permitido recordar que esta ciencia surgió por primera vez entre nosotros”<sup>4</sup>.*

El permanente interés de Durkheim por la tradición sociológica se manifiesta en los trabajos que escribió sobre Montesquieu y Rousseau, los cursos que impartió sobre el pensamiento de autores franceses como Sismondi, Saint-Simon, Auguste Comte, Condorcet y Rousseau (además de Hobbes, Spencer)<sup>5</sup> las múltiples

---

<sup>2</sup> Nos referimos a la cuestión de la dinámica colectiva de trabajo que implica la concepción durkheimiana de la sociología y del quehacer sociológico en el capítulo V del presente trabajo (vid.: epígrafe 1).

<sup>3</sup> Durkheim, 2002d: 17; trad.: 1982: 39.

<sup>4</sup> Durkheim, 2012: 19; trad.: 2001: 19.

<sup>5</sup> Mauss (1969, vol. III: 483) señala que Durkheim quiso publicar las lecciones impartidas en estos cursos en un volumen titulado *Los orígenes de la sociología*. Sin embargo, no consiguió que el proyecto se materializase y solamente se han conservado las lecciones sobre el socialismo y *el contrato social* de Rousseau. Se puede consultar más información sobre estos cursos en: Lukes, 1985: capítulos 12 y 14 y apéndice A.

recensiones bibliográficas y en los diversos balances sobre el estado de la disciplina que publicó a lo largo de su vida<sup>6</sup>. En esta línea son reseñables, entre otros, ensayos como “El estado actual de los estudios sociológicos en Francia” (1895e), “La sociología en Francia durante el siglo XIX” (1900a), “Sociología y ciencias sociales” (1909b) y “La sociología” (1915). Por demás, son enormemente significativas las continuas referencias a las contribuciones del pasado que aparecen en sus obras mayores.

En relación al tema de los autores y escuelas filosóficas que influyeron en el pensamiento de Durkheim, llama la atención la diversidad de opiniones vertidas a lo largo del tiempo por los comentaristas de la obra de nuestro autor. Ciertamente, por poner algunos ejemplos, algunos le consideran el “heredero espiritual de Comte”<sup>7</sup>, y, al mismo tiempo, destacan la influencia que sobre él ejercieron autores franceses como R. Descartes, J. J. Rousseau, H. Saint-Simon, A. Comte, Ch. Renouvier, Fustel de Coulanges o Emile Boutroux<sup>8</sup>. Otros subrayan la enorme influencia que sobre él ejerció Saint-Simon<sup>9</sup>, e incluso hay algunos que le sitúan en la tradición de Fichte y el Romanticismo Alemán, o en la tradición de los reaccionarios teocráticos franceses<sup>10</sup>. Hay quien subraya la enorme influencia que, sobre Durkheim, ejerció el filósofo alemán Arthur Schopenhauer<sup>11</sup>. Uno de los filósofos destacados de la Escuela Sociológica Francesa -y considerado durkheimiano, al menos en los primeros años de vida de la Escuela francesa de sociología- como Celestin Bouglé escribía que “el

---

<sup>6</sup> Estos trabajos “menores” se han compilado en tres volúmenes que contienen diversos tipos de escritos como cursos, recensiones, artículos, cartas, etc. Vid.: Durkheim, 1969c, 1970 y 1975.

<sup>7</sup> Parsons, 1968: 390.

<sup>8</sup> Parsons, 1977: 28. En esta línea de subrayar múltiples y variadas influencias, ver también: Giddens, 1971 y 1985.

<sup>9</sup> Por ejemplo, Ansart (1972), Gouldner (1973) y Zeitlin (1982).

<sup>10</sup> Nisbet, 1952: 167. Ver también: Nisbet, 1966.

<sup>11</sup> Partiendo de una observación de André Lalande en el sentido de que Arthur Schopenhauer era el filósofo favorito de Émile Durkheim –hasta el punto, afirma Lalande, de que sus alumnos le apodaron “Schopen”-, Stjepan G. Meštrović (1988) explora el universo intelectual compartido por ambos filósofos, especialmente en lo que se refiere a la oposición entre “voluntad” y “pensamiento”. Tras analizar brevemente la influencia de Schopenhauer sobre autores contemporáneos de Durkheim, el autor utiliza este nuevo marco de interpretación del pensamiento Durkheimiano para reformular una serie de problemas que Durkheim analizó en su obra, y que tienen que ver con el dualismo de la naturaleza humana, la percepción, el inconsciente y la unidad del conocimiento en referencia al debate sujeto/objeto.

durkheimismo es Kantismo revisado y completado por el Comtismo”<sup>12</sup>. Otro autor ha subrayado la influencia que sobre nuestro autor ejerció Aristóteles buscando elementos comunes en el pensamiento de ambos<sup>13</sup>. Y, en fin, hay quien ha defendido que “Durkheim ha sido el instrumento, digámoslo así, por medio del cual Rousseau ha dejado su marca en la ciencia social moderna”<sup>14</sup>.

Pues bien, en lo que respecta a la cuestión general de los antecedentes intelectuales del pensamiento durkheimiano, nosotros haremos nuestras -y utilizaremos como guía de nuestra argumentación- las ideas maestras que, sobre el particular, expone el sociólogo norteamericano Talcott Parsons en un escrito tardío. Parsons afirma, primeramente, que “pese a las discrepancias acerca de la influencia de su estancia en Alemania, hay pruebas de que el pensamiento de Durkheim estaba profundamente enraizado en la historia del pensamiento francés”<sup>15</sup>. Por consiguiente, en primer lugar centraremos nuestra atención en la tradición francesa y los autores que, de diversas formas pero de forma decisiva en todo caso, influyeron sobre nuestro autor. Además, en un pasaje muy significativo, Parsons ubica el pensamiento durkheimiano en el contexto filosófico europeo de su tiempo de la siguiente manera:

*“No hay menosprecio de la originalidad del pensamiento francés sobre los problemas del hombre y de la sociedad al decir que [Durkheim] ocupaba una posición intermedia entre las dos alas de las grandes tendencias del pensamiento europeo: empirismo y utilitarismo británico e idealismo alemán. En un sentido decisivo, la sociología moderna es un producto de la síntesis de elementos muy destacados de estas dos corrientes, y parece haber sido el carácter intermedio de su formación francesa el que dio a Durkheim*

---

<sup>12</sup> Bouglé, 1930: 283.

<sup>13</sup> Challenger, 1994.

<sup>14</sup> Wolin, 1960: 372.

<sup>15</sup> Parsons, 1977: 28-29.

*una posición característica desde la cual contribuyó tan eficazmente a esta síntesis”<sup>16</sup>.*

Nos parece que esta caracterización del pensamiento filosófico durkheimiano como síntesis superadora de las tendencias principales del ámbito de la filosofía europea de mediados del XIX y finales del XX, es crucial a la hora de identificar posibles influencias doctrinales del pensamiento de nuestro autor. Lo anterior, además, en tanto en cuanto nos permite identificar múltiples influencias, incluso de signo contrario, guarda coherencia con muchas de las afirmaciones a las que hacemos referencia en el párrafo anterior que, aunque puedan parecerlo a simple vista, no son necesariamente antitéticas. Así, nuestra aproximación al tema de los antecedentes doctrinales del pensamiento durkheimiano es perfectamente coherente, por poner un ejemplo, con el punto de vista de Celestin Bouglé, que, como hemos señalado *supra*, se condensa en la afirmación de que el durkheimismo es un Kantismo revisado y completado por el Comtismo; y con el de Robert Bellah, que propone que, aunque las fuentes de las que bebe el pensamiento durkheimiano son básicamente los clásicos de la tradición francesa, y pese a que muchos de los temas centrales sobre los que trabaja son también clásicos, las respuestas que ofrece son nuevas y originales<sup>17</sup>. Ciertamente, como se podrá constatar en adelante, como fundador de una nueva disciplina científica, Durkheim -como no podía ser de otra manera- hizo uso del “armazón de unas tradiciones intelectuales sólidamente establecidas [...] para formular un esquema teórico sólidamente enraizado en esas tradiciones y, sin embargo, sumamente original”<sup>18</sup>.

Con todo, nos parece importante en este punto, detenernos para realizar un par de precisiones sobre nuestra orientación metodológica de cara a lograr un correcto tratamiento de la cuestión que nos ocupa: en primer lugar, nos parece inadecuada, por

---

<sup>16</sup> Ibid, pág. 28.

<sup>17</sup> Bellah, 1973: xviii.

<sup>18</sup> Parsons, 1977: 33.

estéril, la discusión *in abstracto* del pensamiento filosófico europeo y de su influencia sobre –o, de otra manera, su presencia en– el pensamiento posterior de Durkheim<sup>19</sup>. Muy por el contrario, el esclarecimiento de los antecedentes doctrinales del pensamiento durkheimiano debe ser inseparable de un análisis de los contextos cultural, social y político, del análisis de las relaciones de poder en el ámbito académico y universitario o, en fin, de las redes de conocimiento y colaboración intelectual y profesional de la época en la que nuestro autor construye su pensamiento<sup>20</sup>. En segundo lugar, si acometemos la tarea de identificar los pensadores, corrientes de pensamiento o doctrinas filosóficas que influyeron sobre nuestro autor, no es con la finalidad de exponer aquellos pensamientos o doctrinas, sino clarificar los propios fundamentos de la orientación durkheimiana. De hecho, tal y como advierte W. Watts Miller<sup>21</sup> para el caso de la interpretación durkheimiana de la obra de Montesquieu, nos atrevemos a afirmar que los escritos en los que Durkheim interpreta a los autores (franceses o no) que, sin duda, más le han influido son más valiosos como reflejo del propio pensamiento durkheimiano que como exposición de las ideas de aquellos autores.

Establecidas así las bases (y, digámoslo así, los límites) de nuestro análisis, el esquema inicial sobre el que trabajaremos da por sentado que la orientación de Durkheim y su planteamiento de los problemas reflejan una serie de influencias intelectuales fácilmente discernibles como son: a) el pensamiento francés o autores franceses que influyeron en él de diversas maneras; b) autores británicos

---

<sup>19</sup> Esta orientación es fruto de la lectura atenta del excelente trabajo de Mucchieli (1998) sobre el nacimiento de la sociología francesa en el que presenta su análisis de los factores que, entre los años 1885-1900, desencadenaron “la multiplicación de tentativas que pretenden edificar una ciencia social, a menudo llamada «sociología»” (pág. 80). Este autor identifica y expone los siguientes: a) las transformaciones del campo universitario, con el desarrollo de las *facultés des lettres* y la profesionalización de las ciencias humanas; b) la evolución de la filosofía francesa, y c) las transformaciones políticas.

<sup>20</sup> En este sentido, tal y como advierte un experto en la sociología durkheimiana, es muy recomendable no obviar el hecho de que “la *oeuvre* de Durkheim resultará profundamente influenciada por el clima intelectual de la Francia de finales del siglo XIX” (Aron, 1967: 314). En el mismo sentido, ver por ejemplo: Bellah, 1973; Thompson, 1982; Lukes, 1985; Lallement, 1993; Mendras y Étienne, 1996 y Mucchieli, 1998.

<sup>21</sup> Watts Miller, 1993a: 694.

(determinados estudios británicos sobre religión y, sobre todo, Robertson Smith y su escuela), y c) el pensamiento alemán.

Como hemos señalado en la introducción del presente trabajo, dedicamos dos capítulos, el primero y el segundo, al análisis de la influencia de la tradición francesa de pensamiento social; y otros dos, el tercero y el cuarto, a la influencia del pensamiento alemán. Por los motivos que señalamos *infra*, que, como se verá, nada tienen que ver con la naturaleza de la herencia británica que, sin duda, es innegable, no vamos a ocuparnos en nuestra investigación de la influencia o la herencia del pensamiento británico<sup>22</sup>. En lo que resta de este primer capítulo se contiene nuestro análisis de los antecedentes intelectuales franceses más remotos, por decirlo así, del pensamiento durkheimiano; es decir, de la tradición francesa. En el segundo, nos ocupamos de la influencia ejercida por autores más cercanos en el tiempo –sus profesores de la *École Normale*, entre otros- y de la ejercida por el judaísmo. Y, en fin, dedicaremos dos capítulos al análisis de la influencia del pensamiento alemán sobre nuestro autor, ocupándonos en el tercero del influjo que sobre nuestro autor ejercieron las doctrinas de los filósofos alemanes, y en el cuarto, de la influencia ejercida por la nueva escuela de moralistas que conoció durante su estancia de estudios en Alemania.

## **2. Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología durkheimiana.**

### **2. 1. Introducción.**

Debido, entre otras razones, a la naturaleza de su presencia en los escritos durkheimianos y, asimismo, a que el propio autor lo afirma en múltiples ocasiones, no cabe ninguna duda de que estos dos grandes pensadores representativos de la tradición racionalista francesa, influyeron en Emile Durkheim de diversas maneras pero, en ambos casos, de forma decisiva.

---

<sup>22</sup> Ver: epígrafe 1. del capítulo III del presente estudio.



En este punto, se nos antoja imprescindible atender al contexto filosófico de la época para entender la enorme significación de las incesantes referencias y alusiones de Durkheim a los que considera iniciadores de una especie de sociología rudimentaria. Junto al positivismo, del que nos ocupamos más adelante<sup>23</sup>, a partir de la instauración de la III República el criticismo de Renouvier y el racionalismo de Boutroux<sup>24</sup> van a convertirse en doctrinas de primer rango y con amplia difusión en los círculos filosóficos de la época. De hecho, estas tres tendencias convergen en la crítica al naturalismo de Spencer; crítica que constituirá el eje fundamental de la filosofía francesa durante los años 1875-1895. A tenor de lo expuesto, y teniendo en cuenta el común denominador de las doctrinas apuntadas, desde finales de la década de 1870, época en la que el pensamiento de Durkheim comienza a conformarse y desarrollarse, la atmósfera filosófica de Francia puede caracterizarse como racionalista<sup>25</sup>. Como veremos, esta es la única denominación que Durkheim aceptará para sí mismo, rechazando otras como la de «positivista». Nuestra hipótesis, que iremos desgranando y concretando a lo largo de esta primera parte, consiste en afirmar que, especialmente en lo que respecta a la tradición filosófica francesa, en su proceso sintético de construcción doctrinal, Durkheim hace un uso diverso de doctrinas filosóficas francesas intentando conciliar elementos que, con anterioridad, parecían irreconciliables. Esta es, sin duda, una de las razones que nos ayudan a comprender el éxito de la empresa durkheimiana de institucionalización y legitimación de la nueva ciencia social. Lo exponemos, a continuación.

---

<sup>23</sup> Sobre la influencia de Comte y el positivismo, vid.: epígrafe 3. 2. 2. de este mismo capítulo. Presentamos una exposición del positivismo durkheimiano en el epígrafe 1. del capítulo V de este trabajo.

<sup>24</sup> Nos ocupamos, entre otras, de la influencia que ejercieron sobre nuestro autor estos importantes filósofos franceses en el capítulo II de este trabajo (vid.: epígrafes 2. 2. 2. sobre Boutroux, y 2. 3. sobre Renouvier).

<sup>25</sup> Mucchielli, 1998: 100.

## 2. 2. Montesquieu

En lo que respecta al primero de los autores de cuya herencia nos ocupamos, es significativo que Durkheim redactó en 1892 y presentó al año siguiente un estudio sobre Montesquieu<sup>26</sup> (1892a), más conocido como la «tesis latina»<sup>27</sup>, cuyo objetivo es señalar las contribuciones del autor de *El espíritu de las leyes* (1748) a la constitución de la moderna ciencia social. Además su interés por la obra de Montesquieu se ve reflejado en otros escritos del ámbito de la historia de la sociología en los que se presenta a Montesquieu –siempre junto a Condorcet– como precursor de la nueva disciplina científica<sup>28</sup>.

En su tesis latina sobre el pensamiento social de Montesquieu, Durkheim, tras declarar que Auguste Comte fue el primero en dar a la sociología su fundamento propio, en distinguir sus partes esenciales y asignarle un nombre específico, desmenuza teóricamente la obra *El espíritu de las leyes* con la convicción de que en la misma se contienen los principios de la nueva ciencia sociológica. Si bien señala varias limitaciones y deficiencias en los trabajos de Montesquieu, con todo afirma que, a pesar de la dificultad de remontar el origen de una disciplina a un determinado autor, es sin duda a Montesquieu a quién se debe el establecimiento de los principios

---

<sup>26</sup> Charles Secondat, barón de Montesquieu, nace en el castillo de La Brède, en Burdeos en el año 1689 y fallece en París en el año 1755. Tras finalizar sus estudios de Derecho, llega a consejero, primeramente, y después a presidente de secciones del Parlamento de Burdeos (los parlamentos anteriores a la Revolución eran órganos judiciales), cargos que sucesivamente venderá, como era usual en la época. Respecto a su producción intelectual, aunque escribió sobre temas muy variados, tanto literarios como científicos, cabe destacar la que se considera su obra mayor, *L'esprit des Lois*, y los *Pensées*, que, sin duda, permiten una mejor comprensión de la primera. Sobre Montesquieu pueden consultarse: Fassò, 1981, vol. II: 195-201; Treves, 1988: 24-5, y Giner, 2004: 29-46.

<sup>27</sup> En aquella época los doctorandos (aspirantes a la *agrégation*) tenían que presentar dos tesis, la segunda de las cuales –digamos la complementaria– debía estar redactada en latín. Durkheim, como aspirante a la *agrégation* en filosofía, presentó la tesis complementaria sobre Montesquieu *Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Contulerit* y se la dedicó a su antiguo profesor de la Ecole Normale Supérieure, el historiador Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889). La tesis principal era *De La Division du Travail Social*. Como Henri Peyre (1960: xiii) ha observado, el propósito de la tesis latina no era tanto la exhibición y posterior evaluación de investigaciones originales o reflexiones profundas, sino la demostración de la “cultura humanista” y las “habilidades retóricas” del aspirante.

<sup>28</sup> Ver por ejemplo: Durkheim, 1888a, 1900a, 1903c, 1909b y 1915.

fundamentales de la ciencia social<sup>29</sup>. Ciertamente, en la medida en que Montesquieu hizo posible que la ciencia social adquiriera “conciencia de su objeto, de su naturaleza y de su método”, preparará “las bases sobre las que se asentará”<sup>30</sup>.

Tal y como subraya Lukes<sup>31</sup>, en las páginas iniciales de este estudio Durkheim presenta un marco de referencia dirigido a exponer su concepción de la ciencia, que emplea, a continuación, para analizar y criticar el pensamiento de Montesquieu. Según Durkheim una disciplina merece el nombre de «ciencia» sólo si identifica un objeto determinado de estudio, porque “si no tiene un dato que describir o interpretar, flota en el vacío”<sup>32</sup>. Además, “cada ciencia debe tener su objeto propio y específico, pues si este objeto es compartido con otras ciencias se confundiría con éstas”<sup>33</sup>. Al mismo tiempo subraya la importancia de definir un método que le permita describir, clasificar y explicar los hechos que observa a fin de establecer las leyes que los gobiernan<sup>34</sup>. Además, nuestro autor significa que la aproximación científica en el ámbito del análisis social requiere de la clasificación de las sociedades en tipos y en especies<sup>35</sup>. En cuanto a su objetivo, no hay duda de que tiene que ser el conocimiento, el examen de lo que *es*, no de lo que *debería ser* y no como sucedía en tiempos pasados cuando los filósofos “investigaban [...] no lo que son las instituciones y los hechos sociales, su naturaleza y su origen, sino lo que deberían ser; y se preocupaban no de proporcionar una imagen de la naturaleza tan verdadera como fuera posible, sino de proponer a nuestra admiración e imitación la idea de una sociedad perfecta”<sup>36</sup>. A juicio de Durkheim es necesario separar ciencia y arte “pues exigen métodos distintos”<sup>37</sup>.

---

<sup>29</sup> Durkheim, 2012: 19; trad.: 2001: 19.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, pág. 20; trad.: pág. 20.

<sup>31</sup> Lukes 1985: 279.

<sup>32</sup> Durkheim, *op. cit.*, pág. 21; trad.: pág. 21.

<sup>33</sup> *Ibíd.* pág. 25; trad.: pág. 25.

<sup>34</sup> *Ibíd.* págs. 29-30; trad.: pág. 30.

<sup>35</sup> *Ibíd.* págs. 25-6; trad.: págs. 25-6.

<sup>36</sup> *Ibíd.* pág. 22; trad.: págs. 20-1.

<sup>37</sup> *Ibíd.* pág. 33; trad.: págs. 32. Además, en relación a esta cuestión, nuestro autor señala que aunque no puede afirmarse que la ciencia sea inútil en la conducción de la vida humana “[...] no puede mantenerse

Partiendo de ese marco de referencia, Durkheim considera que la obra de Montesquieu cumple con buena parte de las exigencias de la ciencia. Afirma que, si bien “en esta obra Montesquieu no trató, es cierto, de todos los hechos sociales, sino de uno de sus géneros: las leyes”<sup>38</sup>, asignó un objeto propio a la ciencia social desde el momento que a las «cosas sociales» “las considera distintas de aquéllas de que tratan otras ciencias”<sup>39</sup>. Montesquieu separa radicalmente las llamadas *leyes de la naturaleza* que “abstracción hecha de todo estado de la sociedad, se derivan de la condición humana y, por consiguiente, competen a la psicología pura”<sup>40</sup> y las *leyes relativas a la sociedad* cuyas “causas deben buscarse en las condiciones de la vida social y no en la mente humana”<sup>41</sup>. Son estas últimas las que constituyen el objeto de investigación de Montesquieu mientras que el problema de las leyes de la naturaleza “no tiene relación con la meta que se propone; no lo toca más que para definir mejor su tema, es decir para distinguirlo de problemas aledaños”<sup>42</sup>. Durkheim manifiesta una sola objeción a esta doctrina manifestando “que divide el derecho y la vida moral, que es una, en dos partes que no tienen ni el mismo origen ni la misma naturaleza”<sup>43</sup>. Nuestro autor propone, en cambio, eliminar la dualidad expuesta considerando que esas reglas que rigen la conducta humana *-le droit et les mœurs-* tienen su origen en la vida social y nunca en el individuo<sup>44</sup>. En este escrito temprano ya nos topamos, pues, con la orientación teórica fundamental de la sociología del Derecho durkheimiana que, como expondremos más adelante, considera al Derecho, no como mero instrumento técnico

---

fiel a su propia naturaleza sino permaneciendo enteramente independiente, es decir, a condición de dedicarse a cierto objeto con el propósito de conocerlo, prescindiendo de toda preocupación por su utilidad” (Ibíd., pág. 24; trad.: pág. 24).

<sup>38</sup> Ibíd., pág. 19; trad.: pág. 19.

<sup>39</sup> Ibíd., pág. 35; trad.: pág. 34.

<sup>40</sup> Ibíd., pág. 35; trad.: pág. 35.

<sup>41</sup> Ibíd., pág. 36; trad.: págs. 35-6. Durkheim afirma que la concepción de Montesquieu instaaura una nueva filosofía del derecho con esta teoría del derecho que descansa “sobre un fundamento tan estable como el de Grotius y sus discípulos pero [...] de una manera totalmente nueva” (Ibíd., pág. 37; trad.: pág. 37).

<sup>42</sup> Ibíd., pág. 35; trad.: pág. 35. Durkheim argumenta que todos esos elementos que llamamos leyes naturales, en cuanto que surgen de la vida individual, tienen su fin en la vida individual y no en la vida social. No es extraño, pues, que rechace la posibilidad de su análisis científico desde el momento en que una de sus reglas metodológicas más relevante prescribe explicar lo social por lo social.

<sup>43</sup> Ibíd., pág. 38; trad.: pág. 38.

<sup>44</sup> Ibíd., págs. 38-9; trad.: pág. 39.

de regulación de la vida social que, en la medida en que es autónomo respecto de la sociedad, puede actuar sobre ella promoviendo u obstaculizando el cambio social, sino como fruto y expresión de esa misma vida social<sup>45</sup>.

Aunque expresando objeciones respecto al método que había seguido<sup>46</sup>, Durkheim continua valorando muy positivamente el hecho de que, apartándose de la tradición aristotélica que clasificaba las sociedades por el número de los gobernantes, Montesquieu distingue verdaderas especies sociales. Afirma que “no las distingue entre sí sólo porque no estén gobernadas de la misma manera, sino porque difieren por el número, la disposición y la cohesión de sus elementos”<sup>47</sup>.

A juicio de Durkheim, Montesquieu considera que “los hechos sociales, y principalmente aquellos de los que habla de manera especial, a saber, las leyes, obedecen a un orden determinado y son susceptibles por consiguiente de una interpretación racional”<sup>48</sup>. Y muestra que las leyes concretas dependen de condiciones determinadas como la forma de la sociedad e, incluso, busca también las causas de las que dependen las mismas formas sociales, como “el volumen de la sociedad”<sup>49</sup>. Durkheim valoraba muy positivamente este relativismo de Montesquieu mientras que no compartía los “residuos iusnaturalistas” de su teoría jurídica<sup>50</sup>. Además, Durkheim critica duramente la importancia que Montesquieu atribuye a la figura del legislador como contradictoria de la concepción anterior que hace derivar las leyes de determinaciones externas a la voluntad del individuo. En relación a esta cuestión, hay quién ha afirmado que el desacuerdo con Montesquieu gira desde el principio sobre la

---

<sup>45</sup> Ver capítulo VII del presente trabajo.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, págs. 50-3; trad.: págs. 51-4.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, pág. 42; trad.: pág. 43.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, pág. 53; trad.: pág. 55. Debemos recordar aquí la célebre definición contenida en el Capítulo 1º del Título I de *L'esprit des lois* a tenor de la que “en un sentido amplio, las leyes son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas; y, en este sentido, todos los seres tienen sus leyes, la divinidad tiene sus leyes, el mundo material tiene sus leyes, las inteligencias superiores al hombre tienen sus leyes, las bestias tienen sus leyes, el hombre tiene sus leyes” (Montesquieu, 2002: 28).

<sup>49</sup> Durkheim, *op. cit.*, págs. 54-55; trad.: pág. 56.

<sup>50</sup> Sobre la superación en Durkheim de los principios abstractos expresados por la teoría del Derecho natural vid.: Marra, 1986: 113 y 175.

posibilidad de la contingencia más o menos grande que éste asignaba al legislador para reconocer y uniformar las leyes humanas implícitas en la naturaleza de las cosas<sup>51</sup>. Efectivamente, Durkheim, al contrario que Montesquieu, negaba que la sociedad pudiera alejarse de sus caracteres propios, y que el legislador, por su parte, tuviera “*el extraño poder*” de violentarla, de contradecirla con normas que se apartan de su naturaleza<sup>52</sup>. Durkheim argumenta que este equívoco le llevó a distinguir tan radicalmente las leyes y las costumbres sin darse cuenta que “las leyes no difieren por naturaleza de las costumbres sino que, por el contrario, se derivan de estas”<sup>53</sup>. En fin, concluye este apartado de forma más benévola afirmando que aunque la obra de Montesquieu “conserva aún la antigua confusión entre arte y ciencia, esta falta sólo se manifiesta a intervalos”<sup>54</sup>.

Respecto a las cuestiones metodológicas, Durkheim afirma que, aunque no siempre lo practicó, Montesquieu intuyó que era necesario emplear el método experimental e “inauguró un nuevo género de estudios que hoy en día llamamos derecho comparado”<sup>55</sup>. Durkheim critica a Montesquieu por confundir las leyes relativas a causas eficientes, de acuerdo a las cuales las instituciones sociales derivan de la naturaleza de las cosas con las leyes relativas a causas finales que “sólo pueden

---

<sup>51</sup> Durkheim, op. cit. pág. 55; trad.: pág. 56.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, pág. 63; trad.: pág. 65. En este punto debemos referirnos a la evolución del pensamiento durkheimiano sobre esta cuestión. Es importante tener en cuenta que, relegando a un segundo plano el determinismo rígido de las primeras obras –de este ensayo sobre Montesquieu, de *Div. Tr.* o de *Regl. Mét.*– que ligaba estrechamente las instituciones al sustrato sociológico de la sociedad, en sus obras de madurez –por ejemplo, en Durkheim, 1901a– recalca la importancia de la contingencia, la libre creación social, en fin, la conciencia que afirma autónomamente sus valores normativos. El papel del legislador pasa, en la obra de nuestro autor, de la dependencia inicial de los hechos del ambiente, a su subordinación a la reflexión y sensibilidades sociales. Sobre esta cuestión vid.: Marra, 1986: 110-4 y 174-5. En este estudio abordamos esta cuestión, que tiene que ver con el cambio de la visión de nuestro autor sobre la importancia sociológica de la religión, en el marco de nuestro análisis del modelo durkheimiano de explicación de los fenómenos sociales (vid.: epígrafe 4. 2. del capítulo VI).

<sup>53</sup> Durkheim, op. cit. pág. 60; trad.: pág. 62. La argumentación completa basada en la diferenciación entre causa eficiente y causa final y que constituye una crítica feroz al concepto de causalidad de Montesquieu se contiene en: *Ibíd.*, págs. 60-5; trad.: págs. 63-68. Un muy valioso análisis sobre las relaciones entre nexo causal y utilidad en el contexto del estudio del derecho represivo y la solidaridad mecánica se contiene en cfr. Marra, 1986: 17-24.

<sup>54</sup> Durkheim, op. cit. pág. 65; trad.: pág. 68.

<sup>55</sup> *Ibíd.* pág. 67; trad.: pág. 70. Sobre esta cuestión, consultar: Watts Miller, 1993: 693.

existir si son establecidas por la voluntad especial de un legislador”<sup>56</sup>. Además, vinculó este tipo de ambigüedad conceptual a lo que él consideraba ambigüedad fundamental del método de Montesquieu: según Durkheim, Montesquieu empleaba, en lo esencial, el método deductivo y usaba las evidencias empíricas solamente para ilustrar sus conclusiones<sup>57</sup>. Por lo demás, Durkheim critica a Montesquieu por haber olvidado, en sus palabras, “la noción gracias a la que se ha renovado el método de la ciencia social”: la noción del *progreso*<sup>58</sup>.

Además, nuestro autor, basándose en su concepción de las relaciones entre estado, sociedad e individuo en un marco democrático, rechaza la definición de Montesquieu de democracia. Ciertamente, si Montesquieu define los sistemas políticos en función del número de los que gobiernan, Durkheim clasifica éstos en función de la relación entre la conciencia colectiva, por una parte, y la conciencia de los que gobiernan, por otra<sup>59</sup>. Y es que no debemos olvidar que, según señala en el texto de sus lecciones sobre “La física de las costumbres y el Derecho” (1890b) en opinión de Durkheim, el Estado es un conjunto de grupos especiales “cualificados para pensar y actuar en por y para la sociedad”<sup>60</sup>; en fin, el estado es “el verdadero órgano del pensamiento social”<sup>61</sup>. Por ello, el concepto de democracia implica extensión de la conciencia gubernamental junto a la comunicación entre esta conciencia y la masa de individuos que componen la sociedad<sup>62</sup>.

Una vez repasado el análisis durkheimiano de *De l'esprit des lois*, podemos preguntarnos por las razones que impulsaron a Durkheim a escoger, precisamente, a Montesquieu como objeto de estudio de su tesis latina presentándole, además cómo el

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*, pág. 57 y ss; trad.: pág. 59.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, págs. 67-8; trad.: págs. 70-1.

<sup>58</sup> *Vid.*: *Ibíd.*, págs. 73-5; trad.: págs. 76-9.

<sup>59</sup> *Vid.*: las lecciones del curso titulado “Physique Générale du Droit et des Moeurs” impartido entre 1896 y 1900 en la *Faculté des lettres* de Burdeos, repetido en 1904 y, después, en la Sorbona en 1912 (Durkheim, 1890b; reproducido en 2002e).

<sup>60</sup> Durkheim, 2002e: 54; trad.: pág. 50.

<sup>61</sup> *Ibíd.* págs. 55 y 73; trad.: págs. 52 y 78.

<sup>62</sup> *Ibíd.* págs. 75-76; trad.: pág. 82.

primer pensador que había sido capaz de distinguir claramente “las condiciones necesarias para el establecimiento de esta ciencia [la ciencia social]”<sup>63</sup>. Y a la hora de responder a esta pregunta nos parece conveniente tener en cuenta la advertencia general que hacíamos en otro lugar de este trabajo, en el sentido de que los análisis durkheimianos de los autores clásicos – y este sobre Montesquieu, en particular- son criticables como exposición de los autores estudiados, pero valiosísimos como exposición de ideas del propio Durkheim<sup>64</sup>. El único autor que ha tratado de responder a esta cuestión es el norteamericano Robert Alum Jones, quien defiende la sugerente hipótesis de que Durkheim escogió escribir su tesis latina sobre Montesquieu, en primer lugar, por la actitud extremadamente ambivalente de Montesquieu respecto al sólido legado del racionalismo cartesiano de la Ilustración francesa; y, en segundo lugar, porque esto mismo hacía de *De l'esprit des Lois* de Montesquieu la “fragua perfecta” en la que Durkheim podría explorar su propia ambivalencia respecto los méritos respectivos del racionalismo francés y el empirismo alemán, y así crear el instrumento –el método comparativo- que aplicará en *De la Division du Travail Social*<sup>65</sup>.

Para terminar este apartado dedicado a la influencia de Montesquieu vamos a señalar otro tipo de coincidencias o semejanzas que apuntan hacia la influencia que Montesquieu ejerció sobre Durkheim.

En primer lugar, en las lecciones del curso sobre *L'éducation morale* (1925)<sup>66</sup> Durkheim en el contexto de la descripción de los elementos de la moral, se hace eco de Montesquieu cuando define la libertad como “el fruto de la regulación”; como hiciera

---

<sup>63</sup> Durkheim, 2012: 19; trad.: 2001: 20.

<sup>64</sup> En el caso de la interpretación durkheimiana de la obra de Montesquieu, esto mismo es, precisamente lo que ha propuesto Watts Miller (1993a: 693).

<sup>65</sup> Jones, 1994: 1

<sup>66</sup> Este curso fue impartido regularmente por Durkheim entre 1889 y 1912, tanto en Burdeos como en París, aunque las lecciones manuscritas se publican póstumamente en 1925. Puede consultarse más sobre este curso en: Lukes, 1985: 110-9.



el autor girondino<sup>67</sup>, Durkheim afirma que es bajo la acción, mediante la disciplina de las reglas morales que “adquirimos el poder de *nous maitriser et nous regler*”, que es todo lo que de real tiene la libertad<sup>68</sup>. Esta misma concepción de la libertad aparece recogida y desarrollada en otros escritos de Durkheim como en *Educación y Sociología* (1922)<sup>69</sup>, donde, entre otras cosas, propone que “ser libre consiste, no en hacer lo que a uno le place; consiste en gobernarse a si mismo, es la habilidad de actuar racionalmente y cumplir con nuestro deber”<sup>70</sup>. En segundo lugar, Durkheim, como previamente Montesquieu, trató uno de los temas clásicos de filosofía moral y política como es el de los «*corps intermédiaires*» o grupos secundarios de la sociedad, de su origen, naturaleza y funciones. Pero la manera de tratar este tema fue distinta en la medida en que se proponía hacerlo sociológicamente. Durkheim formuló una teoría política con un estado marcadamente intervencionista que se contrarresta mediante la creación de una pluralidad de grupos secundarios. Y es que a medida que una sociedad se vuelve más compleja, la comunicación “moral” entre el estado y los individuos se vuelve cada vez más problemática por lo que son necesarios grupos intermedios a los que se atribuye facultades normativas. Para finalizar, aunque criticaba a Montesquieu por haber sido incapaz de distinguir netamente la “ciencia” (teoría) y el “arte” (práctica), Durkheim aprobaba netamente la concepción de la práctica de Montesquieu que se basaba en la diferenciación normal/ patológico<sup>71</sup>.

---

<sup>67</sup> Cabe recordar aquí que en el Capítulo 3 del Libro XI de *L'esprit des lois* Montesquieu señala que “aunque parezca que en las democracias el pueblo hace lo que quiere, la libertad política no consiste en absoluto en hacer lo que a uno le plazca. En un Estado, es decir, en una sociedad donde existen leyes, la libertad no puede consistir más que en poder hacer lo que debemos desear y a no ser obligados a hacer lo que no debemos desear” (Montesquieu, 2002, II: 45).

<sup>68</sup> Durkheim, 2002f: 43 y 40.

<sup>69</sup> Durkheim impartió, asimismo, un curso sobre la educación intelectual en varias ocasiones entre 1888 y 1911, tanto en Burdeos como en París, por tanto. Para consultar más sobre estos cursos, vid.: Lukes, 1985: 119-21.

<sup>70</sup> Durkheim, 2002g: 18; trad.: 2003: 86.

<sup>71</sup> La dicotomía normal/patológico, que Durkheim formula como regla metodológica en *Les règles* (1895a, Capítulo III: “Reglas relativas a la distinción entre fenómenos normales y patológicos) y, en virtud de la cual, es posible distinguir los fenómenos sociales normales y los patológicos de un tipo social dado en un momento también dado de su evolución, es, en nuestra opinión, uno de los elementos fundamentales que vertebran la propuesta científica durkheimiana. Como observa Lukes (1985: 28), bajo tal dicotomía subyace, nada más y nada menos, la voluntad de nuestro autor de justificar científicamente los juicios de valor. Nos ocuparemos de tal distinción en el capítulo VI del presente trabajo en el marco de nuestra exposición del estructural-funcionalismo durkheimiano (vid.: epígrafe 4. 3.). Además, la retomamos en

## 2. 3. Rousseau

### 2. 3. 1. Introducción

Como hemos ya hemos advertido *supra*, no caben dudas en relación a la influencia que el gran pensador ginebrino, Jean-Jacques Rousseau<sup>72</sup> ejerció sobre Durkheim. Armand Cuvillier subraya la deuda intelectual durkheimiana cuando afirma tajante que Durkheim “era plenamente consciente de haber sido influido por Rousseau, el cual era uno de sus autores favoritos”<sup>73</sup>. Uno de los principales comentaristas de la sociología de Durkheim, como es el norteamericano Talcott Parsons, afirma en esta misma línea que “en el fondo más remoto, los pensadores que más influyeron en él, aunque de diferentes maneras, fueron Descartes y Rousseau”<sup>74</sup>. Sin embargo, Sheldon Wolin va mucho más allá cuando afirma categóricamente que “Durkheim ha sido el medio, digámoslo así, por el que Rousseau ha dejado su marca en la ciencia social moderna”<sup>75</sup>. Aunque, como se verá, reconocemos como decisiva la influencia que ejerció el pensamiento rusioniano sobre el durkheimiano, coincidimos con Steven Lukes<sup>76</sup> en que esta última afirmación de Wolin parece excesiva ya que, aunque existen similitudes y una cierta continuidad en el tratamiento de determinados temas por parte de los dos autores, no es menos cierto que también

---

el capítulo VII, y mostramos su significación en el ámbito del modelo de análisis de la moral que propone Durkheim (ver, especialmente: epígrafe 3. 4. 1.).

<sup>72</sup> Jean-Jacques Rousseau nace en Ginebra en 1712 y fallece en Ermenonville, en la región de Picardía, en 1778. Como se señala en una conocida obra sobre la historia de la filosofía del Derecho, “espíritu complejo y contradictorio, inclinado a la fantasía, agitado por sentimientos y pasiones, pero introvertido y solitario, Rousseau presenta ya muchos de los caracteres que serán propios del Romanticismo. Enamorado de la naturaleza, rebelde frente a los convencionalismos, necesitado de afecto y continuamente desilusionado, siente profundamente el contraste entre el instinto y el sentimiento por un lado, y por otro los deberes a los que el hombre está obligado en la sociedad” (Fassò, 1981, vol. II: 240). Entre los numerosos escritos de Rousseau, destacaremos aquí los que más nos interesan para la realización del presente trabajo como son el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), *Émile, ou de l'éducation* (1762) y *Du Contrat social* (1762). Pueden consultarse más datos biográficos y relativos a la obra de Rousseau en: Fassò, op. cit., vol. II: 239-249.

<sup>73</sup> Citado en: Lukes, 1985: 282-3.

<sup>74</sup> Parsons, 1977: 28.

<sup>75</sup> Wolin, 1960: 372.

<sup>76</sup> Lukes, 1985: 283.

pueden apreciarse divergencias sustanciales que, como veremos a continuación, se reflejan ya en la obra temprana de Durkheim.

Como hemos observado ya, Durkheim abordó en varias ocasiones la obra de los pensadores que, en su opinión, se habían acercado al estudio de la sociedad de forma latente y difusa. Respecto al ginebrino Jean-Jaques Rousseau, aparte de los comentarios críticos que se contienen en determinados escritos de la obra más temprana de Durkheim, destacan los textos sobre *Le Contrat social* (1918b) del ya citado volumen *Montesquieu y Rousseau: precursores de la sociología*<sup>77</sup>, y las notas de cuatro de las lecciones sobre el libro *Émile* (1919) que publicó póstumamente Xavier Léon<sup>78</sup>. Analizamos, a continuación, las relaciones entre los pensamientos de ambos autores tal y como aparecen reflejados en los escritos de Durkheim que acabamos de significar.

Aunque Rousseau aparece en la obra durkheimiana, digámoslo así, “desde el principio”<sup>79</sup>, es objeto de repetidas valoraciones muy negativas por los aspectos individualistas de su pensamiento, sobre todo en los escritos tempranos de Durkheim. Así, por ejemplo, en los apuntes que tomó el filósofo André Lalande en las lecciones del curso de filosofía que Durkheim impartió en el Lycée de Sens durante el curso académico 1883-1884<sup>80</sup>, se sugiere que Durkheim objetaba rotundamente la

---

<sup>77</sup> Reproducido en: Durkheim, 2012; trad.: 2001.

<sup>78</sup> Mientras Jones (1996: 33) afirma que Durkheim impartió el curso sobre *El Contrato social* de Rousseau en Burdeos en algún momento entre 1896 y 1902, Lukes (1985: 279), en cambio, precisa que el manuscrito que, posteriormente, reelaborará con la intención de publicarlo, corresponde al curso impartido durante 1901/1902. Respecto al curso sobre el *Émile*, parece que Durkheim lo impartió en dos ocasiones tras haberse instalado en París en 1902 (Jones, op.cit., pág. 341) y redactó, como de costumbre, un escrito que, “además de ofrecer una interpretación muy valiosa del pensamiento rusioniano sobre la educación (que complementa el análisis de Durkheim sobre *El Contrato Social*)”, revela “cuanto debe la concepción de la naturaleza humana de Durkheim a la de Rousseau” (Lukes, op. cit., pág. 125). Tras la muerte de Durkheim, sus herederos deciden publicar ambos manuscritos en la *Revue de Métaphysique et de Morale* que dirige Xavier Leon. Finalmente las lecciones sobre *El Contrato Social* se publican póstumamente en 1918 y las lecciones sobre el *Émile* en 1919.

<sup>79</sup> Jones, 1996: 331.

<sup>80</sup> Durkheim, 1884. Reproducido en: 2002n.

concepción de la sociedad como entidad artificial, como artificio, de Rousseau<sup>81</sup>. En relación a lo anterior, en otro escrito temprano como es la reseña del primer volumen de la obra *Bau und Leben des Sozialen Körpers* de Albert Schäffle (1885a)<sup>82</sup>, Durkheim alaba la concepción de la riqueza como medio de expresión y comunicación social (es decir, como símbolo) de Schäffle y, a continuación, critica duramente la concepción rousoniana de las relaciones entre el individuo y la sociedad, que presenta al individuo como “ese ser abstracto, nacido para la soledad, y que no renuncia a ella sino muy tarde por medio de una especie de sacrificio voluntario y tras una convención meditada” proponiendo que “todo individuo, por el contrario, ha nacido por la sociedad y en la sociedad”<sup>83</sup>. Durkheim estima que, en tanto en cuanto reivindica la independencia total de la ciencia social mediante la identificación de su propio objeto, la obra de Schäffle constituye un inestimable avance en el progreso de tal ciencia<sup>84</sup> que “ha dado así el golpe de gracia a las doctrinas de Hobbes y Rousseau”<sup>85</sup>. En el ensayo sobre “La filosofía en las universidades alemanas” (1887a<sup>86</sup>) que Durkheim publicará de vuelta de su viaje a Alemania<sup>87</sup>, y en el contexto de un análisis de las concepciones políticas alemanas, también se contiene una referencia crítica al pensamiento de Rousseau al que Durkheim tacha de “individualista”<sup>88</sup>. En otro conocido ensayo sobre

---

<sup>81</sup> Durkheim, 2002n, I: 46.

<sup>82</sup> En: Durkheim, 1975, I: 355-377.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, pág. 359. Durkheim continúa afirmando que “el hombre es libre, dice Rousseau, y en todas partes está encadenado. Si esto es así, existen razones para temer que en cualquier momento rompa sus cadenas. Pero este individualismo salvaje no es parte de la naturaleza. El hombre real, el que es verdaderamente un hombre, es parte integrante de una sociedad que él ama como se ama a sí mismo, porque no puede apartarse de ella sin volverse decadente” (*Ibíd.*, pág.370).

<sup>84</sup> Durkheim lo enfatiza en estos términos: “pero esta obra no es solamente un buen ejercicio para el espíritu. Constituye, además, un avance de la ciencia social, pues reivindica para ella completa independencia. ¡Cosa extraña!” (*Ibíd.*, pág. 373).

<sup>85</sup> Durkheim concluye afirmando que, en contra de Hobbes y Rousseau, “se ha mostrado [se refiere a Schäffle] que la ciencia social tenía un objeto no menos real que el de las ciencias de la vida” (*Ibíd.*, pág. 374).

<sup>86</sup> En Durkheim, 1975, III, págs. 437-486.

<sup>87</sup> Nos ocuparemos *infra*, en este estudio, entre otras cuestiones, del mencionado viaje a Alemania, las visitas de Durkheim a las universidades de Berlín, Marburgo y Leipzig y, por supuesto, de la muy favorable impresión que le causaron, tanto la enseñanza de filosofía en las universidades alemanas, como el estado general de las ciencias sociales (vid.: capítulos III y IV).

<sup>88</sup> En relación a las concepciones políticas alemanas, Durkheim observa que “no se deben juzgar con nuestras ideas francesas. Si el alemán concibe el Estado como poder superior a los individuos, no es por misticismo o servilismo. Es sólo porque el Estado no es para él como para nosotros una enorme

“La ciencia positiva de la moral en Alemania” (1887c<sup>89</sup>) Durkheim critica, entre otros, a los economistas liberales de la escuela de Manchester, de los que comenta que “inconscientemente son discípulos de Rousseau”, porque, como este último “no ven en la relación social más que un acercamiento superficial, determinado por el encuentro de intereses”<sup>90</sup>. En la conferencia inaugural del curso académico que Durkheim pronuncia en Burdeos (1888a)<sup>91</sup> Durkheim ataca duramente la concepción de la sociedad de autores como Hobbes y Rousseau, ya que, según él, se equivocan cuando la conciben como “obra humana, fruto del arte y de la reflexión”<sup>92</sup>. En una reseña sobre *Los Principios de 1789 y la Sociología* de Ferneuil (1890a)<sup>93</sup> Durkheim vuelve a cargar una vez más contra Rousseau por confesar o proclamar que “la sociedad aparece como algo *contra natura*, como una violencia ejercida contra nuestras inclinaciones más básicas” y presentarla como “una máquina de guerra contra los individuos, un residuo de la barbarie que no se mantiene sino por la fuerza de los prejuicios y que está destinada, antes o después, a desaparecer”<sup>94</sup>. En *De la Division du travail social* (1893b) Durkheim critica a Rousseau cuando insiste en que la noción rousoniana de contrato social contradice el principio de la división del trabajo<sup>95</sup>. Y, en fin, en *Les Règles de la méthode sociologique* (1895a) vuelve a criticar, por individualista, la concepción rousoniana de la sociedad argumentando que “no parece que Hobbes y Rousseau hayan reparado lo contradictorio que resulta admitir que el individuo sea el autor de una máquina cuya tarea principal consiste en dominarle y constreñirle; o, por

---

máquina destinada a acercar esa multitud de seres insociables que imaginó Rousseau y en los cuales, desafortunadamente, seguimos creyendo (pues no hemos abandonado sino de palabra *Le Contrat social*)” (Durkheim 1975, III: 465).

<sup>89</sup> En: *Ibid*, I, págs. 267-343.

<sup>90</sup> *Ibid.*, págs. 271-2.

<sup>91</sup> En: Durkheim, 1970: 77-110.

<sup>92</sup> Durkheim critica la idea en base a que “ya sea la obra de todos, como quería Rousseau, o de uno solo, como pensaba Hobbes, habría salido [la sociedad] completamente de nuestro cerebro e imaginación” (*Ibid.*, pág. 79). Más adelante, en el marco de un análisis del pensamiento de Spencer, se pregunta si “el ideal de las sociedades será este individualismo feroz del que partía Rousseau y la política positiva no será aquella de *Le Contrat social*, pero vuelta del revés” (*Ibid.*, pág. 95).

<sup>93</sup> En: *Ibid.*, págs.: 215-25.

<sup>94</sup> *Ibid.*, págs. 221-2.

<sup>95</sup> Durkheim afirma literalmente que “la hipótesis de un contrato social es [...] irreconciliable con el principio de la división del trabajo; cuanto más se tenga en cuenta este último, más claro es que se debe renunciar al postulado de Rousseau” (Durkheim, 2002b, I: 183; trad.: 1987: 238).

lo menos, les ha parecido que, a fin de hacer desaparecer tal contradicción, sería suficiente esconderla a los ojos de aquéllos que son sus víctimas por medio del hábil artificio del pacto social”<sup>96</sup>.

Sin embargo, pareciera que la interpretación durkheimiana de la obra de Rousseau va a sufrir importantes modificaciones que quedan patentes en ambos cursos sobre *Le Contrat social* y *Émile*, y que indican que las ideas de Rousseau comienzan a ser valoradas de forma muy distinta, más positivamente, por Durkheim. El historiador norteamericano R. Alun Jones confirma esta circunstancia cuando señala que algo sucede entre 1893 y 1897 que lleva a Durkheim a estudiar con más profundidad y detenimiento la obra de Rousseau. La hipótesis que propone se basa en la diferenciación de los dos elementos (y sus respectivos vocabularios) que sostienen el realismo social de Durkheim, de modo que “cuando Durkheim quiso hacer hincapié en el «*realismo*» social el lenguaje de Rousseau no le servía para ello; mientras que cuando Durkheim quiso poner de relieve el realismo «*social*», Rousseau le proporcionaba instrumentos conceptuales muy potentes”<sup>97</sup>. En nuestra opinión, se puede afirmar que, -como en el caso de su tesis latina sobre Montesquieu- una vez más, Durkheim utiliza a un clásico de la tradición francesa que presenta una actitud ambivalente respecto al legado del racionalismo cartesiano, para explorar y definir su postura respecto a los relativos méritos y deméritos o, dicho de otro modo, su propia ambivalencia respecto del racionalismo y el empirismo. Sea como fuere, de lo que no cabe dudar es que, como señala Jones, “los escritos que recogen las lecciones sobre *Le Contrat social* y *Émile* constituyen elocuentes testimonios de el profundo interés que la obra de Rousseau despertó en Durkheim”<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> Durkheim, 2002c: 69; trad.: 1988: 178-9.

<sup>97</sup> Jones, 1996: 348. Jones alude aquí a dos ideas distintas sobre las que descansa el realismo social durkheimiano: la primera, consiste en contemplar a la sociedad –o los hechos sociales- como elementos o partes de la naturaleza que están sujetos a leyes ciertas; la segunda, consiste en diferenciar el reino de lo social, afirmando la especificidad de los fenómenos sociales, contemplándolos “como realidades, como fuerzas causales operativas” (Lukes, 1985: 79). Pues bien, según Jones, la doctrina de Rousseau no le era útil a Durkheim para subrayar la primera idea, pero sí para enfatizar la segunda.

<sup>98</sup> Jones, op. cit., pág. 344.

### 2. 3. 2. *Le Contrat Social de Rousseau según Durkheim*<sup>99</sup>.

Con su estudio sobre *Le Contrat Social* de Rousseau Durkheim pretende desentrañar la estructura teórica interna del discurso rusioniano sin atender a consideraciones externas como son el contexto histórico o las condiciones personales del autor. En esta línea, Durkheim avanza a través del pensamiento político de Rousseau para evaluar su alcance teórico. En la misma introducción del análisis Durkheim señala que, ya que el problema fundamental de Rousseau al formular las bases de su análisis es “encontrar una forma de asociación, [...] un *estado civil*, cuyas leyes se superpongan, sin violarlas, a las leyes fundamentales del *estado de naturaleza*”<sup>100</sup>, para comprender la doctrina de Rousseau, es necesario:

a) en primer lugar, determinar en que consiste el estado de la naturaleza. Tal y como el propio Rousseau señala en el *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755), Durkheim afirma que la noción de “*estado de la naturaleza*” es más una construcción psicológica que una verdadera hipótesis histórica<sup>101</sup>. El estado de la naturaleza de Rousseau, a juicio de Durkheim, “no es, como a veces se ha dicho, el estado en que se encuentra el hombre antes de la institución de las sociedades”<sup>102</sup>, porque el hombre natural no es más que “el hombre, hecha abstracción de todo lo que él debe a la vida social, reducido a lo que sería si hubiera vivido siempre aislado”<sup>103</sup>. Rousseau distingue claramente “los elementos sociales de la naturaleza humana y los que

---

<sup>99</sup> Como ya hemos señalado supra, mientras Jones (1996: 33) afirma que Durkheim impartió el curso sobre *El Contrato social* de Rousseau en Burdeos en algún momento entre 1896 y 1902, Lukes (1985: 279), en cambio, precisa que el manuscrito que, posteriormente, reelaborará con la intención de publicarlo, corresponde al curso impartido durante 1901/02. Tras la muerte de Durkheim, sus herederos deciden publicar ambos manuscritos. Finalmente las lecciones sobre *El Contrato Social* se publicarán póstumamente (1918) en la *Revue de Métaphysique et de Morale* que dirige Xavier Leon. En 1953 (1ª edición) los estudios sobre *L'esprit des Lois* de Montesquieu y *Le Contrat social* de Rousseau se reúnen y publican en *Montesquieu y Rousseau, précurseurs de la sociologie* (Durkheim, 2012; trad.: 2001).

<sup>100</sup> Durkheim, 2012: 79; trad.: 2001: 89.

<sup>101</sup> Hay quien ha afirmado que Durkheim rechaza, así, todas las interpretaciones “románticas” de la obra de Rousseau y, especialmente, el carácter romántico de la noción de *estado de la naturaleza* (Jones, 1996: 334).

<sup>102</sup> Durkheim, op. cit., pág. 81; trad.: pág. 89.

<sup>103</sup> *Ibíd.*; trad.: pág. 90.

derivan directamente de la constitución psicológica del individuo”<sup>104</sup>, y a partir de ahí, justifica que la sociedad no es más que la realización de las propiedades características de la naturaleza individual, afirmando que la teoría del estado de la naturaleza está en la base de todo el sistema porque “esta condición primitiva es la *raíz* del estado civil”<sup>105</sup>. Lo que caracteriza al hombre natural es un perfecto equilibrio entre sus necesidades y los recursos de que dispone ya que “está reducido a las solas sensaciones”<sup>106</sup>. Lo que se quiere expresar con lo anterior es que el hombre solamente podría desear lo que se encuentra en su medio físico inmediato, puesto que es lo único que se puede representar. Sus necesidades son, así, muy fáciles de satisfacer. Se realiza una especie de armonía que significa que se tiene todo lo que se desea porque no se desea más que lo que se tiene<sup>107</sup>. Aunque Rousseau rechaza que, en tal condición, el hombre viva en el estado de guerra permanente que describía Hobbes, concluye que de ello no se sigue necesariamente que “sea propenso a unirse por medio de vínculos durables y a formar sociedades propiamente dichas”<sup>108</sup>. Respecto a la moralidad, el estado de la naturaleza es un estado neutro, porque según Rousseau, “la moralidad no ha podido nacer sino con la sociedad”<sup>109</sup>.

b) En segundo lugar, investigar como los hombres fueron llevados a abandonar esa situación. Llega un momento en el que cambian las condiciones a que responde el estado de la naturaleza y se rompe el equilibrio al que aludíamos en el párrafo anterior. Es entonces cuando surgen las sociedades. Explicar la génesis de las sociedades es encontrar esas fuerzas que se oponen a la conservación del estado de la

---

<sup>104</sup> *Ibíd.*

<sup>105</sup> *Ibíd.*, pág. 82; trad.: pág. 91. Concluye de esto que “para juzgar [...] las formas históricas de asociación hay que ver lo que ellas son en relación a esta constitución fundamental, si derivan lógicamente de ella o si la desvirtúan; y para determinar lo que debe reemplazarlas, es en el análisis del hombre natural donde hay que buscar las premisas del razonamiento” (*Ibíd.*, pág. 83; trad.: pág. 91).

<sup>106</sup> *Ibíd.*, pág. 84; trad.: pág. 93.

<sup>107</sup> *Vid.*: *Ibíd.*, pág. 85; trad.: pág. 94-5.

<sup>108</sup> *Ibíd.*, pág. 87; trad.: pág. 96.

<sup>109</sup> *Ibíd.*, pág. 88; trad.: pág. 96. Como apunta nuestro autor, a ese estado neutro Rousseau lo denominó a menudo “estado de inocencia” (*Ibíd.*).



naturaleza<sup>110</sup>. El autor ginebrino, pues, parte de la propia naturaleza humana a la hora de explicar la formación de las sociedades. A juicio de Durkheim, Rousseau mantiene que aunque son causas naturales, exteriores a su constitución, las que poco a poco llevan al hombre a formar sociedades porque “la sociedad no es [...] cosa natural, pues no está lógicamente implicada en la naturaleza del hombre”<sup>111</sup>. Toda sociedad es, pues, “un ser artificial tanto porque el hombre no tiene por naturaleza necesidad de ella, como porque es esencialmente un cuerpo organizado, ya que no hay cuerpos sociales entre los cuerpos naturales”<sup>112</sup>.

c) Examinar las razones por las que la conciliación de esos dos estados, en ciertos aspectos tan contradictorios, es posible. Planteado lo que antecede Durkheim se pregunta si lo anterior significa que dado que la sociedad no está en la naturaleza, hay que concluir que está en contra de ella, que es una corrupción de la naturaleza humana; en otras palabras, “¿hay entre el estado de la naturaleza y la vida en sociedad una antítesis irreducible, o bien es posible alguna conciliación?”<sup>113</sup>. La respuesta de Rousseau es que la conciliación se produce mediante la introducción de la noción del *contrato social* que implica una “refundición con la naturaleza”<sup>114</sup>. A

---

<sup>110</sup> Durkheim afirma que según Rousseau, “una primera extensión de las necesidades físicas determina una ligera tendencia a los agrupamientos. Esos agrupamientos, una vez constituidos, suscitan a su vez inclinaciones sociales. Una vez que se adquiere la costumbre de acercarse, se tiene la necesidad de no vivir solo. [...] Así nacerán ideas nuevas relativas a las relaciones de los hombres entre sí, deberes cívicos, deberes contractuales. [...] A medida que fueron saliendo de la indolencia inicial, que sus facultades resultaron sobreexcitadas por un comercio más activo, su espíritu se abrió a nociones nuevas. [...] Desde el momento en que hubo poderosos y miserables, ricos y pobres, la sociedad recién creada provocó la aparición de un *estado de guerra*. [...] Pero este estado no está en el origen del estado civil, como pensaba Hobbes, sino que, por el contrario, es su efecto” (Ibíd., págs. 90-1; trad.: pág. 100-1).

<sup>111</sup> Ibíd., pág. 93; trad.: pág. 102.

<sup>112</sup> Ibíd., pág. 95; trad.: pág. 105.

<sup>113</sup> Ibíd., pág. 99; trad.: pág. 109.

<sup>114</sup> Ibíd., pág. 103; trad.: pág. 113. Esta refundición supone que el hombre civil, aunque distinto del hombre natural, puede mantener con la sociedad la misma relación que el hombre natural con la naturaleza física. El problema es ahora cómo es esto posible. A juicio de Durkheim, Rousseau considera que esto es posible mediante la creación de una entidad moral nacida de la organización en grupos, que se coloca por encima de todos los individuos y que está fundada en la naturaleza (vid.: Ibíd., págs. 103-5; trad.: págs. 113-5). Sobre el particular, Lukes (1985: 284) considera que Durkheim y Rousseau coinciden en observar una analogía entre la satisfacción de las necesidades orgánicas del hombre a través del equilibrio con el medio natural (en el estado de la naturaleza de Rousseau) y la satisfacción de las necesidades morales mediante el equilibrio con el medio social. Esta interpretación de Rousseau es, sin

consecuencia de este contrato todas las voluntades individuales se diluyen en el seno de la voluntad común, la «*volonté générale*», que es la base misma de la sociedad. Sin embargo, como la voluntad general tiene el carácter impersonal de las fuerzas naturales, el hecho de que haya que obedecerla –su carácter coactivo– no significa una merma de la libertad e igualdad del individuo<sup>115</sup>. Con el paso del estado de la naturaleza al estado civil el orden de hecho se transforma en orden de derecho y, así, se crea la moralidad. Pero la moral no se deriva analíticamente de lo dado. En cambio, para que las relaciones de hecho lleguen a ser morales, se requiere que sean consagradas por una autoridad que no está en los hechos. Es, precisamente, la voluntad general la que opera este nexo sintético<sup>116</sup>. Rousseau coloca al individuo bajo la dependencia de una fuerza general, impersonal, que lo regula y moraliza sin disminuir su libertad, habiendo cambiado sólo la naturaleza de aquello que lo limitaba, la naturaleza física antes, la moral ahora<sup>117</sup>. En lo que respecta al concepto de soberanía Rousseau lo define como “el ejercicio de la voluntad general”<sup>118</sup>. Por su parte, la voluntad general tiene, además de un origen colectivo, un objeto también colectivo. Es decir, la voluntad general “es el producto de voluntades particulares que deliberan sobre una cuestión que concierne al cuerpo de la nación”<sup>119</sup>. El acto por medio del que se manifiesta la voluntad soberana y que tiene por objeto fijar los

---

duda, la que inspira el siguiente párrafo de *Le Suicide* (1897a) en el que Durkheim se refiere a la forma de salir del estado anómico en el que se encuentran las sociedades europeas de su tiempo: “Es preciso que un poder regulador desempeñe para las necesidades morales el mismo papel que el organismo para las necesidades físicas. Es decir, que este poder no puede ser más que moral. Es el despertar de la conciencia lo que ha venido a romper el estado de equilibrio en el que dormitaba el animal; la conciencia solamente puede proporcionar los medios de restablecerlo. [...] Los hombres no consentirían en limitar sus deseos si se creyeran aptos para sobrepasar el límite que les está asignado. Sólo que esta ley de justicia no sabrían dictársela a sí mismos, por las razones que hemos dicho. Deben, pues, recibirla de una autoridad que respeten y delante de la cual se inclinan espontáneamente. La sociedad sola, sea directamente y en su conjunto, sea por medio de uno de sus órganos, está en situación de desempeñar este papel moderador; porque ella es el único poder moral superior al individuo y cuya superioridad acepta éste” (Durkheim, 2002h, II: 101; trad.: 1992:265).

<sup>115</sup> Vid.: Durkheim, 2012: 107-9; trad.: 2001: págs. 116-9. La libertad y la igualdad no solo se encuentran sanas y salvas, sino que tienen algo de más perfecto que en el estado de la naturaleza. En primer lugar porque cuentan con la coacción de las instituciones encargadas de su salvaguarda y, en segundo lugar y, sobre todo, porque asumen un carácter moral.

<sup>116</sup> *Ibíd.* pág. 110; trad.: pág. 121.

<sup>117</sup> *Ibíd.*

<sup>118</sup> *Ibíd.*, pág. 111; trad.: pág. 121.

<sup>119</sup> *Ibíd.*, pág. 111; trad.: pág. 122.

derechos de cada uno es la ley<sup>120</sup>. Rousseau identifica diferentes expresiones de la voluntad general como las leyes políticas, las leyes civiles, las leyes penales y las costumbres los hábitos y la opinión. Llegado a este punto, Durkheim opina que no carece de interés el punto de vista que vincula ley escrita y costumbre difusa, pero, al mismo tiempo critica la importancia que Rousseau atribuye a la figura del legislador<sup>121</sup>. A continuación Durkheim expone el análisis rusioniano de la tipología de gobiernos y el estudio de las condiciones a que responden<sup>122</sup>. Y, en fin, concluye señalando las relaciones entre Rousseau y sus dos predecesores, Hobbes y Montesquieu<sup>123</sup>.

### 2. 3. 3. *Émile* de Rousseau según Durkheim<sup>124</sup>.

Como señala Xavier Léon en las notas que preceden al manuscrito donde se contienen sus apuntes de las lecciones sobre el *Émile*<sup>125</sup> o, lo que es lo mismo, sobre la doctrina pedagógica de Rousseau, Durkheim consideraba que aunque “son interesantes por sí mismas, como un ensayo de pedagogía racional”, además complementaban el análisis sobre *Le Contrat social*<sup>126</sup>. En contra de lo que él mismo había afirmado en su obra temprana, Durkheim consideraba que “no hay nada tan

---

<sup>120</sup> Como la ley expresa la voluntad general, no puede tener objetivo particular, debe emanar de todos y no puede ser injusta. Vid.: *Ibíd.*, pág. 117; trad.: pág. 128.

<sup>121</sup> Vid.: *Ibíd.*, pág. 120; trad.: pág. 131.

<sup>122</sup> Rousseau mantiene que la forma de gobierno depende de las condiciones sociales y explica que la única forma exenta de toda contradicción es la democracia, pues en ésta la voluntad gubernamental está reducida a nada y porque la voluntad general es todopoderosa. Vid.: *Ibíd.*, 124-32; trad.: págs. 137-8.

<sup>123</sup> La conclusión general es que, a pesar de las diferencias, estos pensadores coinciden en afirmar la heterogeneidad de lo social y lo individual y se esfuerzan en fundamentar el ser social desde la naturaleza. *Ibíd.*, págs. 133-5; trad.: págs. 144-6.

<sup>124</sup> Como se ha señalado *supra*, Durkheim impartió el curso sobre *Émile* en dos ocasiones tras haberse instalado en París en 1902 (Jones, 1996: 341) y redactó, como de costumbre, un escrito que, “además de ofrecer una interpretación muy valiosa del pensamiento rusioniano sobre la educación (que complementa el análisis de Durkheim sobre *El Contrato Social*)”, revela “cuanto debe la concepción de la naturaleza humana de Durkheim a la de Rousseau” (Lukes, 1985: 125). Tras la muerte de Durkheim, sus herederos deciden publicar el manuscrito que contiene las cuatro lecciones sobre *Émile*, que, finalmente, se publicará en la *Revue de Métaphysique et de Morale* que dirige Xavier Léon en 1919. Posteriormente, se incluirá en la recopilación de textos contenida en: Durkheim, 1975, III:371-401.

<sup>125</sup> Durkheim, 1919. En: 1975, vol. III: 371-401.

<sup>126</sup> *Ibíd.*, pág. 371.

falso” como esas interpretaciones de las doctrinas de Rousseau que “le han presentado como precursor del individualismo y la anarquía”, apunta Léon<sup>127</sup>.

Si en *Le Contrat social* el objetivo de Rousseau era, como hemos visto, encontrar un estado civil que se ajustara a la naturaleza esencial del individuo, en *Émile*, de forma parecida, Rousseau no se pregunta cual es la educación que conviene a un país dado, en una época dada, sino cual es aquella que se ajusta a la naturaleza esencial del ser humano, afirma Durkheim. Por tanto, según Rousseau, “es preciso hacer abstracción de las modalidades accidentales que no se ajustan a la realidad” descartando “lo accidental, lo variable” y buscando “lo esencial, la roca sobre la que reposa la realidad humana”<sup>128</sup>. Tras mencionar la concepción rusioniana de la bondad natural del niño y la propensión natural del adulto hacia la maldad, Durkheim señala que algunos han atribuido equivocadamente a Rousseau la idea de que “la educación debe reducirse al mínimo”, es decir, de que “el adulto debe mantenerse a distancia del niño”, dejándole hacer<sup>129</sup>. Pero, según Durkheim, nada más lejos de la realidad, si atendemos a que “nadie tiene un sentimiento más vivo del poder y de la necesidad de la educación que Rousseau”<sup>130</sup>. Ciertamente, según el autor ginebrino, la tarea del educador es mucho más importante que *laisser-faire* y consiste precisamente en “poner al niño en armonía con su medio” o, dicho de otro modo, “formar al hombre social” mediante la transformación o desnaturalización del niño natural<sup>131</sup>. Llegado a este punto, se plantea la pregunta de cómo puede el educador alcanzar el objetivo mencionado. Pues bien, según Rousseau, la tarea del educador “no consiste sólo en limitar nuestros deseos, pues si excedieran nuestras posibilidades, parte de nuestras facultades permanecerían ociosas y no desarrollaríamos todo nuestro ser; tampoco consiste en extender nuestras facultades, puesto que si nuestros deseos se ampliasen

---

<sup>127</sup> *Ibíd.*

<sup>128</sup> *Ibíd.*, págs. 372-3.

<sup>129</sup> *Ibíd.*, pág. 374.

<sup>130</sup> *Ibíd.*

<sup>131</sup> *Ibíd.*, pág. 375. Según la interpretación durkheimiana, el niño es débil debido a que sus deseos y facultades no están equilibrados (*Ibíd.*).

en mayor medida, seguiríamos seríamos infelices”<sup>132</sup>. Consiste, en cambio, “en hacer que disminuya la diferencia entre nuestros deseos y nuestras facultades, igualando perfectamente poder y voluntad”<sup>133</sup>. Así es, pues, como debe educarse al niño: siempre respetando su naturaleza y contrarrestando su debilidad. Al final de la primera lección Durkheim se interroga sobre las características que debería adoptar la pedagogía para convertirse en una verdadera ciencia, proponiendo que, si se define la ciencia como “el estudio objetivo de una realidad dada”, que emplea “criterios objetivos” y se constituye en “garantía frente a las impresiones personales”, frente a la subjetividad, está claro que “la educación, para ser normal, debe reproducir un modelo dado en la realidad”<sup>134</sup>. Y, tras rechazar las doctrinas de Montaigne y Rabelais –“rien à étudier”, afirma elocuentemente-, aplaude a Rousseau precisamente por haber sido el primer pensador que ha definido de tal manera el objeto de estudio de la pedagogía científica<sup>135</sup>. Al comienzo de la segunda lección, Durkheim se pregunta qué tipo de enseñanzas sobre la educación podemos obtener del examen de la naturaleza<sup>136</sup>. En el contexto del análisis de la concepción rusioniana de la “educación por la naturaleza” como verdadero “prototipo” de “la educación del hombre”, Durkheim propone que todo educador debe atender a la naturaleza y, al mismo tiempo, “sentar las bases para su replicación a nivel social”<sup>137</sup> porque “el ideal para todo ser”, es decir, “la adaptación al medio” implica “un equilibrio entre necesidades y medios, facultades y deseos” que constituye “el verdadero poder, la verdadera fuerza, condición de la verdadera felicidad”<sup>138</sup>. Durkheim afirma que la naturaleza “nos enseña que hay un número determinado de necesidades fundamentales que se pueden satisfacer simplemente permitiendo que se desarrollen libremente”; hay otro tipo de necesidades, en cambio, que exigen el establecimiento de límites pues “para

---

<sup>132</sup> *Ibíd.*

<sup>133</sup> *Ibíd.*

<sup>134</sup> *Ibíd.* pág. 377. Aunque reconoce el carácter “a priori” de la noción de naturaleza de Rousseau, con todo, Durkheim concede que se trata “sin embargo, de un criterio objetivo” (*Ibíd.*).

<sup>135</sup> *Ibíd.* Jones denomina “realismo educativo” a esta orientación compartida por Durkheim y Rousseau (1996: 330).

<sup>136</sup> Durkheim, *op. cit.*, pág. 378.

<sup>137</sup> Lukes, 1985: 127.

<sup>138</sup> Durkheim, *op. cit.*, pág. 379.

que el ser civil sea natural *-l'être civil soit naturel-* necesita sentir una fuerza moral comparable a las fuerzas físicas, más allá de sí mismo. Este mismo sentimiento (*el yugo de la necesidad*) debe ser inculcado por la educación<sup>139</sup>. Por lo tanto, la naturaleza nos muestra que sólo se puede alcanzar la felicidad mediante el reconocimiento y aceptación de lo que es necesario y, en lo que respecta a la educación, según afirma Durkheim, ello implica que no debemos basar la educación en las órdenes o mandatos dirigidos al niño, pues las órdenes no provienen de la necesidad sino de la voluntad<sup>140</sup>. Para finalizar con este análisis de la interpretación durkheimiana del pensamiento rusioniano contenido en *Émile*, destacaremos que, a pesar de que Durkheim dudaba de que pudieran inculcarse preceptos morales siguiendo el modelo educativo de Rousseau, retuvo para sí su idea de la indispensabilidad de la disciplina, de la moralidad y de la autoridad, junto a la concepción –parecida a la de Kant- del “carácter verdaderamente general e impersonal de la autoridad moral”<sup>141</sup>.

Tras el análisis de los escritos de Durkheim sobre Rousseau y para concluir este apartado, vamos a señalar las características del pensamiento rusioniano que, tras lo expuesto hasta ahora, podemos afirmar Durkheim valoró muy positivamente, y aquellas otras que rechazó. Respecto de las primeras, no cabe duda de la influencia que, sobre Durkheim, ejerció el autor ginebrino con su concepción de la sociedad como entidad moral. Tanto es así que citando a Rousseau de forma aprobatoria escribe que “una sociedad es un ser moral que tiene cualidades propias y distintas de las de los seres particulares que la constituyen, más o menos como los compuestos químicos tienen propiedades que no posee ninguna de las mezclas que los componen”<sup>142</sup>. Y continúa afirmando que “[...] Rousseau tenía un sentimiento muy vivo de la especificidad del reino social: lo concebía claramente como un orden de hechos

---

<sup>139</sup> *Ibíd.*, págs. 378-9.

<sup>140</sup> Además, como la voluntad normalmente ordena en base a la opinión, no puede expresar la realidad tal y como es. Por demás, no se debe moralizar en la escuela, pues “el niño aún no está dotado de razón” (*Ibíd.*, págs. 381-2).

<sup>141</sup> *Ibíd.*, pág. 389.

<sup>142</sup> Durkheim, 2012: 93-94; trad.: 2001: pág. 103.

heterogéneos con relación a los hechos puramente individuales”<sup>143</sup>. Por lo tanto, “para él, la sociedad no es nada si no es un cuerpo unificado y definido distinto de sus partes”<sup>144</sup>. Es en este sentido, el comentarista más conocido de la vida y obra de Durkheim, Steven Lukes, afirma que “el realismo social de Durkheim ya se anticipaba, en parte, en Rousseau”<sup>145</sup>.

Por otra parte, Durkheim y Rousseau comparten la preocupación por contrarrestar la “voluntad particular” del individuo, sus deseos egoístas potencialmente anárquicos, colocándole seguro en el contexto de un grupo y un sistema de normas impersonales y racionalmente justificadas. Esta regulación social de la conducta produce satisfacción desde el momento que proporciona al individuo una estructura externa y justa de orden. Ambos autores consideran que la multiplicación de deseos (el llamado mal del infinito) es perjudicial tanto psicológicamente como socialmente, y el remedio consiste en la internalización (o socialización, dependiendo del punto de vista) de las normas que se aceptan como racionales y justas. Hay, en esta línea, un parecido muy importante entre los conceptos de *voluntad general* y *conciencia colectiva*<sup>146</sup>. Además, las concepciones durkheimianas y rusionianas de la libertad son ciertamente similares.

Aunque Durkheim valoraba la concepción de la sociedad de Rousseau, rechazaba, como hemos visto en relación a su obra temprana, de varias formas el individualismo que está en la base de la doctrina rusioniana<sup>147</sup>. En primer lugar, rechazaba la metodología que implicaba derivar la sociedad directamente del individuo. Rousseau empleaba una metodología que partía de las disposiciones

---

<sup>143</sup> *Ibíd.*, pág. 94; trad.: pág. 104.

<sup>144</sup> *Ibíd.*

<sup>145</sup> Lukes, 1985: 284.

<sup>146</sup> Ciertamente, como ha sido señalado, aunque no cabe duda de que “*la conscience collective* es [...] una derivación de la «voluntad general» de Rousseau”, la aportación crucial de Durkheim respecto a sus predecesores consiste en que quiso “tratar la solidaridad y, con ella, presumiblemente la *conscience collective* no simplemente como entidades dadas, sino como entidades variables” (Parsons, 1977: 30).

<sup>147</sup> Vid.: Morrison, 1995: 127-8, y Lukes, 1985: 285-8.

puramente individuales para explicar la formación de las sociedades y, de esta manera, el individuo de Rousseau se nos presenta como una entidad orgánica y moral completa cuya naturaleza no debe absolutamente nada a la sociedad<sup>148</sup>. En opinión de Durkheim, esta concepción del origen de la sociedad de Rousseau no es satisfactoria porque descansa sobre conceptos filosóficos e idealistas sobre la naturaleza humana, y fracasa a la hora de tratar la sociedad científicamente como realidad independiente. En efecto, nuestro autor considera que Rousseau cae en una contradicción cuando intenta conciliar la idea de la sociedad como ente de razón y la idea de la sociedad como organismo. En su planteamiento no abandona ni el principio individualista que está en la base de su teoría del estado de la naturaleza, ni el principio contrario que está en la base de su concepción orgánica de la sociedad<sup>149</sup>. Rousseau llega a esta contradicción desde el momento en que no es capaz de ver que la sociedad, además de ser superior a los individuos, es una realidad externa respecto a ellos<sup>150</sup>. Además, en base a lo anterior, Durkheim critica el individualismo que sostiene las concepciones roussonianas de obligación, autoridad y soberanía. A juicio de Durkheim, Rousseau no explica sociológicamente el problema de la obligación desde el momento en que, a pesar de que era consciente de que el individuo depende de la sociedad, consideró que la sociedad es un mero instrumento para uso del individuo<sup>151</sup>. Si la sociedad es producto de la voluntad individual difícilmente podrá explicarse sociológicamente la cuestión de la naturaleza obligatoria de la regulación social.

Terminamos subrayando que, como en el caso del uso que hace del pensamiento de Montesquieu y, en consonancia con lo que hemos propuesto en

---

<sup>148</sup> Durkheim afirma que “no parece que Hobbes ni Rousseau se hayan dado cuenta de lo contradictorio que es admitir que el individuo sea el autor de una máquina cuya función principal es su dominación y coerción” (Durkheim, 2002c: 69; trad.: 1988: 178-9). Sobre la cuestión de la crítica durkheimiana del individualismo metodológico de Rousseau, vid.: Morrison, 1995: 121-8, y Lukes, 1985: 285-6.

<sup>149</sup> Vid.: Durkheim, 2012: 96; trad.: 2001: 105-6.

<sup>150</sup> Durkheim afirma literalmente que “sería más lógico decir que si hay algo por encima de los individuos, es que hay algo fuera de ellos” (Ibíd., trad.: pág. 106).

<sup>151</sup> Vid.: Ibíd., pág. 99; trad.: pág. 109. En relación a esta cuestión, Durkheim señala que “si la sociedad ha sido creada por los individuos, si no es más que un instrumento en sus manos, destinado a asegurar su conservación en unas condiciones determinadas, no puede tener más que un objeto individual” (Ibíd., pág. 113; trad.: pág. 123-4).



relación a la influencia que éste ejerció sobre Durkheim, analizó el pensamiento de Rousseau debido, sobre todo, a la actitud extremadamente ambivalente de este último en relación al legado filosófico del racionalismo cartesiano de la Ilustración francesa, lo que hacía de la obra de Rousseau un banco de pruebas perfecto donde Durkheim podía explorar su propia ambivalencia respecto los méritos del pensamiento racionalista francés, en relación a otras tradiciones de pensamiento.

### **3. Filosofía positiva y socialismo: Saint-Simon y Comte.**

#### **3. 1. Introducción.**

Ya advertíamos en otro lugar sobre la peligrosa y poco fértil tendencia a discutir *in abstracto* cuestiones como la de los antecedentes intelectuales del pensamiento durkheimiano, prescindiendo de cualquier análisis de los contextos cultural, social y político, de las relaciones de poder en el ámbito académico y universitario o, en fin, de las redes de conocimiento y de colaboración intelectual y profesional de la época en la que nuestro autor construye su pensamiento. Sin embargo, lo que antecede no es nada conveniente puesto que es indudable, como señala Aron, que el pensamiento y la obra de Durkheim resultarán “profundamente influenciadas por el clima intelectual de la Francia de finales del siglo XIX”<sup>152</sup>. Antes de exponer, entre otras, las líneas maestras del pensamiento durkheimiano, Laurent Mucchielli dedica un capítulo entero a exponer los factores de diversa índole que confluyeron en la Francia de finales de siglo XIX, posibilitando la aparición de la sociología<sup>153</sup>. A propósito de la sociología durkheimiana, este autor recalca muy acertadamente que, debido a que la mayoría de los manuales y ensayos que se utilizan en las facultades de sociología (y en las de Derecho, añadiríamos), de la totalidad de la producción durkheimiana, sólo toman en consideración las 4 monografías del autor, “se ocultan, así, dos realidades esenciales: a) los fundamentos filosóficos que no

---

<sup>152</sup> Aron, 1967: 314.

<sup>153</sup> Mucchielli, 1998: 80-112.

aparecen siempre en el curso de las demostraciones y que son, por tanto, su condición *sine qua non*; b) el conjunto del contexto político, social y universitario en el que se inscriben todas estas obras”<sup>154</sup>. Es por todo ello que antes de acometer a la tarea de esclarecimiento de la cuestión principal, nos ocupamos de esbozar el marco político-social (en sentido muy amplio, incluyendo el universitario y, cómo no, el filosófico) en el que se desarrolla la obra de Durkheim. Con esta orientación, pues, acometemos la tarea que nos ocupa en las páginas que siguen.

### **3. 2. El contexto: positivismo y socialismo.**

#### **3. 2. 1. Durkheim y el positivismo.**

En el marco de un magnífico estudio en el que ubica el nacimiento de la sociología francesa en unos contextos social, cultural y político muy bien delineados, Laurent Mucchielli expone los factores que hicieron posible el alumbramiento de la disciplina, entre los que destaca la evolución de la propia filosofía francesa y, muy especialmente, la influencia del positivismo. A lo largo de un interesante capítulo de la citada obra, el sociólogo francés se interroga sobre los factores que van a determinar las transformaciones del “marco paradigmático precedente” y, en el apartado que dedica a la evolución de la filosofía francesa durante el periodo comprendido entre 1875 y 1890 –periodo de formación del joven Durkheim- subraya y expone -junto con la recepción crítica del evolucionismo de Spencer, el criticismo de Renouvier y el contingencismo de Boutroux-, la enorme influencia que ejerció el positivismo<sup>155</sup>.

---

<sup>154</sup> *Ibíd.*, 155-6.

<sup>155</sup> Vid.: Mucchielli, 1998: 80-112. Sobre esta cuestión, el autor no duda en señalar que el éxito de la III República y el papel de los positivistas republicanos fueron cruciales en el proceso de fundación de la sociología. Por otra parte, en el marco de un análisis de la obra del historiador «*normalien*» Henri Berr, un autor recuerda cual era la atmósfera de la época, señalando que, hacia 1884, “una actitud del espíritu, una doctrina dominaba y dinamizaba el pensamiento francés: el positivismo cientifista procedente de Auguste Comte, y brillantemente representado entonces por dos «faros»: Taine, el ilustre «cacique» de la *Normale*, y Renan, el «clérigo de la ciencia». El comtismo inicial se había impregnado de evolucionismo darwinista-spenceriano, más tarde de sociologismo durkheimiano. En esencia, ¿qué es lo que pretendía? Que comenzara una nueva era; que, en adelante, el método positivista asumiera la dirección del

Aunque en su sentido más estricto se utiliza para designar la doctrina y la escuela fundada por Auguste Comte, el término *positivismo* se usa –y así debe hacerse, en nuestra opinión–, en un sentido más amplio, para designar aquella actitud filosófica o filosofía –compartida por infinidad de pensadores– que, “rechazando toda metafísica, pretende fundamentarse solamente en los hechos «positivos», conocidos exclusivamente por medio de la observación y la experiencia, intentando llegar a un conocimiento no universal, absoluto, sino general, resumiendo, coordinando y sistematizando las leyes descubiertas y formuladas por las distintas ciencias, entre las que se incluyen la ciencia del hombre y de la sociedad, de cuya aplicación a las mismas del método positivo se esperaban los resultados más importantes”<sup>156</sup>. A continuación, exponemos las líneas principales de evolución de la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XIX, para volver a retomar más adelante la cuestión de la definición del «positivismo» y, en consecuencia, el tratamiento de la tan debatida cuestión del positivismo durkheimiano.

En lo que se refiere a la evolución de la filosofía francesa, aspecto crucial a la hora de contextualizar la obra de Durkheim y la cuestión de la influencia que sobre él ejercieron otros autores, se ha señalado que en los tiempos del Segundo Imperio (1852-1870) el campo de la filosofía se encuentra dividido entre los defensores de los espiritualistas y sus adversarios, mayormente positivistas y materialistas. Los primeros, herederos de Victor Cousin, ocupan la Sorbona, el *Collège de France* y la

---

pensamiento humano; como la ciencia tuvo su origen en la religión, que el saber científico sustituya ahora las creencias imaginarias primitivas. La misma filosofía se vuelve caduca por causa de la ciencia, pues ésta última constituye el único instrumento apto para resolver los problemas filosóficos” (Bouvier, 1964: 40).

<sup>156</sup> Fassò, 1981, vol. III: 134. Aunque hay quien ha defendido que el término positivismo debe reservarse solamente para designar la doctrina fundada por Auguste Comte debido, en primer lugar, a que “el propio Comte denominó así a su doctrina” y, en segundo lugar, porque “cualquier otro uso supondría un empobrecimiento del lenguaje” (Simon, 1963: 3), nosotros, hacemos nuestras las ideas maestras de otros autores como en Fassò –a quien acabamos de citar–, Cotterrell o Boudon quienes, como puede observarse, hacen un uso distinto del término.

Academia de ciencias morales y políticas<sup>157</sup>. Littré, Taine y Renan asoman entonces como jefes de la oposición y herederos más destacados del positivismo no religioso. Los discípulos de Auguste Comte (fallecido en 1857) están, en efecto, divididos en dos grupos: unos, conducidos por Pierre Laffitte, son los alumnos ortodoxos del maestro, quienes aplican de forma integral su doctrina, incluidas sus prescripciones religiosas; los otros, que son mucho más conocidos e influyentes, se adhieren solamente a aquellos aspectos estrictamente «científicos» de la filosofía positiva. Esta corriente, que pronto será considerada representativa de verdadero positivismo, es liderada por Littré y Wyrubof y, a partir de su creación en 1867, se reúne en torno a la primera revista positivista (*La Philosophie Positive*)<sup>158</sup>. Esta publicación, por tanto, recoge primero los escritos de los filósofos adversarios del Imperio y, más tarde, durante la III República, los del *establishment*<sup>159</sup>. En efecto, Littré<sup>160</sup>, el futuro senador, es uno de los republicanos más ilustres de su tiempo, próximo a Leon Gambetta y Jules Ferry, las grandes personalidades políticas republicanas quienes, por su parte, también se adhieren a al positivismo<sup>161</sup>.

Pues bien, Durkheim nunca se consideró o habló de sí mismo como positivista sino como racionalista<sup>162</sup>. Pero, a pesar de lo anterior, como veremos, compartía esa

---

<sup>157</sup> Los espiritualistas Elme-Marie Caro, Paul Janet, Charles Levêque, Paul Garnier y sus alumnos se enfrentan tanto al positivismo como al materialismo y, desde una perspectiva más amplia, a los adversarios de la «idea de Dios», a la cual ellos se adhieren plenamente (Mucchielli, 1998: 85).

<sup>158</sup> Petit, 1992: 25. Sobre la evolución del positivismo tras la muerte de Comte, vid.: Simon, 1963: 19-70.

<sup>159</sup> Mucchielli, op. cit., pág. 85. En lo que respecta a las relaciones entre positivismo y al neocriticismo, Mucchielli señala que, a pesar de los puntos en común, “las alianzas, los compromisos y las uniones entre estas dos tendencias”, les separaba “el problema de la extensión del determinismo biológico al ser humano” (Ibíd., pág. 100).

<sup>160</sup> Sobre la filosofía de Émile Littré vid.: Gouhier, 1981.

<sup>161</sup> Refiriéndose a la época en que Durkheim estuvo en la *École Normale Supérieure*, Davy recuerda que “aquellos tiempos eran los del apogeo de Gambetta y las reformas de Jules Ferry”, las cuales “eran objeto de incesantes discusiones [...] en las que Durkheim se volcaba con verdadera pasión” (Davy, 1960: 8).

<sup>162</sup> En *Regl. Mét.* (1895a) Durkheim afirma que, “en realidad, ninguna de las dos apelaciones nos corresponden exactamente; la única que aceptamos es la de *racionalista*. Nuestro principal objetivo es extender el racionalismo científico a la conducta humana, mostrando que considerada en el pasado puede ser reducida a relaciones de causa y efecto, relaciones que se pueden transformar luego en reglas de acción para el futuro por medio de una operación no menos racional que la anterior. Lo que ha sido llamado nuestro positivismo no es más que una consecuencia de ese racionalismo”. En una nota a pie

actitud filosófica que se denomina “positivismo” y, además, reconocía abiertamente la influencia que, sobre él, habían ejercido los padres fundadores de la filosofía positiva –y, por tanto, de la sociología, Saint-Simon y su discípulo, Auguste Comte<sup>163</sup>. Entendido en este sentido, el positivismo durkheimiano que no asume acríticamente los postulados de los primeros positivistas, implica, en primer lugar, “una concepción muy particular de la naturaleza de los fenómenos sociales (datos *objetivos* que esperan ser descubiertos)” y, en segundo lugar, “una concepción muy particular de los medios para conocerlos (por medio de la observación científica objetiva y valorativamente neutra)”<sup>164</sup>. Ciertamente, los postulados metodológicos y desarrollos teóricos subsiguientes del primer Durkheim, condensados en la fórmula de *tratar a los hechos sociales como a cosas*<sup>165</sup>, suelen considerarse netamente positivistas<sup>166</sup>. Dado que nos

---

aclara, a continuación, que a ese racionalismo “no se le debe confundir con la metafísica positivista de Comte y Spencer” (Durkheim, 2002c: 8; trad.: pág. 34). En el mismo sentido, un escrito tardío (1915), en el marco de un análisis de los orígenes de la sociología francesa, Durkheim señala muy significativamente que “somos y seguiremos siendo el país de Descartes: mantenemos la pasión por las ideas distintas. Sin duda, hoy día conocemos cuán simplista resulta un excesivo racionalismo cartesiano; sin embargo, aunque es cierto que percibimos la necesidad de superarlo, es siempre reteniendo el principio fundamental” (en 1975: 117).

<sup>163</sup> A pesar de la tendencia actual a identificar la filosofía positiva exclusivamente con la doctrina de Comte, no podemos olvidar que, en sus lecciones del curso sobre la historia del socialismo que, aunque impartió en 1895-6, fueron publicadas póstumamente en 1928, como veremos, el propio Durkheim presenta a Saint-Simon como verdadero fundador del positivismo y, por tanto, de la sociología, reconociendo, al mismo tiempo, la influencia que este autor ha ejercido sobre su pensamiento.

<sup>164</sup> Cotterrell, 1999: 11.

<sup>165</sup> La de considerar a los hechos sociales como cosas es la primera regla del método durkheimiano. Ver Durkheim, 2002c: 24-36; trad.: 1988: 69-101.

<sup>166</sup> Infinidad de autores han subrayado, aunque con matices, el positivismo de la aproximación durkheimiana. En el contexto de un análisis de la metodología codificada por Durkheim en *Regl. Mét.*, Ramos Torre señala que, habiendo asumido plenamente el “deber ser de la ciencia tal y como lo filosofa el positivismo”, es decir, “la definición positivista de la ciencia en general”, en su construcción de la ciencia sociológica, Durkheim se propone encarar dos problemas principales: “ser un saber de cosas y tener un dominio específico. [...] Si la sociología debe ser un saber de cosas, entonces ha de ser un saber sobre el mundo como sistema de hechos observables que son independientes de la voluntad y la conciencia del observador; y ese saber ha de traducir en conceptos las determinaciones inscritas en las mismas cosas. Así pues, su posibilidad como ciencia depende de la existencia de un mundo de cosas sociales, es decir, en última instancia, de que la sociedad esté también situada en ese continuo que es la naturaleza. [...] Por otro lado, que cada ciencia deba tener un dominio propio significa inmediatamente que el continuo natural se halla desgajado en reinos particulares y específicos, cada uno competencia de una determinada especialidad científica. La especificidad de cada una de éstas viene de las características de su campo de competencias, de los principios particulares que lo organizan” (Ramos Torre, 1999: 17-8). Rodríguez Zuñiga comparte la idea según la que Durkheim “es, ciertamente, positivista, pero lo es en el sentido de que afirma que se puede dar razón de los hechos y que es de éstos de donde hay que partir. [...] el sociólogo trabaja a partir de la afirmación de que los «hechos sociales» pueden ser objeto

ocupamos *infra*, en este mismo trabajo de caracterizar el positivismo durkheimiano<sup>167</sup>, baste en este momento señalar que, aunque en sus primeros trabajos, especialmente en *Regl. Mét.*, efectivamente parece propugnar lo que se podría denominar empirismo sistemático que se basa en una epistemología netamente positivista, ya en ese periodo encontramos elementos que nos obligan a relativizar o, cuando menos, matizar las afirmaciones anteriores. Ciertamente, a pesar de las afirmaciones netamente positivistas contenidas en el escrito metodológico citado, un análisis más atento de la metodología contenida en esta misma monografía, como la práctica real y efectiva del Durkheim investigador social, apuntan a que “este positivismo constituía, en la práctica un aspecto relativamente marginal de su pensamiento”<sup>168</sup>.

Por otra parte, y retomando el tema principal de las influencias intelectuales, además del propio autor que lo reconocía sin ambages, son numerosísimos los autores que han recalcado la influencia que el positivismo y, en especial, Auguste Comte, ejercieron sobre Durkheim, hasta el punto de que, como hemos afirmado en otro lugar de este trabajo, algunos le han considerado “heredero espiritual de Comte”<sup>169</sup>. Retomaremos esta cuestión más adelante, tras analizar, en primer lugar, otro de los

---

de un conocimiento en términos de relaciones de causalidad. El eje de todo ello puede formularse así: en el mundo de la naturaleza y de los objetos que la constituyen existe una entidad llamada sociedad, definida como un conjunto de fenómenos sociales, que puede ser estudiada objetivamente por la ciencia” (Rodríguez Zúñiga, 1978: 17).

<sup>167</sup> Analizamos pormenorizadamente el peculiar positivismo durkheimiano en relación a las ideas antedichas en el capítulo V del presente trabajo (vid.: epígrafe 1.).

<sup>168</sup> Pearce, 1989: 15. Asimismo, Marcel Rafie, en el marco de su análisis del positivismo durkheimiano, muestra que, a pesar de que “no es exagerado hablar de culto a los hechos a propósito de Durkheim”, es fácil demostrar que se pueden distinguir netamente “la sociología que Durkheim desarrolló y aquella que codificó”, e, incluso en lo que se refiere a esta última, el autor estima que la metodología durkheimiana contiene elementos que la separan del positivismo estricto y apunta hacia aquellos que reflejan “más una elaboración teórica que una observación empírica” (Rafie, 1972: 275-6). Nos parece que esta última perspectiva es coherente con las tesis de Boudon, quien afirma que, mientras que, “particularmente en *Les Règles*, Durkheim abraza una concepción positivista «dura» (eliminar lo inobservable, determinar las relaciones entre observables)”, en la práctica lo abandona –por impracticable, precisamente– y adopta lo que denomina un positivismo «débil» (Boudon, 1977: 285-6). Exponemos nuestro análisis del positivismo durkheimiano en el epígrafe 2 del capítulo V de este trabajo.

<sup>169</sup> Parsons, 1968: 390.

elementos configuradores del pensamiento durkheimiano: la cuestión social, y en relación con ella, el socialismo.

### 3. 2. 2. Durkheim y el socialismo.

Además del positivismo, hay otro aspecto inseparable del pensamiento de Durkheim -o, dicho de otro modo, una preocupación fundamental- que le acompañará durante todo su recorrido intelectual y que le vincula especialmente a Saint-Simon: el estudio de la "*question sociale*" y, vinculado a lo anterior, del socialismo. Ciertamente, al igual que sucede con los principios revolucionarios de 1789<sup>170</sup>, Durkheim se interesa por el socialismo, pero no lo contempla como resultado de la especulación subjetiva de un teórico, sino como hecho social vinculado a la naturaleza particular de las sociedades modernas y como expresión de aspectos fundamentales de las mismas. De esta forma Durkheim entiende que la sociología científica debe estudiar la «cuestión social» mediante el análisis de la emergencia histórica de las soluciones propuestas (socialistas, liberales, comunistas, etc.). Como señala R. Aron, sobre estas bases la sociología durkheimiana pretende erigirse en el conocimiento posibilitador de la solución científica de la «cuestión social»<sup>171</sup>.

Para entender la influencia que, sobre nuestro autor, ejerció este último aspecto del pensamiento sansimoniano, es indispensable, reparar en el contexto político-social en el que se enmarca su producción intelectual, puesto que, como hemos señalado ya, tanto por los importantes procesos de cambio social y los conflictos que se estaban sucediendo en la sociedad francesa de su época, como por su propia forma de entender la sociología y la función social del sociólogo, nuestro autor no podía dejar de interesarse por las crisis que veía en torno a sí, y muy especialmente por las crisis sociales y políticas, por la «cuestión social». Sin embargo, como nuestro objetivo no es acometer una tarea de exhaustiva y rigurosa reconstrucción histórica sino la

---

<sup>170</sup> Vid.: Durkheim 1890a.

<sup>171</sup> Vid.: Aron, 1967: 373-4.

aproximación a la cuestión de la influencia ejercida, en este caso, por Saint-Simon y Comte, mediante la contextualización del pensamiento de Durkheim, para poder, así, comprender en su justa medida, las razones de tales afinidades intelectuales o doctrinales, nos parece crucial reparar en aquellos eventos sociales y “conmociones políticas”<sup>172</sup> que definen el clima político-social de finales del siglo XIX.

En esta línea que apuntamos, es muy significativo que en 1879, el mismo año en que Durkheim ingresa en la *École Normale Supérieure*, presenciará la instauración de la IIIª República dirigida por el reformador republicano Jules Ferry<sup>173</sup>. Este, “tras haber restablecido la libertad de prensa, la libertad de reunión y la elección de los alcaldes”, entre otras cosas, planifica “la laicización del Estado y de la vida social”<sup>174</sup>. Ese mismo año reaparece el movimiento obrero francés, que celebra el Congreso obrero socialista de Francia donde se creará *La Fédération du Parti des Travailleurs de*

---

<sup>172</sup> Un especialista en historia de la sociología francesa utiliza la expresión *bouleversements politiques* que hemos hecho nuestra, traducida como “conmociones políticas”, para aludir a las perturbaciones profundas o cambios radicales que se observan en el ámbito de la política de la época (Mucchielli, 1998: 101). Es muy significativo que Mucchielli comienza el epígrafe que dedica a la exposición del contexto político en el que se produce el cambio de los paradigmas anteriores y, consiguientemente, el nacimiento de la sociología, señalando que aunque “el final del siglo XIX ha recibido en los manuales de historia la extraña denominación de « Belle Époque » [...] esta imagen construida *a posteriori* falsea completamente la realidad de este fin de siglo donde los progresos técnicos vienen acompañados de una profunda angustia frente a la desaparición de las referencias tradicionales” (Ibíd.).

<sup>173</sup> Existen multitud de estudios sobre la IIIª República entre los que destacamos los de Seignobos (1921); Mayeur, (1973), y Reberioux (1975). Nos parece especialmente significativa la exposición del marco social del pensamiento durkheimiano que ofrece Ramos Torre, en la que señala que “sólo tomando en consideración sus orígenes se puede comprender la especial trama del drama socio-político que se representa durante la III República. Había nacido en una coyuntura caracterizada, por un lado, por el doble trauma de la derrota del Imperio en Sedán frente a Alemania y la Guerra Civil que sigue a la proclamación de la Comuna de París y, por otro, por la incapacidad de las clases sociales dominantes (aristocracia y alta burguesía) para superar sus rencillas –que enfrentaban a legitimistas borbónicos, orleanistas y bonapartistas- y establecer una forma de Estado acorde con sus intereses y tradiciones. Fruto de este desacuerdo es el acontecimiento sorprendente de una asamblea dominada por monárquicos y bonapartistas que vota el establecimiento de la República. Surge de aquí una característica crucial: el nuevo régimen nace como una solución de compromiso y, en el designio de sus creadores, provisional. Derrota y humillación frente al enemigo nacional, terror ante la *barbarie roja*, sensación de precariedad del régimen republicano: he aquí los núcleos temáticos del drama político que vive Durkheim” (Ramos Torre, 1999: 4-5). Se cuenta una anécdota bien significativa a la hora de caracterizar el periodo que analizamos: después de las reformas de Jules Ferry, en las escuelas se alentaba a los niños a colorear Alsacia y Lorena en negro sobre el mapa de Francia. Pareciera, así, que esta generación fue educada bajo la idea de vengar la afrenta de 1870, derrotando a los alemanes allí donde fuera posible.

<sup>174</sup> Mucchielli, op. cit., pág. 102.



*France*; y donde, con Jules Guesde como figura principal, se aprobará la adhesión al colectivismo<sup>175</sup>. Un año más tarde, en 1880, se aprueba la tan comentada ley de amnistía para los «*communards*» que permitirá, entre otras cosas, la excarcelación de los que permanecen en prisión y el regreso a Francia de los comuneros deportados. En 1984, y tras el restablecimiento de las libertades públicas, se reconoce nuevamente la libertad para crear y afiliarse libremente a los sindicatos obreros. A partir de aquí, el socialismo adquiere cada vez un lugar más destacado en la vida política francesa, de modo que “en seis años, entre 1889 y 1895, el socialismo va a irrumpir en la escena nacional [francesa, se entiende]” de tal modo que “de simple ideología, de esperanza mesiánica, pasa a convertirse en una fuerza política y social y esta transformación cualitativa aparece menos como el resultado de esfuerzos anteriores que como vinculada a condiciones nuevas”<sup>176</sup>.

Atendiendo al contexto socio-económico del pensamiento durkheimiano, y sin pretender ofrecer un análisis exhaustivo del desarrollo del capitalismo en la Francia de la época, es correcto afirmar que “en el periodo que nos ocupa se sientan las bases del capitalismo francés moderno del siglo XX”<sup>177</sup>. Tras años de severas dificultades y

---

<sup>175</sup> Ramos Torre, op. cit. pág. 9. Como señala este autor, el avance en el proceso de reorganización de la clase obrera se plasma en la irrupción de potentes sindicatos y partidos de clase. En lo que se refiere a las organizaciones políticas socialistas, tras haber sufrido en los primeros años las consecuencias de la derrota de la Comuna, “pronto comienza una reorganización que se materializa en la aparición de múltiples partidos que, al principio, se muestran incapaces de aunar esfuerzos. Pero los sorprendentes éxitos electorales de 1893 y 1896 proporcionan a esos movimientos conciencia de su poder y hacen que converjan hacia una unidad de acción que se plasma tanto en el Parlamento como en los gobiernos municipales. [...] En 1905 el socialismo francés se unifica y surge el gran partido socialista: Sección Française de l’Internationale Ouvrière (SFIO). Esto supone un importante cambio en el panorama político. Se trata de un partido de masas que compite con éxito con la izquierda republicana (radicales, pero sobre todo radical-socialistas) y a la vez promueve la unidad de acción en los grandes temas que enfrentan a ese bloque con la derecha conservadora. Significa además un cambio ideológico fundamental en la historia del socialismo francés: el marxismo se erige en ideología definitoria oficial del partido. Por lo demás, se trata de un partido con un enorme poder de atracción sobre cualificados cuadros intelectuales y con figuras políticas de envergadura nacional como Jean Jaurès. [...] No basta ya el reformismo político radical, el anticlericalismo, sino que se precisa abrir a la acción política el nuevo campo de la reforma económico-social. El Estado no debe ser sólo garante de la unidad moral de la nación u organizador del entramado institucional que asegure la libertad de la sociedad civil, sino que ha de convertirse en Estado interventor y reformador del mundo económico” (Ibíd., pág. 9-10).

<sup>176</sup> Rebérioux, 1974: 160.

<sup>177</sup> Ramos Torre, op. cit. pág. 8.

estancamiento económico en la década de los 80<sup>178</sup>, se inicia una etapa de reconversión industrial que empezará a dar sus frutos a partir de 1896 y que desencadenará una serie de cambios que comportarán un protagonismo inédito de la industria<sup>179</sup>.

Estimamos que, tras esta breve exposición de los contextos filosófico y socio-político en los que surge y consolida la producción científica durkheimiana, -y en la que recibe diversas influencias, diríamos- estamos ya en condiciones de comprender la significación de la tarea de reconstrucción (intelectual, moral y socio-económica) que se asigna a los intelectuales de la época. Como afirma un autor, “ellos [los intelectuales] serán los definidores de la situación y de los grandes objetivos que hay que alcanzar. [...] la labor de Durkheim es ejemplar en este sentido”<sup>180</sup>. De hecho, y como veremos en capítulos posteriores, dejando atrás a las doctrinas que competían con la suya, será precisamente Durkheim -y su escuela- “quien maximizará los beneficios del contexto institucional, filosófico y político”, y conseguirá “convertirse en la encarnación de la sociología en Francia, haciendo de ésta una disciplina universitaria de primer orden y una fuente decisiva de la renovación del panorama intelectual de primera mitad del siglo XX”<sup>181</sup>.

---

<sup>178</sup> Mucchieli, en el marco de su análisis de las transformaciones que se producen en Francia a finales del siglo XIX, señala que “desde comienzos de la década de 1880, al mismo tiempo que se produce el abandono del medio rural, Francia está inmersa en un ciclo de depresión económica que afecta de lleno a la pequeña burguesía urbana, a los obreros y a los viticultores que hacen frente a la filoxera. En 1885, Francia cuenta ya trescientos mil parados, de los que el 20% son obreros del sector de la siderurgia. Las huelgas se endurecen. Aquella famosa de Decazeville de 1886 contempla por primera vez derramarse la sangre” (Mucchieli, op. cit., pág. 102). Otro autor concreta algunos datos de la época: “en 1880 se dan 190 huelgas y 110.000 huelguistas; en 1906, 1.309 huelgas y 440.000 huelguistas, lo que supone una huelga por cada 16 obreros industriales [...]. También crece su duración, su eficacia (en el periodo 1871-1913 un 56% de las huelgas tiene éxito en sus reivindicaciones) y los desórdenes aumentan en las calles” (Ramos Torre, op. cit., págs. 8-9).

<sup>179</sup> En relación a este tema un autor expone que los cambios consisten fundamentalmente en que “se aplica nueva tecnología, se comienza a utilizar nuevas fuentes energéticas (sustitución del vapor por la electricidad), se crean los sectores industriales más dinámicos en los años posteriores (química, metalurgia, automóvil, caucho), se llega a una mayor concentración del trabajo (creación de las grandes fábricas modernas) y, con ello, al logro de una mayor productividad y la introducción de la organización científica del trabajo, siguiendo el modelo americano” (Ibíd., pág. 8).

<sup>180</sup> Ibíd., pág. 10.

<sup>181</sup> Mucchieli, op. cit., págs. 112 y 206.

Finalizamos este epígrafe reiterando nuestra orientación metodológica en el sentido de que nuestro análisis de los antecedentes intelectuales del pensamiento de Durkheim no tiene como objeto exponer aquellas doctrinas, sino esclarecer los propios fundamentos de la orientación durkheimiana. En el caso de las doctrinas de Saint-Simon y Comte, además, estamos convencidos de que los escritos en los que Durkheim interpreta a estos autores son más valiosos como reflejo del propio pensamiento durkheimiano que como exposición de las ideas de aquellos autores. Como afirmaremos *infra*, son numerosísimos los autores que en sus escritos han subrayado la influencia que el positivismo y, en especial, Auguste Comte y Saint-Simon, ejercieron sobre Durkheim. Revisaremos, a continuación, la validez de tales afirmaciones atendiendo, en primer lugar, a lo que el mismo Durkheim expresó en sus escritos<sup>182</sup> y, solamente en segundo lugar, lo que han propuesto en relación a esta cuestión los comentaristas de la obra de nuestro autor.

### 3. 3. Saint-Simon.

#### 3. 3. 1 Saint-Simon y los orígenes de la Sociología.

Durante el siglo XIX, la obra de Claude-Henri de Saint-Simon<sup>183</sup> fue considerada sobre todo una obra política representativa del denominado socialismo utópico que se orientaba hacia la práctica y, en consecuencia, una construcción

---

<sup>182</sup> Aunque, en principio, pudiera parecer que esta última afirmación es innecesaria, por lo obvio que resulta que, para comprender los temas relacionados con nuestro autor, es imprescindible, como primer paso, atender a lo que él mismo expresó -y a cómo lo expresó-, no lo es tanto desde el momento en que se observa una tendencia entre los comentaristas de Durkheim a interpretar su pensamiento sin tomar en consideración el conjunto de la vasta (monumental, diríamos) obra durkheimiana e, incluso, tomando como referencia, no tanto lo que expresó en sus escritos, sino lo que otros han manifestado sobre él.

<sup>183</sup> Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, nació en París en 1760 y murió en su ciudad natal en 1825. Saint-Simon suele ser considerado primer teórico de la sociedad industrial, fundador del socialismo francés o, incluso, del Socialismo en general. Entre las numerosas obras que publicó, caben destacar *Memoire sur la science de l'homme* (1813) y *Nouveau christianisme* (1825). Además, fundó la revista *L'Industrie*. Después de la muerte de Saint-Simon sus discípulos, convencidos de que habían recibido unas enseñanzas capaces de resolver los problemas de su época, se agruparon para fundar una escuela y, más tarde, una religión con el propósito de difundir el mensaje político de su maestro. Algunos años más tarde, Karl Marx afirmaría en *El capital* que Saint-Simon había sido durante sus últimos años "el portavoz de las clases trabajadoras" (citado en: Ansart, 1972:7).

intelectual profundamente comprometida los conflictos sociales. Esta interpretación decimonónica no dejaba de ser muy limitada ya que “destacaba únicamente las conclusiones prácticas de una obra considerable, sin detenerse en las investigaciones teóricas que constituían su fundamento”<sup>184</sup>.

Además de en diversos escritos –y de distinta naturaleza- sobre los orígenes de la sociología, Durkheim se ocupó del pensamiento de Saint-Simon y el *Sansimonismo* en los cursos sobre el socialismo que impartió en Burdeos en 1895-1896 y otros escritos sobre el socialismo, que analizamos y exponemos a continuación.

Respecto a los primeros, entendemos que, en el marco de su ininterrumpida reflexión sobre los orígenes de las ciencias sociales, Émile Durkheim fue el primero en ofrecer una nueva interpretación de Saint-Simon que subrayaba la enorme importancia de su pensamiento en el proceso de fundación de aquéllas. Tanto es así que, en la mayoría de sus diversos análisis sobre el alumbramiento de la sociología, Durkheim atribuye la paternidad de la nueva disciplina científica a Saint-Simon aunque, como veremos, resalta el crucial papel de Comte con más o menos intensidad dependiendo de los distintos escritos<sup>185</sup>. Ciertamente, si en su famosa *Leçon d'ouverture* del Curso de Ciencia Social en Burdeos (1888a), simplemente afirma que fue Auguste Comte quien ofreció a la ciencia social una realidad concreta que conocer siendo el primero “en fundar, esta vez sobre bases definitivas, la sociología”<sup>186</sup>, posteriormente

---

<sup>184</sup> Ansart, 1972: 7. Un siglo después, el italiano Fassò caracteriza -erróneamente en nuestra opinión y, como explicaremos, seguro que también en la de Durkheim- a Saint-Simon como “uno de los socialistas «utópicos», aunque [...] se encuentra más próximo al iluminismo del siglo XVIII que al verdadero y auténtico positivismo” (Fassò, 1981, vol. III: 134).

<sup>185</sup> Hay quién ha afirmado, erróneamente en nuestra opinión, que Durkheim “dedicó sus esfuerzos de forma particular a discutir la opinión generalmente aceptada que atribuía a Auguste Comte la fundación de la sociología, y a demostrar que sería mucho más exacto atribuir esta paternidad a Saint-Simon. Antes de pasar a las formulaciones del curso de filosofía positiva, habría que buscar las premisas del espíritu sociológico en el pensamiento de Saint-Simon” (Ansart, 1972: 8). Aunque, como explicaremos, Durkheim afirmaba que Saint-Simon fue el primero que formuló los principios de la nueva ciencia social, consideraba a Comte su verdadero *maître* por haberlos desarrollado y aplicado en la práctica.

<sup>186</sup> Durkheim, 1970: 86. Durkheim afirma literalmente que “como Auguste Comte estuvo al corriente de todas las ciencias positivas, de su método y resultados, se encontró en condiciones de fundar, esta vez sobre bases definitivas, la sociología” (Ibíd.) y concluye “no es sin razón que la tradición vincula el nacimiento de la sociología con Auguste Comte” (Ibíd., pág. 88).

presenta a Saint-Simon como el verdadero fundador del positivismo<sup>187</sup> y, por tanto, de la sociología. En efecto, será en sus lecciones sobre el socialismo -impartidas durante el curso 1895-6 y publicadas póstumamente (1928)-, que Durkheim modifica o, cuando menos, completa su postura inicial respecto a los orígenes de la sociología y afirma, por primera vez, que es a Saint-Simon a “quien hay que atribuir en justicia el honor que comúnmente se atribuye a Comte”<sup>188</sup>. En la misma línea, en un artículo posterior (1900a) publicado en la *Revue bleue*, atribuye a Saint-Simon la paternidad de la sociología señalando, además, que “en cierto sentido, se puede decir que todas las ideas fundamentales de la sociología comtiana se encuentran ya en Saint-Simon”, aunque señala que es mérito de Comte “que el gran proyecto, concebido por Saint-Simon, comience a convertirse en realidad”<sup>189</sup>. Durkheim no duda en afirmar que aunque es verdad que “para comprender bien a Comte, es necesario remontarse a Saint-Simon”, con todo “a pesar de lo que Comte debe a su maestro, [este último] es para nosotros el maestro por excelencia”<sup>190</sup>. Por tanto, el mérito de Comte radicaría en haber sido quien ha desarrollado y sistematizado el pensamiento sansimoniano. En un artículo titulado “Sociología y ciencias sociales” (1909b), que se contiene en la obra colectiva *El método en las ciencias*, tras señalar que “el término sociología lo creó Auguste Comte para designar la ciencia de las sociedades”, subraya, sobre todo, los méritos de Comte afirmando que “es a principios del siglo XIX, con Saint-Simon en

---

<sup>187</sup> No cabe duda de que Durkheim destaca y valora el positivismo sansimoniano. Ya nos hemos referido *supra* a que en algunos de sus escritos Durkheim incluso considera a Saint-Simon verdadero fundador del positivismo. Durkheim apunta que, a juicio de Saint-Simon, la nueva ciencia sociológica es una ciencia positiva que describe hechos y se basa en la observación exactamente igual que las ciencias naturales (Durkheim, 1970: 117). Durkheim abunda en este tema diciendo que el método de la sociología según Saint-Simon será esencialmente histórico a fin de descubrir el sentido de la evolución de la humanidad (Ibíd.). En opinión de Durkheim, cabe recordar que Saint-Simon considera que existe una ley que determina la evolución social como “la ley de la gravitación domina el mundo físico-químico”. No es otra que la ley del progreso humano. El objetivo de la fisiología social es, precisamente, llegar a formular esta ley (Ibíd., págs. 116 y 117).

<sup>188</sup> Durkheim, 2002a: 74; trad.: 1982a: 195.

<sup>189</sup> Durkheim, 1970: 118. Respecto a Saint-Simon, Durkheim le rinde homenaje por haber sido el primero en formular las condiciones de existencia de la ciencia social con afirmaciones como que “espíritu creador y aventurero, deseoso de emplear sus facultades de inventiva y el ardor de su genio para una gran obra, Saint-Simon fue naturalmente seducido por esta idea de descubrir, como un nuevo Cristóbal Colón, un mundo todavía desconocido y conquistarlo para la ciencia” (Ibíd. pág. 115-6).

<sup>190</sup> Ibíd., pág. 120.

primer lugar, y sobre todo con Auguste Comte, su discípulo, que se alumbra definitivamente una nueva concepción”<sup>191</sup>. En un escrito posterior titulado “La sociología” (1915)<sup>192</sup>, nuestro autor insiste una vez más en que Saint-Simon es el primero en formular el programa de la ciencia social “aunque no intentará ejecutarlo”, siendo “sólo con Auguste Comte que el gran proyecto concebido por Saint-Simon comienza a hacerse realidad”. En fin, nuestro autor insiste en que “en cierto sentido, se puede decir que todas las ideas fundamentales de la sociología comtiana se encontraban ya en Saint-Simon, y Comte las ha tomado prestadas de su maestro”<sup>193</sup>.

En estos escritos, Durkheim destaca como aportación decisiva de Saint-Simon su *realismo social*<sup>194</sup>, con su concepción de la especificidad de los hechos sociales (y su corolario, la irreductibilidad de la sociología y sus leyes) y el determinismo causal, afirmando que Saint-Simon fue el primero en declarar que “las sociedades humanas son realidades ciertamente diferentes de aquellas que se encuentran en el resto de la naturaleza, pero sometidas al mismo determinismo”<sup>195</sup>. Siguiendo a Durkheim, puede

---

<sup>191</sup> *Ibid.*, págs. 137 y 140. A partir de aquí, Durkheim alaba a Comte por establecer los dos principios fundamentales de la sociología y, sobre todo, por haber sido el primero que intenta aplicarlos en la práctica (pág. 145). Los principios de la sociología a que se refiere son, por un lado, el principio *déterministe*, aquel en virtud del cual los hechos sociales que son objeto de la sociología –al igual que los que estudian otras ciencias– están unidos en virtud de ciertas relaciones necesarias (pág. 140) y, por otro, el principio de explicación de lo social por lo social, en virtud del cual, “este amplio conjunto de cosas que existen sólo porque existen asociaciones humanas” sólo puede ser explicado atendiendo “a la naturaleza, no de los individuos, sino de las sociedades” (pág. 145).

<sup>192</sup> Voz escrita para la «Exposición universal e internacional de San Francisco». En: 1975, I, págs. 109-118.

<sup>193</sup> *Ibid.*, pág. 110.

<sup>194</sup> Esta es una expresión muy utilizada por los adversarios de Durkheim y que, como vimos en el apartado relativo a Rousseau, alude a dos ideas distintas sobre las que descansa la doctrina durkheimiana: la primera, consiste en contemplar a la sociedad –o los hechos sociales– como elementos o partes de la naturaleza que están sujetos a leyes ciertas; la segunda, consiste en diferenciar el reino de lo social, afirmando la especificidad de los fenómenos sociales, contemplándolos “como realidades, como fuerzas causales operativas” (Lukes, 1985: 79). En una reseña sobre la “Organización y vida del cuerpo social según Schäßle” publicada en la *Revue philosophique* (1885a) el propio Durkheim califica como netamente realista al autor porque, según él, “la sociedad no es una simple colección de individuos, sino un ser que precedió a éstos de los que hoy se compone y que les sobrevivirá, que actúa sobre ellos mientras que ellos no actúan sobre la sociedad, que tiene su vida, su conciencia, sus intereses y su destino (1975, I: 355).

<sup>195</sup> Durkheim, 1975, I: 110. Citando párrafos del Tomo X (*Physiologie sociale*) de las *Obras completas de Saint-Simon*, Durkheim señala que “para Saint-Simon la sociedad no es sólo «una simple aglomeración de seres vivos cuyas acciones no tienen otra causa que la arbitrariedad de las voluntades individuales»; en cambio, es «un verdadero ser cuya existencia es más o menos vigorosa o frágil en función de que sus

afirmarse, por tanto, que Saint-Simon formuló los principios epistemológicos fundamentales que posibilitarán la aparición de la nueva ciencia social, como son el principio de unidad y racionalidad de los fenómenos del mundo<sup>196</sup>. Este principio del realismo epistemológico es fundamental en el pensamiento durkheimiano ya que, como apunta Ramos Torre, “su posibilidad como ciencia [de la sociología] depende de la existencia de un mundo de cosas sociales, es decir, en última instancia, de que la sociedad esté también situada en ese continuo que es la naturaleza<sup>197</sup>”. A juicio de Durkheim, en este realismo social sansimoniano radicaba la grandeza de su obra, ya que posibilitaba la constitución de la nueva ciencia social que Saint-Simon denominaría «*physiologie sociale*» desde el momento en que implicaba necesariamente

---

órganos cumplan más o menos regularmente las funciones que se les han confiado» (Durkheim, 1970: 116).

<sup>196</sup> Saint-Simon propone designar con el término de "fiscismo" a la concepción unitaria del mundo que pretende integrar en un mismo "sistema del mundo" la física de los cuerpos brutos y la física de los cuerpos organizados. Durkheim expone los principios filosóficos sansimonianos en multitud de escritos: ver, por ejemplo, las lecciones sobre "El Socialismo" en las que reivindica que "las ciencias humanas han de ser construidas a imitación de las demás ciencias naturales, ya que el hombre es sólo una parte de la naturaleza. En el mundo no hay dos mundos: uno que se derive de la observación científica y otro que escape a ella; el universo es uno y uno también el método que ha de servirnos para explorarlo en todas sus partes [...]. Puesto que se ha demostrado que el método positivo es el único que permite conocer el mundo inorgánico, se deduce de ello que es también el único que conviene al mundo humano" (Durkheim, 2002a: 70; trad.: 1982a: 189). En su tesis latina sobre Montesquieu Durkheim ya afirmaba que "interpretar las cosas no es nada distinto de disponer las ideas que tenemos de ellas según un orden determinado que debe ser el mismo que el de las cosas, lo cual supone que este orden existe en las cosas mismas" (Durkheim, 2012: 26; trad.: 2001: 27). En el artículo sobre "La Sociología en Francia en el siglo XIX" (1900a), en el marco del análisis de los precursores y fundadores de la sociología, Durkheim escribe que todas las doctrinas precedentes [las de Rousseau, Montesquieu, Saint-Simon, Comte y Spinas] proceden del mismo pensamiento: que los fenómenos sociales son naturales, es decir, racionales, exactamente igual que el resto de fenómenos del universo; lo anterior quiere decir simplemente que están vinculados los unos a los otros según relaciones definidas, denominadas leyes" (1970: 130). En Educ. Mor. (1925) en el que Durkheim afirma: "el universo es uno. La actividad moral tiene por fin propios seres, sin duda superiores al individuo, pero empíricos, naturales, en razón de de un título idéntico al de los minerales o los seres vivos: son las sociedades. Las sociedades forman parte de la naturaleza, no son más que un compartimiento separado, especial, de una forma especialmente complicada" (Durkheim, 2002f: 162). En relación a la racionalidad, después de afirmar que "no hay nada en la realidad que podamos considerar como radicalmente refractario a la razón humana" sentencia que "de hecho se ha fundado una ciencia que está en sus comienzos y que pretende tratar los fenómenos de la vida moral como los fenómenos naturales, es decir, racionales" (Ibíd., págs. 8 y 9). Se ha afirmado muy certeramente que el postulado fundamental sobre el que descansa el "optimismo científico" de Saint-Simon y que, después, hará suyo Durkheim, "es el de la concepción de la realidad total como naturaleza observable". Efectivamente, el principio de "la unidad de la naturaleza es más que un puro postulado metodológico"; en cambio, constituye para nuestro autor "el supuesto ontológico que garantiza la racionalización política del mundo" (Moya, 1970:35).

<sup>197</sup> Ramos Torre, 1999: 18.

que “los organismos sociales deben, pues, ser el objeto de una ciencia comparable a aquella que trata de los organismos individuales”<sup>198</sup>. Saint-Simon, con su concepción positiva de la sociedad, fue el que anticipó la aparición de la verdadera fisiología social que se incluiría en el sistema total de las ciencias<sup>199</sup>.

### 3. 3. 2. Saint-Simon y el socialismo.

Ya hemos señalado que, además de en los escritos sobre los orígenes de la sociología, Durkheim se ocupó del pensamiento de Saint-Simon y el *Sansimonismo* en los cursos sobre el socialismo que impartió en Burdeos en 1895-1896 y otros escritos sobre el socialismo<sup>200</sup>. Como no es este el lugar para desarrollar un análisis exhaustivo del pensamiento político de Durkheim<sup>201</sup>, nos detendremos, únicamente, en aquéllos aspectos que tienen que ver con el tema de la presencia -o ausencia- de Saint-Simon en el pensamiento durkheimiano.

Su discípulo, colaborador y sobrino, Marcel Mauss, afirma en su famosa introducción al análisis durkheimiano sobre el socialismo en general y la doctrina de Saint-Simon en particular que, siendo aún un joven estudiante de *l'Ecole Normale Supérieure*, Durkheim comenzó a preocuparse por la «cuestión social» y, sobre todo, por dar a ésta una solución basada en la ciencia. Mauss añade que en esa época Durkheim planteaba la cuestión en términos más bien abstractos y filosóficos, bajo el título “relaciones entre el individualismo y el socialismo”. Para 1883, estaba ya seguro de que su objeto de estudio iba a ser el tema de las relaciones entre el individuo y la sociedad. Entonces, en el periodo que va desde el primer esbozo de *Div. Tr.* (1884) y la primera redacción (1886), reparará en que la solución del problema pertenecía a una

---

<sup>198</sup> Durkheim, 1975, I: 110. En las lecciones sobre el socialismo que, como sabemos, impartió durante el curso 1895-1896, Durkheim señalaba que “Saint-Simon no utiliza el vocablo sociología que Comte inventará más adelante; emplea el de fisiología social que es su equivalente” (Durkheim, 2002a: 69; trad.: 1982a: 188).

<sup>199</sup> Vid.: Durkheim, 1970: 116.

<sup>200</sup> El análisis durkheimiano del socialismo, además de en el curso sobre el *Socialismo* (1928) que impartió durante el curso 1895-1896, se contiene en: Durkheim, 1885a, 1885b, 1886a, 1888b, 1890a, 1893c, 1897d y 1897e.

<sup>201</sup> Diversos análisis del pensamiento político de Durkheim pueden consultarse en: Filloux, 1970 y 1977; Nisbet, 1974; Birbaum, 1976; Lacroix, 1984; Lukes, 1985.



ciencia nueva: la sociología<sup>202</sup>. La dedicación de Durkheim a la sociología y su interés por el socialismo, pues, arrancan del proyecto de dar una solución científica a la «cuestión social»<sup>203</sup>.

En 1893, nuestro autor publicó en la *Revue philosophique* una “Nota sobre la definición del socialismo” (1893c) en la que tras apuntar algunas cuestiones metodológicas relevantes para el análisis científico del socialismo, define éste – siempre en base a las características comunes de las doctrinas socialistas- como “una tendencia a hacer pasar, brusca o progresivamente, las funciones económicas del estado difuso, en el que se encuentran, al estado organizado”; o dicho de otro modo, el socialismo refleja “una aspiración a la socialización, más o menos concreta, de las fuerzas económicas”<sup>204</sup>. Es así que, a pesar de las profundas divergencias que separan a las distintas escuelas, todas las doctrinas socialistas denuncian la situación existente y comparten el objetivo de organizar, regular y unificar la actividad económica, es decir, introducir «una moral más elevada» en la esfera económica<sup>205</sup>. Durkheim concluye advirtiendo que no hay que confundir las doctrinas socialistas y las comunistas ya que cada una de ellas parece implicada en sociedades de diferente naturaleza<sup>206</sup>.

---

<sup>202</sup> Vid.: Mauss, 2002a: 6.

<sup>203</sup> Se ha señalado que existen discrepancias doctrinales sobre el lugar que la preocupación por esta cuestión ocuparía en la evolución posterior del pensamiento durkheimiano. De forma general, se pueden distinguir dos corrientes dominantes: a) la primera, afirma que, tras *Le suicide* (1897a), Durkheim se habría desinteresado definitivamente de tales cuestiones. Los representantes más destacados de esta corriente son Parsons (1968) y, más recientemente, Gouldner (1962); b) la segunda defiende – parafraseando a Mauss- que la cuestión social siempre estuvo en la base de sus preocupaciones. Representantes destacados de esta corriente son el propio Mauss, 1928a; Filloux, 1970; Birnbaum, 1971 y Moya, 1971 (Rodríguez Zúñiga, 1978: 20-1). Además, debe señalarse que Durkheim no entiende la *question sociale* como un problema económico “sino, sobre todo, un problema vinculado al consenso, es decir, a los sentimientos comunes de los individuos gracias a los cuales se apaciguan los conflictos, se reprimen los egoísmos y se mantiene la paz” (Aron, 1967: 373-4). La cuestión social adquiere así una dimensión peculiar en Durkheim, desde el momento en que aparece estrechamente vinculada a la socialización del individuo y, por aquí, a la «cuestión moral».

<sup>204</sup> En: Durkheim, 1970: 233.

<sup>205</sup> *Ibíd.*

<sup>206</sup> Durkheim lo expresa como sigue: “el comunismo no es posible más que allí donde las funciones sociales son comunes a todos, donde la masa social no comprende, por decirlo así, partes diferenciadas. [...] El socialismo, por el contrario, implica que el trabajo esté fuertemente dividido, porque tiende a

Como ya hemos apuntado *supra*, en 1895-96, en un periodo en el que Francia conoce una especie de renacimiento y auge del socialismo, Durkheim imparte en Burdeos las lecciones sobre socialismo en las que, entre otros, tratará los temas del pensamiento de Saint-Simon y el sansimonismo<sup>207</sup>. Como señala Mauss, con este curso que tuvo gran éxito, el objetivo de Durkheim es analizar las causas, los determinantes sociales de la “idea del socialismo”, tratando la doctrina socialista “desde un punto de vista puramente científico, como un hecho que el estudioso debe abordar fríamente, sin perjuicios, sin tomar parte [...]: para él se trata de explicar una ideología”. Y para ello, es absolutamente necesario “analizar los hechos sociales que han llevado a ciertos hombres como Saint-Simon y Fourier, como Owen y Marx a extraer principios morales y de acción política y económica nuevos”<sup>208</sup>. Durkheim afirma que procede a estudiar el socialismo “como una cosa, como una realidad” que hay que conocer, determinando en qué consiste, cuando surge, las transformaciones que se han sucedido y qué es lo que ha determinado tales transformaciones<sup>209</sup>. En estas lecciones Durkheim desarrolla y explora las implicaciones de la definición de socialismo que ya

---

vincular funciones distintas a órganos distintos y éstos entre ellos”. Es así que concluye que “lejos de constituir una vuelta atrás, el socialismo, tal como lo hemos definido, parece implicado en la naturaleza misma de las sociedades superiores” (Ibíd., págs. 234-5).

<sup>207</sup> Mauss señala que Durkheim había preparado para el año académico 1896-1897 un curso sobre los pensamientos de Fourier y Proudhon y pretendía dedicar a Lassalle un tercero. Pero abandonó el proyecto para fundar la revista *l'Année Sociologique* (Mauss, 2002a: IX). Diversos análisis de este curso se contienen en: Gouldner, 1962; Aron, 1967; Birnbaum, 1969 y 1971; Cuvillier, 1959; Filloux, 1963, 1970 y 1971; Giddens, 1971; Neyer, 1960; R. Ramos Torre, 1999 y Rodríguez Zúñiga, 1978.

<sup>208</sup> Mauss, 2002a: 7. En relación a esta cuestión añade que “este curso constituye un modelo de aplicación de un método sociológico e histórico en el análisis de las causas de una idea” (Ibíd.).

<sup>209</sup> Durkheim, 2002a: 14-15; trad.: pág. 106. No cabe duda de que, como afirma Mauss, “con este tipo de investigación desinteresada, Durkheim satisfacía al mismo tiempo las necesidades de su pensamiento moral y científico. Buscaba tomar partido por este partido y motivarle. Estaba predispuesto por una serie de eventos, algunos menores y personales, otros más graves. Se enfrentaba a la acusación de colectivismo que, a propósito de su *Division du travail*, le atribuían algunos moralistas susceptibles y muchos economistas clásicos o cristianos. Gracias al revuelo de estas personas, se le apartaba de las cátedras parisinas. Por otra parte, entre sus propios estudiantes, algunos de entre los más brillantes se habían convertido al socialismo, especialmente al marxista e, incluso, al guedista. En el Grupo de Estudios sociales algunos comentaban *El Capital* de Marx tal como antes comentaban a Spinoza. Durkheim percibía esta oposición al liberalismo y al individualismo burgués. En una conferencia organizada en Burdeos por este Grupo y por el Partido obrero, Jaurès desde 1893, glorificaba la obra de Durkheim. Por otra parte, si fue Lucien Herr quién convirtió a Jaurès al socialismo, será Durkheim quién en 1885-1886 desviará a éste del formalismo político y de la filosofía vacía de los radicales” (Mauss, 2002a: 7).

había formulado en 1893<sup>210</sup>, analiza los orígenes del socialismo<sup>211</sup> y, a continuación, de forma exhaustiva, el pensamiento de Saint-Simon y los sansimonianos<sup>212</sup>.

En lo que se refiere a la definición del socialismo, tras desechar por su insuficiencia las definiciones existentes, Durkheim lo define como “toda doctrina que reclama la vinculación de todas las funciones económicas, o de algunas de ellas que actualmente se encuentran difusas, a los centros directores y conscientes de la sociedad” y añade que “también se denominará socialistas a aquellas teorías que, sin referirse directamente al orden económico, sin embargo están en conexión con las precedentes”<sup>213</sup>. Durkheim precisa, por un lado, que vinculación no significa subordinación<sup>214</sup>; y, por otro, que su definición no incluye elementos como la lucha de clases o la preocupación por introducir criterios de justicia en las relaciones económicas<sup>215</sup>. En cambio, afirma que el socialismo es, ante todo, una respuesta al fenómeno de la creciente industrialización, un “movimiento” que reclama su organización; o como él lo expresaba, “una aspiración de reorganización de la sociedad que busca situar de otra manera al aparato industrial en el conjunto del

---

<sup>210</sup> Durkheim, 2002a; trad.: 1982a: capítulos I y II.

<sup>211</sup> Durkheim dedica el capítulo III al socialismo del siglo XVIII y el capítulo IV a la doctrina de Sismond de Sismondi.

<sup>212</sup> Durkheim dedica la totalidad del *Segundo Libro* (Capítulos V a XI) a la doctrina de Saint-Simon y los sansimonianos.

<sup>213</sup> Durkheim, 2002a: 20 y 25; trad.: 1982a: 115 y 123. Esta definición de las doctrinas socialistas permitirá a Durkheim distinguirlas, por un lado, de las doctrinas económicas –liberales– clásicas y, de la otra, de las doctrinas comunistas. Se ha afirmado que esta definición causó una impresión muy favorable a Guesde y a Jaurès, quienes declararon estar de acuerdo con Durkheim (Lukes, 1985: 247).

<sup>214</sup> El párrafo que sigue ilustra a la perfección la precisión de nuestro autor: “ya hemos remarcado que decimos vinculación, y no subordinación, y no nos cansaremos de insistir en esta diferencia que es esencial. Los socialistas no reclaman que la vida económica se ponga en manos del Estado, sino que esté en contacto con él; consideran, por el contrario, que ella debe afectarle a él, al menos tanto, si no más, como él debe afectarla. En su opinión, este tipo de relación debe tener por efecto, no subordinar los intereses industriales y comerciales a los intereses llama dos políticos, sino más bien elevar los primeros al rango de los segundos” (Ibíd., pág. 21; trad.: pág. 117).

<sup>215</sup> Durkheim sostendrá que “en realidad, esta mejora de la suerte de los trabajadores no es más que una de las consecuencias que el socialismo espera de la organización económica que reclama, del mismo modo que la lucha de clases no es más que uno de los medios de donde debe resultar esta concentración”; y añade que “el socialismo no se reduce a una cuestión de salario o, como se ha dicho, a una cuestión de estómago” (Ibíd., págs. 24-5; trad.: págs. 120-121).

organismo”<sup>216</sup>. En fin, esta definición durkheimiana engloba tanto el *socialismo de los trabajadores*, “que viene desde abajo y se dirige a las regiones superiores de la sociedad”, y el *socialismo de estado*, “que proviene de éstas y que sigue la dirección inversa”<sup>217</sup>.

En cuanto a los factores sociales que determinan la aparición de las doctrinas socialistas, Durkheim identifica tres condiciones que han aparecido, afirma, en tiempos recientes: en primer lugar, los procesos de industrialización y secularización, especialmente de las instituciones sociales; en segundo lugar, un despliegue de la influencia del Estado lo suficientemente importante como para poder concebir su intervención en el ámbito de una esfera económica cada vez más compleja, y, en tercer lugar, un determinado nivel de crecimiento (de la concentración) industrial<sup>218</sup>.

Teniendo en cuenta la naturaleza de la definición durkheimiana del socialismo que acabamos de exponer, no es extraño que nuestro autor colocara a Saint-Simon en el mismo centro de lo que él consideraba la tradición de pensamiento socialista<sup>219</sup>. A lo largo de sus lecciones, Durkheim presenta a un Saint-Simon con tres facetas claramente diferenciables pero que, según él, conforman una unidad: en primer lugar, como verdadero fundador del positivismo (y, por tanto, de la sociología)<sup>220</sup>; en

---

<sup>216</sup> Durkheim afirma literalmente que “el socialismo se vincula a un estado social determinado que de entrada se nos presenta bajo la forma de una corriente social y duradera. Porque, siendo los sentimientos que expresa generales, se manifiestan simultáneamente en puntos diferentes de la sociedad y se afirman persistentemente en tanto no desaparezcan las condiciones que los han originado. A esto se debe su orientación práctica” (Ibíd., pág. 25; trad.: pág. 121).

<sup>217</sup> Ibíd., pág. 26; trad.: pág. 121.

<sup>218</sup> Según Durkheim, estas tres condiciones “vienen dadas incontestablemente: la gran industria está en vías de desarrollo; la importancia que se atribuye a la vida económica está lo suficientemente asentada como para que ésta se convierta en materia de una ciencia; se ha dado carácter laico al Estado y se ha realizado la centralización de la sociedad francesa”. Es por ello, continua, que “se puede pensar que, a partir de esta época, vamos a topar con doctrinas que presentan los caracteres distintivos del socialismo” (Ibíd., pág. 37; trad.: pág. 138).

<sup>219</sup> Según Lukes, Engels llegó a escribir que casi todas las ideas del socialismo posterior ya “se contenían en forma embrionaria en su [de Saint-Simon] obra” (Lukes, 1985: 252).

<sup>220</sup> Durkheim muestra sin reparos la admiración por esta faceta del pensamiento de Saint-Simon cuando afirma que “no podemos sino apreciar la importancia y la grandeza de la concepción fundamental sobre la que reposa [la doctrina de Saint-Simon]. El acontecimiento crucial en la historia de la filosofía del siglo XIX ha sido la constitución de la filosofía positiva.[...] Es por lo que se puede decir que, aparte del

segundo lugar, como historiador y “apóstol del industrialismo”<sup>221</sup>; y, por último, Durkheim presenta al último Saint-Simon, al de la fase quasi-religiosa, cuya preocupación fundamental es la de impedir la disolución social a través de la comunión moral de la ciudadanía<sup>222</sup>. En efecto, nuestro autor defiende que estas tres facetas o dimensiones del pensamiento de Saint-Simon están estrechamente vinculadas, y que en ésta vinculación radica, especialmente, “toda su grandeza y unidad”<sup>223</sup>. En opinión de Durkheim, las diferentes facetas que han sido apuntadas

---

cartesianismo, nada hay más importante en toda la historia de la filosofía francesa. Por otro lado, estas dos filosofías pueden ser reconciliadas legítimamente en más de un asunto, pues ambas dos están inspiradas por la misma fe racionalista” (Durkheim, 2002a: 73; trad.: 1982a: 195). Y, en efecto, Durkheim atribuye a Saint-Simon la paternidad de la filosofía positiva y, por tanto, de la Sociología, afirmando que “fue el primero en concebir que entre las generalidades formales de la filosofía metafísica y la especialidad estricta de las ciencias particulares cabía una nueva empresa [...]. Es a él, por tanto, que en justicia hay que devolver el honor que comúnmente se atribuye a Comte. Está claro todo lo que Auguste Comte y, en consecuencia, los pensadores del siglo XIX le deben. En su pensamiento se encuentra el germen, ya desarrollado, de todas las ideas que han alimentado la reflexión de nuestra época” (Ibíd., pág. 74; trad.: pág. 196).

<sup>221</sup> En opinión de Durkheim, “toda la doctrina de Saint-Simon depende del siguiente problema: « ¿Cuál es el sistema social que reclama el actual estado de los pueblos europeos? »”; y para responder a esta cuestión Saint-Simon examina la historia, la cual “muestra que las sociedades modernas incluyen dos sistemas sociales, no sólo diferentes sino contradictorios, y que se desarrollan en sentido inverso el uno respecto del otro a partir de los primeros tiempos de la Edad Media” (Ibíd., pág. 96; trad.: pág. 227). Nuestro autor ensalza la originalidad del análisis histórico sansimoniano señalando que en él “las grandes cuestiones contemporáneas se encuentran, así, vinculadas a toda la sucesión de eventos de nuestro desarrollo histórico” (Ibíd., pág. 85; trad.: pág. 211). En fin, aunque algunos han visto en Saint-Simon, nuestro “«apóstol del industrialismo»”, una obra continuista que “completa a Adam Smith et Jean-Baptiste Say”, crítica Durkheim, por el contrario, “el socialismo está presente íntegramente en su doctrina” (Ibíd. pág. 95; trad.: pág. 226).

<sup>222</sup> Durkheim explica que el nuevo cristianismo sansimoniano consiste en “una doctrina de la filantropía que tiene como base una concepción panteística del Universo”, y precisa que puede considerarse la culminación, o más precisamente, “el punto más elevado del sistema sansimoniano” (Ibíd., pág. 129; trad.: pág. 277). Respecto a la naturaleza de tal elemento “religioso” del pensamiento de Saint-Simon y a sus relaciones con los principios positivistas, Durkheim afirma que no hay contradicción entre ellos dos, pues “el sistema religioso, tal como él lo entiende, no es más que la otra cara del sistema filosófico, siendo que ambos expresan la misma idea, la idea de la unidad universal, una en su aspecto sensible y práctico, y la otra, de forma abstracta y teórica” (Ibíd., pág. 125; trad.: pág. 272).

<sup>223</sup> Respecto a esta cuestión, Durkheim explica que, como estas tres dimensiones “no hacen sino traducir en formas variadas un mismo estado social, es por ello que confluyen todas ellas en Saint-Simon integradas en un mismo sistema que es unitario” (Ibíd., pág. 124; trad.: pág. 271). En esto radica precisamente, en opinión de Durkheim, la complejidad y la grandeza del pensamiento de Saint-Simon en quien “está presente el germen de todas las grandes corrientes intelectuales que se han sucedido a lo largo del siglo XIX: el germen del método que, con Augustin Thierry, alumno de Saint-Simon, y todos los grandes historiadores que le han seguido, sería llamado a renovar la ciencia histórica; el de la filosofía positiva a la que Comte, otro de los alumnos de Saint-Simon, vincularía su nombre y que, en resumidas cuentas, constituye la mayor novedad filosófica de nuestro tiempo; el del socialismo que, en su obra, se presenta ya en su forma más característica; en fin, el de esas aspiraciones de renovación

*supra*, y que conforman el sistema sansimoniano, derivan, todas ellas, del mismo principio que Saint-Simon denomina el *industrialismo*<sup>224</sup>.

En lo que respecta a los comentarios críticos que nuestro autor dirige al pensamiento de Saint-Simon<sup>225</sup>, cabe destacar su relevancia como elementos que indican el desarrollo y la evolución del propio pensamiento durkheimiano, debido a que en su seno emergen algunas de las bases filosóficas a partir de las cuales nuestro autor desarrolla su sistema. Pues bien, en opinión su opinión, el gran error de Saint-Simon consistió en “pretender edificar una sociedad estable sobre una base puramente económica<sup>226</sup>”. Como plantea que, en principio, no hay más que intereses industriales, Saint-Simon debe admitir que pueden equilibrarse entre ellos sin la intervención de ningún elemento externo a la esfera económica. Para ello, basta con organizar la industria de manera que, produciendo el máximo posible, se pueda satisfacer el máximo de intereses de la forma más completa<sup>227</sup>. Pero esto no es posible, ya que se parte de que los deseos de los seres humanos pueden ser satisfechos con

---

religiosa que, incluso durante los periodos en que se suaviza, jamás se han vuelto ajenas al espíritu del siglo (Ibíd., pág. 129; trad.: pág. 277).

<sup>224</sup> Durkheim enuncia este principio como sigue: “Los individuos y los pueblos no deben perseguir más que el interés económico; o, de otra manera, las únicas funciones útiles son las funciones industriales. Todas las demás, militares o teológicas, tienen naturaleza parasitaria; son los vestigios de un pasado que debería haber desaparecido ya”. Tras ello, define los diversos principios económico, político y moral del socialismo. En cuanto al primero, afirma que “[...] si las sociedades no tienen más que intereses económicos, la vida económica es necesariamente una cosa social en todo o en parte, a menos que uno diga que no hay nada en ella que sea vida propiamente social. Por esta razón, en consecuencia debe ser sometida a una acción colectiva y organizada. En cuanto al principio político, lo enuncia como sigue: “esta organización deberá conducir naturalmente a poner en manos de los representantes de los intereses industriales la dirección de la sociedad, pues sólo ellos tienen la competencia necesaria para administrar los asuntos comunes”. Y, en fin, en cuanto al principio moral, Durkheim afirma que “como en el mundo no existen más que los intereses industriales, el único objetivo que se podrá perseguir con esta administración colectiva será aumentar la producción de riquezas tanto como sea posible, con el fin de que cada uno pueda recibir lo más que sea posible, y especialmente aquellos a quienes la suerte ha desheredado” (Ibíd., págs. 129-30; trad.: págs. 277-8). Durkheim, en tanto en cuanto afirma que los intereses industriales son iguales en los diversos países, termina vinculando industrialismo e internacionalismo (Ibíd.).

<sup>225</sup> Hay quien ha lamentado que Durkheim no expusiese con mayor extensión sus reacciones críticas contra Saint-Simon (vid.: Gouldner, 1973: 343).

<sup>226</sup> Ibíd., pág. 152; trad.: pág. 312.

<sup>227</sup> En opinión de Durkheim, Saint-Simon considera de forma contradictoria, por una parte que “el único medio de conseguir la paz social es liberar los apetitos económicos de todo freno” y, por otra, que se puede conseguir “satisfacerlos colmándolos” (Ibíd., pág. 133; trad.: 283).

una cierta cantidad de bienestar; que, en sí mismos, tienen un límite y que se aplacan una vez se alcanza éste. Pero, en realidad, todas las necesidades que van más allá de las puras necesidades físicas son ilimitadas pues no hay nada en el organismo que les imponga una frontera. Así pues, para que los seres humanos no estén siempre descontentos, es preciso que haya fuera del individuo, es decir, en la sociedad, fuerzas que contengan sus deseos, que puedan, investidos de una autoridad reconocida por todos, determinar la medida justa: estos son, sin duda, los poderes morales<sup>228</sup>. Durkheim sostenía que Saint-Simon estaba equivocado “sobre lo que, en la situación presente, constituye la causa del sufrimiento y al proponer un remedio que agrava el problema”<sup>229</sup>. Por demás, Durkheim considerará la fase quasi-religiosa del último Saint-Simon como una confirmación de la validez de su crítica a la concepción sansimoniana<sup>230</sup>.

Para finalizar este análisis de los escritos durkheimianos sobre Saint-Simon, señalamos determinados aspectos del pensamiento durkheimiano que, en relación a lo que hemos expuesto hasta ahora, a nuestro juicio, puede decirse derivan directamente de Saint-Simon.

---

<sup>228</sup> *Ibíd.* Durkheim sentencia que “lo que ha causado el fracaso del sansimonismo es que Saint-Simon y sus discípulos han pretendido deducir lo más de lo menos, el superior del inferior, la regla moral de la materia económica, lo cual es imposible. El problema debe, pues, plantearse así: buscar mediante la ciencia cuales son los frenos morales que pueden reglamentar la vida económica y, mediante esta reglamentación contener los egoísmos y, en consecuencia, permitir que las necesidades se satisfagan” (*Ibíd.*, pág. 159; trad.: 321). No cabe duda de la importancia de este elemento de la antropología durkheimiana que Durkheim enuncia como sigue: “constituye una ley general de todos los seres humanos que las necesidades y los apetitos no son normales si no son limitados. Una necesidad ilimitada es una contradicción en sí misma” (*Ibíd.* pág. 132; trad.: 281). Ver también: *Ibíd.* pág. 152; trad. pág. 312.

Nos parece oportuno señalar en este momento que, refiriéndose a las concepciones que están en la base del pensamiento durkheimiano, Raymond Aron ha comentado que el mismo se presenta como una especie de síntesis, apoyada sobre la noción de conciencia colectiva, entre la antropología de Hobbes y la moral kantiana del deber. A juicio de este autor el imperativo categórico de la conciencia colectiva limita los, en principio, ilimitados deseos humanos (Aron, 1967: 382).

<sup>229</sup> Durkheim, 2002a: 135; trad.: 1982a: 286.

<sup>230</sup> *Vid.*: *Ibíd.*, págs. 153-5; trad.: págs. 313-16.

En primer lugar, no cabe duda de que ambos pensadores tienen una concepción similar de la naturaleza de la sociedad. En efecto, se puede decir que Durkheim bebe de fuentes sansimonianas al considerar que una sociedad es, ante todo, una comunidad de ideas<sup>231</sup>. Y, ciertamente, no cabe duda de que ambos pensadores analizan en su obra el papel integrador de los sentimientos morales<sup>232</sup>. Este modelo de sociedad está basado en la necesidad de integración social, de «*solidarité*», que se obtiene mediante la regulación por la autoridad social de la conducta y el modo de pensar de los individuos agrupados<sup>233</sup>. Como afirma un autor, haciéndose eco de Saint-Simon, Durkheim considera que “para que se realice la solidaridad orgánica es necesaria una regulación adecuadamente elaborada que determine las relaciones mutuas entre las funciones”<sup>234</sup>. Además, es indudable que la distinción entre sociedades estabilizadas u orgánicas y sociedades en transición o críticas –vinculada a la distinción o dicotomía *normal/pathologique*- deriva directamente de Saint-Simon<sup>235</sup>. Ciertamente, puede afirmarse que “así como Saint-Simon encontraba la clave última de los conflictos y crisis sociales en la realización de la «sociedad industrial», así también Durkheim quiere explicar la historia a partir de la gestación de la sociedad moderna”<sup>236</sup>. Puede afirmarse, en la misma línea, que Durkheim retomó, en lo esencial la concepción sansimoniana cuando enfoca la

---

<sup>231</sup> Zeitling, 1982: 267.

<sup>232</sup> Durkheim considerará que la misión que se había fijado Saint-Simon, es decir, la elaboración de un nuevo y apropiado sistema de creencias morales y racionales que sean aceptables, no se había realizado en su época.

<sup>233</sup> Rodríguez Zúñiga, 1978: 63. El mismo autor comenta que como Durkheim concibió siempre la sociedad como algo superior al individuo y “posibilitadora de civilización”, eso le llevó, desde el principio, a considerar las relaciones sociedad-individuo desde una perspectiva moral. La consecuencia de esto fue que, conforme avanzaba en sus análisis, se centraba cada vez más en el estudio de la vida moral, por ser ésta la dimensión básica de la vida social (Ibíd., pág. 49). Nos ocuparemos de esta cuestión en el marco de nuestro análisis de la sociología de la moral de Durkheim contenido en el capítulo VII del presente trabajo.

<sup>234</sup> Zeitling, 1982: 280.

<sup>235</sup> Así lo ha señalado el sociólogo Steven Lukes (1985: 29). Este conocido comentador de la obra de Durkheim añade que la propia noción de solidaridad orgánica “puede verse como un eco de la noción sansimoniana de los periodos orgánicos, del que el emergente industrialismo organizado sería el último ejemplo” (Ibíd., pág. 148).

<sup>236</sup> Rodríguez Zúñiga, 1978: 43. En la misma línea que Lukes, el sociólogo catalán ha señalado que en el pensamiento de Durkheim “la contraposición sociedad arcaica-sociedad moderna es la que da sentido histórico a la tensión entre lo objetivado y lo emergente” (Ibíd.).



cuestión social (o los conflictos y crisis sociales de la época) como uno de los resultados de la no realización de la sociedad orgánica<sup>237</sup>. De este modo, el análisis científico de la “cuestión social” constituye una de las dimensiones de la interrogación sobre la posibilidad de la sociedad diferenciada y de la solidaridad orgánica, reduciéndose la propia “cuestión social” en una cuestión moral<sup>238</sup>. En fin, nos parece más que pertinente la afirmación de que la concepción durkheimiana de las relaciones entre teoría y práctica (o usando otra terminología, entre ciencia y arte) bebe de fuentes sansimonianas<sup>239</sup>. Al igual que Saint-Simon Durkheim pensaba que el papel de la teoría debe ser, en esencia, positivo y constructivo. Ciertamente, en opinión de ambos pensadores, la ciencia podría identificar los procesos de cambio (para aliviarlos) y las condiciones del orden de una sociedad (para realizarlas)<sup>240</sup>; dicho de otro modo, consideraban que es posible extraer juicios de valor del estudio científico de las sociedades. El vínculo entre teoría y práctica, constituye uno de los aspectos centrales del pensamiento durkheimiano; y constituye el marco en el que Durkheim desarrolla la distinción entre «*los fenómenos normales y patológicos*»<sup>241</sup>.

---

<sup>237</sup> Zeitlin señala que “Saint-Simon había descrito, de una manera esencialmente dialéctica, los orígenes del orden científico-industrial dentro de la matriz del sistema teológico feudal: los dos sistemas antagónicos no podían coexistir por tiempo indefinido, y las tensiones y conflictos desembocaron por último en la Revolución francesa”. Además, según la propuesta sansimoniana, “los conflictos y la anarquía de la época posrevolucionaria hallando e imponiendo un orden religioso-moral *apropiado* a las nuevas condiciones científico industriales”. En cuanto a Durkheim adoptó este modelo, el cual “retomó, en lo esencial, sobre todo en su obra *La división del trabajo social*, donde reemplazó la solidaridad *mecánica* por una solidaridad «superior» a la que llamó *orgánica*” (1968:268).

<sup>238</sup> Vid.: Rodríguez Zúñiga, op. cit. págs. 62-65.

<sup>239</sup> Lukes 1985: 77.

<sup>240</sup> A juicio de Saint-Simon, del mismo modo que la fisiología al descubrir las leyes de funcionamiento del ser vivo permite prever su evolución y, al mismo tiempo, indicar los remedios para sus males, la ciencia de las sociedades debe enunciar las grandes líneas de su evolución futura e instaurar una práctica política conducente a la reorganización de la sociedad. Durkheim, por su parte, y resumiendo su pensamiento sobre el particular en una sola frase escribe en la introducción de *La division du travail social* que estimaría que sus investigaciones no merecen la pena si las guiara sólo un interés especulativo (Durkheim, 2002b, I: 42; trad.: 1987: 41).

<sup>241</sup> Ansart nos recuerda que, a juicio de Saint-Simon, “del mismo modo que la fisiología al descubrir las leyes de funcionamiento del ser vivo permite prever su evolución y, al mismo tiempo, indicar los remedios para sus males, la ciencia de las sociedades debe enunciar las grandes líneas de su evolución futura e instaurar una práctica política conducente a la reorganización de la sociedad”; y “del mismo modo que la fisiología permite establecer la distinción entre las formas monstruosas y las formas normales, entre lo patológico y la salud, la ciencia del hombre debería llegar a la distinción entre lo anormal y lo normal en la vida social. La ciencia de la vida justifica así su preocupación fundamental: conferir un carácter práctico a la ciencia que pretende constituir” (1972: 14 y 43). En cuanto a Durkheim,

### 3. 3. 3. ¿Es Durkheim sansimoniano?<sup>242</sup>.

A tenor de lo expuesto hasta ahora en relación a lo que el propio Durkheim expresó y, habiendo reparado en los elementos esenciales que están presentes en la obra de ambos pensadores, no parece que tengamos motivos para dudar de la amplia influencia que Saint-Simon ejerció sobre nuestro autor. Muy por el contrario, como hemos visto, Durkheim se confiesa heredero de la filosofía positiva de Saint-Simon y, además, manifiesta sentirse impresionado por las múltiples facetas del pensamiento sansimoniano que, a pesar de todo, constituyen una unidad. Lo anterior, sin embargo, contrasta con muchas de las afirmaciones vertidas por algunos de los comentaristas de la obra de nuestro autor. Efectivamente, son muy numerosos los autores que –minimizando o, simplemente, obviando a Saint-Simon- han recalcado la influencia que el positivismo y, en especial, Auguste Comte, ejercieron sobre Durkheim, hasta el punto de que, como hemos afirmado en otro lugar de este trabajo, algunos le han considerado simple y llanamente, “heredero espiritual de Comte”<sup>243</sup>. El punto de vista de un durkheimiano cualificado como Celestin Bouglé confirma la enorme influencia que la filosofía positivista – y, especialmente la de Comte- ejerció

---

debemos subrayar que la distinción *normal/patológico* es una piedra angular de su metodología por cuanto permite resolver dos series de cuestiones, como son, en primer lugar, “la elaboración de criterios con arreglo a los cuales puedan distinguirse unas sociedades de otras, esto es, elaboración de criterios capaces de permitir la construcción de una tipología de las sociedades humanas”, y, en segundo lugar, la “elaboración de criterios que permitan determinar, ateniéndose estrictamente a los hechos, si, con referencia a una determinada especie social, un hecho es normal o patológico” (Rodríguez Zúñiga, 1978: 25).

<sup>242</sup> Sobre la influencia de Saint-Simon sobre Durkheim vid.: la “Introduction” de Mauss a la primera edición que recoge el curso de Durkheim sobre el socialismo, Saint-Simon y los sansimonianos (en: 1928a); la “Introduction” de Gouldner a la traducción inglesa de la misma obra (en: Durkheim, 1962). Además, encontramos interesantes observaciones sobre el particular en: Aimard, 1962: 221-2; Giddens, 1971: 65 y 1977: 235-72; Gouldner, 1973: 343-363; Nisbet, 1974: 25-6; Zeitlin, 1968: 265-284; Thompson, 1982: 32-3; Lukes, 1985: 247-54 y 277-8; Pearce, 1989: , y Ansart, 1972. Analizando estos trabajos advertimos que, seguramente debido a que el propio Durkheim lo admitía abierta y gustosamente, se subraya, con mayor o menor intensidad la influencia que sobre nuestro autor ejerció Saint-Simon y, en muchos casos, en la misma medida de lo anterior, se niega o relativiza la influencia ejercida por Auguste Comte. Dejaremos para el apartado dedicado a Auguste Comte el esclarecimiento de tal cuestión.

<sup>243</sup> Parsons, 1968: 390. Nos parece ilustrativo de esta actitud la que se refleja en algunos trabajos sobre Durkheim, como el de Morrison, en el que no se nombra a Saint-Simon ni siquiera en el apartado dedicado a las influencias intelectuales y el contexto histórico (vid.: Morrison, 1995: 120-8). En sentido inverso, hay quién, con la pretensión de presentar en sus análisis a un Durkheim radical, no menciona la influencia comtiana y, ni siquiera, el mismo nombre de Comte (ver por ejemplo: Pearce, 1989).

sobre nuestro autor desde que afirma que la perspectiva de Durkheim es, básicamente, racionalismo impregnado de positivismo o, dicho de otro modo, es “Kantismo revisado y completado por el Comtismo”<sup>244</sup>.

Hay, también, quién señala la enorme influencia que el pensamiento de ambos, Saint-Simon y Comte, ejerció sobre Durkheim. En este sentido, nos parece muy sugestiva la afirmación de un autor que, tras destacar la influencia que, sobre Durkheim, ejercieron “las interpretaciones sobre la decadencia del feudalismo y sobre la emergencia de la nueva forma de sociedad moderna de Saint-Simon y Comte”, concluye que “puede decirse que el problema principal al que se enfrenta la obra de Durkheim consiste en reconciliar la concepción de estado «positivo» de la sociedad de Comte con la visión característica y parcialmente divergente del «industrialismo» de Saint-Simon<sup>245</sup>. Hay, también quién, subrayando la enorme influencia que ambos autores ejercieron sobre Durkheim, cuestiona la opinión según la cual la sociología de Durkheim constituye una sociología crítica o “radical”, afirma que “el conservadurismo intelectual, moral y social de la obra durkheimiana” procede tanto de Saint-Simon como de Comte<sup>246</sup>. También hay autores que, poniendo de manifiesto las críticas de Durkheim a Comte y, en algunos casos, minimizando o, incluso, rechazando la aportación de este último, subrayan la enorme influencia que, sobre Durkheim, ejerció Saint-Simon. Por ejemplo, Gouldner señala, que, en el ámbito de la sociología norteamericana, tras la interpretación parsonsiana contenida en *La estructura de la acción social* (1968) es observable una tendencia a sobrevalorar la herencia comteana de Durkheim al tiempo que se minusvaloran o rechazan otro tipo de influencias como la de Saint-Simon, la cual considera crucial. Continúa afirmando

---

<sup>244</sup> Bouglé, 1930: 283.

<sup>245</sup> Giddens, 1973: 65. Otro autor confirma la doble influencia afirmando que sólo con Durkheim “el proyecto voluntarista y precipitado enunciado a principios del siglo XIX por Saint-Simon y Comte llega a materializarse, adquiriendo su definitivo espacio epistemológico, académico y social” (Ramos Torre, 1999: 3).

<sup>246</sup> Nisbet, 1974: 25-27. Tanto Giddens (1972) como Fenton (1984) proceden a contextualizar la obra durkheimiana criticando de forma incisiva las tesis de Nisbet sobre el conservadurismo de Durkheim.

que lo anterior es difícilmente asumible, desde el momento en que “prácticamente todas las ideas fundamentales de Comte provienen de Saint-Simon”, por lo que “es extremadamente complicado distinguir la influencia que Saint-Simon y Comte ejercieron sobre Durkheim”<sup>247</sup>. Y, en fin, señala que, atendiendo a los elementos críticos o radicales presentes en su pensamiento, en todo caso, “podemos afirmar que Durkheim era comtiano a disgusto”<sup>248</sup>. Zeitling va más allá cuando afirma de forma rotunda y sin matices que los principios básicos de la filosofía de Saint-Simon constituyen la base de la sociología de Durkheim. Respecto a la influencia comtiana, Zeitlin incomprensiblemente (o, mejor, debido a sus prejuicios respecto a la tradición comtista que se vinculan a su propia toma de posición ideológica), la hace desaparecer, afirmando en primer lugar que “todas las principales ideas de Comte provenían de Saint-Simon” y, a continuación, que Durkheim “siempre tuvo, en general, una actitud ambivalente con respecto al legado comtiano”<sup>249</sup>. Antes de intentar siquiera valorar el porqué de estas discrepancias que, por otra parte, en algunos casos nos parecen estériles, analicemos, en primer lugar lo que Durkheim manifestó en relación a Comte o, en otras palabras, la cuestión de la naturaleza de la naturaleza de la presencia de Auguste Comte en los escritos durkheimianos. Este es el tema del que nos ocupamos a continuación.

---

<sup>247</sup> Gouldner, 1962: 11n.

<sup>248</sup> *Ibíd.*, pág. 11. A partir de aquí propone que, remontándose a Saint-Simon “parece que lo que Durkheim estaba tratando de conseguir era una síntesis de las perspectivas Marxista y Comtiana. Más que ninguna otra cosa, Durkheim buscaba combinar el enfoque Comtiano de la regulación mediante normas morales y el enfoque Marxista sobre las instituciones económicas” (*Ibíd.*, pág. 20). Es en esta línea que Durkheim propone que lo que hace falta es “proveer una regulación moral que no sea solamente de la sociedad en general, sino de la economía en particular” (*Ibíd.*).

<sup>249</sup> Zeitlin, 1982: 266-7. Por lo demás, Zeitlin al igual que Gouldner, considera que Durkheim pretendía lograr “algún tipo de mediación intelectual” entre los sistemas teóricos de Comte y de Marx, para lo cual exploró “la obra del antepasado común de aquéllos”, la obra de Saint-Simon. Con todo, afirma Zeitlin, “al final, no logró efectuar el compromiso ideológico que deseaba tan ardientemente” (*Ibíd.*, pág. 266).

### 3. 4. Auguste Comte.

#### 3. 4. 1. Comte y la fundación de la sociología.

En el apartado que hemos dedicado al análisis de la influencia sansimoniana y, en relación con los temas allí tratados, hemos podido comprobar que esta última cuestión está estrechamente vinculada a la que se refiere a la influencia comtiana sobre nuestro autor. Hemos señalado, además, que aunque en su sentido más estricto se utiliza para designar la doctrina filosófica y la escuela fundada por Auguste Comte<sup>250</sup>, el término *positivismo* se usa, en un sentido más amplio, para designar aquella actitud filosófica compartida por infinidad de pensadores y que, rechazando toda especulación metafísica, pretende basarse solamente en los hechos positivos, conocidos exclusivamente por medio de la observación y la experiencia. Hemos señalado asimismo que, aunque Durkheim nunca se consideró o habló de sí mismo como positivista –y, mucho menos comtista–, sino como racionalista, compartía tal actitud filosófica y, además, reconocía la influencia que, sobre él, habían ejercido los

---

<sup>250</sup> Auguste Comte (Isidore Marie Auguste François Xavier Comte) nació en 1798 en Montpellier y murió en París en 1857. Auguste Comte comenzó su formación en el *lycée de Montpellier* y, en 1814, ganó el concurso nacional de acceso y, en consecuencia, fue admitido en *l'École polytechnique* de París, contando tan sólo 16 años. Dos años más tarde, justo antes de su graduación, fue expulsado por negarse a adherirse al entonces nuevo régimen borbónico. Desde ese momento, vivió de impartir clases particulares de matemáticas hasta que, en 1917, se convierte en secretario –y, más tarde, « hijo adoptivo »- de Saint-Simon. Esta relación se romperá de forma traumática, tras una conocida disputa sobre la autoría de *Système de Politique positive*, justo un año antes de la muerte de Saint-Simon acaecida en 1825. Comte completó su formación con la lectura atenta de las obras de un grupo de pensadores - como Platón, Montesquieu, Hume, Turgot, Condorcet, Kant, Bonald y De Maistre, entre otros- y, más adelante, tratará de articular las diversas perspectivas a lo largo de las miles de páginas que conforman las que se han considerado sus dos obras filosóficas mayores : *Cours de philosophie positive* (seis volúmenes redactados entre 1830 y 1842) y *Système de politique positive* (1824). Durante los últimos quince años de su vida, convencido de que él mismo era una especie de profeta y dedicado a la elaboración del mencionado *Système de politique positive* y del *Catéchisme positiviste* (1852), Comte dejó de lado las cuestiones filosóficas y sociológicas de las que se había ocupado anteriormente y fue desvinculándose de los círculos científicos y filosóficos de la época. Para finalizar esta semblanza, merece la pena señalar, por lo significativo, que la única influencia que Comte siempre se negó a reconocer fue la de Saint-Simon, "el odiado colaborador cuyas ideas Comte había compartido y difundido y cuya carrera estaba destinado a reproducir en detalles tan desafortunados como la pobreza, el divorcio, la inestabilidad mental, la defensa del autoritarismo mesiánico de una nueva religión del amor y la convicción de ser un líder inspirado por la divinidad" (Brown, 1974 : 123). Una interesante semblanza de Comte puede encontrarse en: Giner, 2004: 57-60.

padres fundadores de la filosofía positiva –y, por tanto, de la sociología-, Saint-Simon y su discípulo, Auguste Comte<sup>251</sup>. Aunque este último extremo ha sido confirmado por muchos de los comentadores de la obra de Durkheim, no falta quién ha discutido la influencia que, sobre el pensamiento de Emile Durkheim ejerció el fundador del positivismo, Auguste Comte<sup>252</sup>. Igual que en el caso de la influencia sansimoniana, revisamos, a continuación, la validez de tales afirmaciones atendiendo, en primer lugar, a lo que el mismo Durkheim expresó en sus escritos<sup>253</sup> y, solamente en segundo lugar, lo que han propuesto en relación a esta cuestión los comentadores de la obra de nuestro autor.

Durkheim se ocupó del pensamiento de Comte en multitud de cursos, conferencias, defensas orales, artículos, libros y escritos de otra naturaleza, entre los que merece destacar, en primer lugar, aquéllos que no se conservan. En efecto, como nos recuerda su sobrino M. Mauss, Durkheim impartió dos cursos sobre dos libros de Comte cuyos manuscritos se perdieron durante la Segunda Guerra Mundial<sup>254</sup>. Además de estos manuscritos desaparecidos, encontramos numerosas alusiones al pensamiento comtiano en diversos trabajos de nuestro autor sobre los orígenes de la sociología y otros escritos. En la mayoría de ellos Durkheim propone fundamentalmente que, aunque Saint-Simon es el primero en concebir la posibilidad de la nueva ciencia social y, en lo esencial, Comte retiene las ideas fundamentales de la concepción sansimoniana, Auguste Comte es el padre de la nueva disciplina científica –y, por tanto, maestro por excelencia de Durkheim- por haber concretado y

---

<sup>251</sup> Aunque no está seguro de la fecha exacta, Davy cree que Durkheim leyó por primera vez a Comte durante el curso 1880-1 (1960: 8).

<sup>252</sup> Por ejemplo, en sentido fundamentalmente afirmativo, ver Bouglé, 1924; D’Aranjo, 1899; Lukes, 1973, pág. 67; Morrison, 1995, págs. 121-123; Nisbet, 1952 y 1965; Parsons, 1968: 390, y Simon, 1963, págs. 144-145. Y, por el contrario, en sentido negativo ver por ejemplo Alpert, 1945; Deploige, 1911; Gouldner, 1958; Zeitlin, 1982 y Meštrović, 1988.

<sup>253</sup> Aunque, en principio, pudiera parecer que esta última afirmación es innecesaria, por lo obvio que resulta que, para comprender los temas relacionados con nuestro autor, es imprescindible, como primer paso, atender a lo que él mismo expresó -y a cómo lo expresó-, no lo es tanto desde el momento en que se observa una tendencia entre los comentadores de Durkheim a interpretar su pensamiento sin tomar en consideración el conjunto de la vasta (monumental, diríamos) obra durkheimiana e, incluso, tomando como referencia, no tanto lo que expresó en sus escritos, sino lo que otros han manifestado sobre él.

<sup>254</sup> Mauss, 1969: 15.

ejecutado el impreciso proyecto de aquel. Exponemos, a continuación, lo más significativo del análisis durkheimiano del papel jugado por Comte en el proceso de fundación de la sociología.

Aunque en algunos escritos tempranos (sobre todo, 1888a y 1892a) Durkheim presenta a Auguste Comte como verdadero fundador la sociología<sup>255</sup>, posteriormente (1900a, 1909b, 1915 y 1928) de alguna manera se distancia de él y atribuye a Saint-Simon la paternidad de la sociología señalando, además, que todas las ideas fundamentales de la sociología comtiana se encuentran ya en Saint-Simon<sup>256</sup>. Con todo, a lo largo de todos estos escritos, desde el comienzo hasta el final de su carrera, Durkheim alaba los descubrimientos de la doctrina comtiana, particularmente su teoría de la ciencia, la cual acepta, y subraya sus logros. El logro o mérito principal de Comte radicaría en haber sido, precisamente, quien ha desarrollado y sistematizado el pensamiento sansimoniano, siendo el primero en concebir un mundo social verdaderamente original –*sui generis* dirá Durkheim-, tan real como el mundo astronómico, el mundo físico o, en fin, el mundo biológico. En efecto, ya en la lección de apertura del curso de ciencia social impartido en Burdeos (1888a) Durkheim

---

<sup>255</sup> En su famosa *Leçon d'ouverture* del Curso de Ciencia Social en Burdeos (1888a), señala que fue Auguste Comte el primero “en fundar, esta vez sobre bases definitivas, la sociología” (1970a: 86 ), y concluye que “no es sin razón que la tradición vincula el nacimiento de la sociología con Auguste Comte” (Ibíd., pág. 88). En su tesis latina sobre Montesquieu (1892a) afirma que “es Comte quién, por primera vez, ha sentado sus bases [de la sociología], ha distinguido sus partes esenciales y le ha dado un nombre particular, algo bárbaro a decir verdad: el nombre de sociología” (2012: 19; trad.: 2001: 19); y, en fin, cabe subrayar que, en una carta de Durkheim a L. Lévy-Bruhl (1900c), Durkheim le hace saber que está de acuerdo con su interpretación de la obra de Comte a tenor de la cual “la filosofía positiva es toda ella sociología” (en: 1975: I: 177), y, debido a que tanto Comte como él mismo, propugnan la idea de la especificidad de los hechos sociales se presenta a sí mismo inserto en la tradición comtiana (Ibíd., pág. 178).

<sup>256</sup> Es en las lecciones sobre el socialismo impartidas durante el curso 1905-6 (1928a) que Durkheim afirma por vez primera que es a Saint-Simon a “quien hay que atribuir en justicia el honor que comúnmente se atribuye a Comte” (en: Durkheim, 2002a: 74; trad.: pág. 195). En relación a las relaciones entre el comtismo y el sansimonismo, en el último escrito referenciado Durkheim añade: “al exponer las concepciones fundamentales de Saint-Simon, hemos podido comprobar todo lo que Comte le debía y tendremos ocasión de constatar esta misma influencia en el detalle de la teoría. Sin embargo, excepto Littré, los comtistas han negado aquella filiación. Han llegado a decir que era a Comte a quien Saint-Simon le debía todo lo que de justo y de original tenía su doctrina. Pero los hechos se rebelan frente a tal afirmación. Es alrededor de 1817 que los dos filósofos entablan una relación estable y no cabe duda de que las líneas esenciales del sansimonismo ya estaban bien definidas mucho antes” (Ibíd.). Ver además las afirmaciones similares en: 1900a (en: 1970: 115-8); 1909b (en: 1970: 140), y 1915 (en: 1975, I: 110-11).

presenta a Comte como fundador de la sociología debido a que fue el primero que observó, con todas sus consecuencias, la existencia de un orden especial de fenómenos sometidos a leyes regulares que podían constituir el objeto de un estudio metódico, es decir, de una ciencia positiva<sup>257</sup>. En el artículo titulado "La sociología en Francia en el siglo XIX" (1900a), Durkheim subraya que Comte es el «padre» de la nueva disciplina científica, ya que es un mérito que hay que atribuirle el haber definido el método y constituido el marco teórico, de modo que "es sólo con Comte que el gran proyecto concebido por Saint-Simon comienza a hacerse realidad". Ciertamente, "Comte no se limita a mostrar como podrían servir de base a toda una ciencia; sino que quiso crear esta ciencia"<sup>258</sup>. Nuestro autor explica cómo Comte distingue dos grandes secciones en el interior de la *física social* o sociología que, "aunque vinculadas estrechamente entre sí, exigen un tratamiento separado: la estática y la dinámica". En opinión de Durkheim, en lo que respecta a la estática, Comte no hizo más que indicar los problemas y esbozar las soluciones; sin embargo, en lo que se refiere a la dinámica, pretendió dejarnos un tratado completo y, a su entender, definitivo. Concluye con una afirmación a tener muy en cuenta según la que, "aunque para comprender a Comte hace falta remontarse a Saint-Simon, sea lo que sea lo que Comte debe a su maestro, él es para nosotros el maestro por excelencia"<sup>259</sup>. En "Sociología y ciencias sociales" (1909b), reproduciendo en gran parte la argumentación contenida en los escritos anteriores, Durkheim subraya el papel de Comte en el proceso de fundación de la sociología afirmando que "es solamente a principios del siglo XIX, con Saint-Simon primero y, sobre todo, con Auguste Comte, su discípulo, que se crea una nueva concepción"<sup>260</sup>. Respecto a la labor comtiana, tras distinguir la dinámica y la estática social, Durkheim señala que Comte es el primero en intentar construir una verdadera sociología<sup>261</sup>. En "La Sociología" (1915) se reproducen básicamente los mismos argumentos que en 1909e, aunque nuestro autor introduce alguna novedad en cuanto

---

<sup>257</sup> Durkheim, 1970: 77-110.

<sup>258</sup> *Ibíd.*, pág. 118.

<sup>259</sup> *Ibíd.*, págs. 118-20.

<sup>260</sup> *Ibíd.*, pág. 140.

<sup>261</sup> *Ibíd.*, pág. 145



al léxico que emplea. En efecto, si bien afirma que, aunque Saint-Simon puede considerarse el “anunciador” de la nueva ciencia sociológica, realmente “Comte es el padre” por haber concretado y ejecutado el impreciso proyecto de su maestro<sup>262</sup>. Durkheim concluye de lo anterior que “no existe mejor iniciación al estudio de la sociología”<sup>263</sup>. En fin, en un texto también tardío en el que se recoge una discusión acerca de “Una nueva postura frente al problema moral” (1914b), en la que participan el bergsoniano M. Wilbois y el propio Durkheim, nuestro autor reconoce abierta y gustosamente, una vez más, estar inserto dentro de la tradición comtista, afirmando literalmente que “siempre he reconocido que derivo de Comte”<sup>264</sup>.

A pesar de lo expuesto hasta ahora, no debemos pensar que Durkheim asumió acríticamente el pensamiento comtiano o, incluso, sus elementos esenciales; muy por el contrario, tal y como reflejan sus incesantes referencias críticas al pensamiento de Comte, Durkheim era, cuando menos, un comtiano muy poco ortodoxo<sup>265</sup>. Ciertamente, aunque valoraba muy positivamente la tarea fundacional emprendida por Comte y su clasificación de las ciencias<sup>266</sup>, ya en sus escritos más tempranos, Durkheim se muestra extremadamente crítico con determinados elementos de la sociología comtiana como su teoría del conocimiento y, por consiguiente, su dinámica social -que, incluso calificará de mera filosofía de la historia- que se basa en el famoso

---

<sup>262</sup> 1975, I: 111.

<sup>263</sup> *Ibíd.*, 112.

<sup>264</sup> *Ibíd.*, pág. 68.

<sup>265</sup> Tomamos la expresión de Simon quien, en el contexto de un análisis del positivismo europeo del siglo XIX, caracteriza a Durkheim como “un seguidor de Comte, aunque no un discípulo ortodoxo como Laffitte” (1963: 139).

<sup>266</sup> Giner expone, de forma breve pero muy ilustrativa, la teoría de la ciencia comtiana en el párrafo que sigue: “esta [la jerarquía de las ciencias] responde a una ‘ley de clasificación’, que las ordena en matemáticas, astronomía, física, química y sociología. A esta última añadió, más tardíamente, la necesidad de introducir una suprema ciencia fundamental, la moral, cuyo objeto principal había de ser el hombre individual, frente a la sociología, cuyo estudio es la sociedad). El criterio clasificatorio es el de un orden de dependencia, ya que la realidad estudiada por cada ciencia es más compleja y difiere de la que le proporciona apoyo y precede. [...] Comte cree que los avances en la complejidad de cada realidad dan lugar, en un momento determinado, a un estadio nuevo de fenómenos, que surgen de los anteriores pero generan un nuevo estadio fenoménico. Con éllo Comte proyecta una visión emergentista de todo el universo: cada categoría de fenómenos emerge de los anteriores pero es esencialmente distinto a ellos. Cada nivel de realidad requiere su propia disciplina, con sus métodos específicos y forma de conocer: a lo largo de su obra, Comte se esfuerza por clasificar y subclasificar tales disciplinas” (Giner, 2004: 62).

esquema evolutivo que se conoce como la “ley de los tres estados” (*loi des trois états*)<sup>267</sup>. En efecto, ya en la lección inaugural del curso de ciencias sociales de Burdeos (1888a) –y después en escritos como 1900a<sup>268</sup>, 1903c<sup>269</sup> y 1909b<sup>270</sup> - tras señalar a Comte como fundador de la sociología, a continuación, Durkheim critica, por su dogmatismo, su concepción de una evolución única o lineal de las sociedades, ya que, en su opinión, la ley de los tres estados ignoraba que “no existe la Sociedad, sino diversas sociedades que se clasifican en géneros y especies como los vegetales y los animales”<sup>271</sup>. Según Durkheim, en lugar de enfrentarse al conjunto de los hechos sociales objetivamente, es decir, sin ninguna idea preconcebida, Comte se empeña en conectar su sociología a una especie de metafísica extraída de la Historia. Es por ello, es decir, porque “la famosa ley de los tres estados, la cual domina todo el sistema, en el presente ya no es defendible”, que puede concluirse que incluso “las conclusiones positivas que Comte obtiene rara vez son como para que pueden ser mantenidas”<sup>272</sup>. En relación a esta cuestión, merece una mención especial un artículo posterior rubricado por Durkheim y su colaborador, Paul Fauconet, titulado “Sociología y ciencias sociales” (1903c), en el que los autores observan que, aunque Comte abogaba por la posibilidad de incluir a la sociología, a la “culminación y pieza maestra de su filosofía”<sup>273</sup>, en su sistema de clasificación de las ciencias, “encontramos que, debido a su carácter filosófico, la sociología que construyó no satisfacía en forma alguna las condiciones que él mismo exigía a toda ciencia positiva”<sup>274</sup>. Debido a que defiende una concepción progresiva de la evolución de la humanidad, o, de otra manera, debido a que, desde su punto de vista, “el progreso es el hecho social por excelencia”, Durkheim y Fauconnet concluyen que “su [de Comte] dinámica social en el fondo no es más que una filosofía

---

<sup>267</sup> Sobre la “ley de los tres estados consultar”: Simon, 1963: 4-5; Treves, 1988: 38-39; Brown, 1994: 124-127, y Giner, 2004: 63-7.

<sup>268</sup> Vid.: Durkheim, 1970: 118-9

<sup>269</sup> Ver, sobre todo: Durkheim, 1975, I: 122-30.

<sup>270</sup> Ver, sobre todo: Durkheim, 1970: 140-52.

<sup>271</sup> *Ibíd.*, pág. 88.

<sup>272</sup> *Ibíd.*, págs. 119-20.

<sup>273</sup> Durkheim, 1975, I: 122.

<sup>274</sup> *Ibíd.*, pág. 127.

de la historia”<sup>275</sup>, es decir, “una especulación esencialmente filosófica”<sup>276</sup>. En sus ilustrativas palabras, “la dinámica social, tal como él la ha expuesto, no presenta en ninguna medida «esta continuidad y fecundidad» que, a tenor de la observación del propio Comte, constituyen «los síntomas menos equívocos de las concepciones verdaderamente científicas»; el mismo Comte la consideraba poco acabada. Ciertamente, descansa enteramente sobre la ley de los tres estados, la cual, una vez descubierta, no vemos como sería posible completar, ampliar y, todavía menos, qué leyes distintas podríamos descubrir. Recién creada y la ciencia estaba ya clausurada. [...] Una ciencia no puede vivir y desarrollarse cuando se reduce sólo a un único problema, sobre el que, de cuando en cuando, un gran espíritu imprime su sello. Para hacerla avanzar, es necesario que el problema se descomponga en una cantidad progresivamente creciente de cuestiones especiales, posibilitando la cooperación de espíritus diversos y de generaciones sucesivas”<sup>277</sup>. En otro lugar del mismo texto Durkheim y Fauconnet continúan señalando que, “el excesivo intelectualismo que impregnaba su doctrina no casaba bien con este axioma fundamental de toda sociología”<sup>278</sup>, es decir, aquél en virtud del cual hay que estudiar los hechos sociales en sí mismos, como realidades vinculadas entre por relaciones de causalidad que pueden expresarse mediante leyes.

Tras el análisis que precede, podemos afirmar a modo de resumen que, a pesar de que critica duramente elementos esenciales de la sociología comtiana -como su teoría del conocimiento basada en la ley de los tres estados y, en consecuencia, su estática y dinámicas sociales-, Durkheim acepta, en lo fundamental, la teoría de la ciencia de Comte y, además, comparte la orientación metodológica a tenor de la cual el análisis de la sociedad, la sociología, debe basarse en la observación científica –es decir, objetiva- de realidades, de *faits sociaux*. Esta incesante tarea crítica del pensamiento de Comte que se vislumbra claramente en las conferencias, artículos y

---

<sup>275</sup> *Ibíd.*, pág. 128

<sup>276</sup> *Ibíd.*, pág. 129.

<sup>277</sup> *Ibíd.* 127-8.

<sup>278</sup> *Ibíd.*, pág. 126.

escritos de otra naturaleza que recién acabamos de revisar, tendrá continuación y se desarrollará también en el marco de las denominadas “obras mayores” o monografías durkheimianas, sobre todo en -las que todavía podemos considerar tempranas- *Div. Tr.* (1893b), su tesis de doctorado francesa, y en *Regl. Mét.* (1895a). Es más, tanto en caso de los recién mencionados, como, sobre todo, en el del resto de estudios monográficos, forma parte del estilo y modo de argumentar distintivos de Durkheim el presentar sus ideas, tras el análisis crítico de las ideas opuestas de sus adversarios intelectuales. En efecto, uno de los tipos de argumento muy utilizado por Durkheim es el que se ha denominado “argumento por eliminación” que consiste en rechazar sistemáticamente explicaciones o interpretaciones alternativas de los fenómenos, de modo que sólo una de ellas aparezca como la única válida: su propia teoría<sup>279</sup>.

En lo que respecta a su tesis doctoral, es indudable que, como señala Giddens<sup>280</sup>, no es posible comprender los argumentos que Durkheim desarrolla a lo largo su análisis sin un conocimiento mínimo, por un lado, de las teorías rivales a las que pretende hacer frente y, por otro, de las líneas esenciales de la tradición francesa de pensamiento en la que nuestro autor se inserta<sup>281</sup>. Pues bien, las interpretaciones teóricas opuestas acerca de la significación de la complejidad creciente de la división del trabajo en las sociedades contemporáneas que Durkheim critica antes de exponer

---

<sup>279</sup> Sobre la importancia de conocer “la manera de pensar de Durkheim y sus modos de expresión característicos” – las dicotomías, los tipos de argumento y el estilo durkheimianos-, vid.: Lukes, 1985: 3-36. Lukes señala, como característicos, en primer lugar, “determinados conceptos cruciales que, tanto porque son ambiguos como porque no resultan familiares al lector moderno, es preciso dilucidar para una mejor comprensión de su pensamiento”. Además, “bajo estos conceptos subyacen unas marcadas dicotomías u «oposiciones binarias» [...] que se deben identificar y poner en relación entre sí”. En tercer lugar, “hay determinados argumentos característicos, a menudo erróneos, que, asimismo, se deben hacer aflorar e identificar”. En fin, “a menudo, el propio estilo de Durkheim contribuye a caricaturizar su pensamiento: frecuentemente expresó sus ideas de manera extremadamente figurativa, lo cual distorsionaba su significado y escondía su trascendencia” (págs.3-4).

<sup>280</sup> Giddens, 1985: 21.

<sup>281</sup> Si, tal y como se ha afirmado, “los rasgos distintivos más característicos de la [tradición de la] sociología francesa desde la época de Comte han sido un enfoque moral de la cuestión del orden social y una actitud positivo-científica” (Marjolin, 1937: 693), no cabe dudar que Durkheim está plenamente inserto en la misma. En este mismo sentido se ha subrayado que, a pesar de las manifiestas diferencias, en vista de una cierta relación de continuidad entre nuestros autores, se puede hablar de una tradición del pensamiento sociológico francés (Aron, 1967: 15).

su propia interpretación son: a) la primera, representativa de la filosofía social utilitarista, es la concepción de Spencer<sup>282</sup>; b) la segunda, representativa del socialismo de estado alemán, es la teoría de Ferdinand Tönnies<sup>283</sup> y c) en fin, la última y, en la que nos detendremos, es la concepción comtiana del orden y el cambio social, es decir, su concepción del orden y la evolución sociales basadas en el «*consensus*»<sup>284</sup>.

En *Div. Tr.* Durkheim apunta a la actitud ambivalente de Comte con respecto a la división del trabajo, ya que, aunque por un lado, Comte subraya las funciones integradoras de la misma, por el otro, señala sus posibles efectos desintegradores. Ciertamente, en opinión de Durkheim, Comte afirma que “la distribución continua de los diferentes trabajos humanos es la que constituye principalmente la solidaridad social y causa elemental de la extensión y de la complicación crecientes del organismo social”<sup>285</sup>. Desde esta perspectiva, “Comte es el primero que ha visto en la división del trabajo algo más que un fenómeno puramente económico”<sup>286</sup> y, además, en reparar en que “esas grandes sociedades políticas no pueden mantenerse en equilibrio más que gracias a la especialización de las tareas; en que la división del trabajo es la fuente, si

---

<sup>282</sup> Según Spencer en una sociedad donde, a causa de los procesos de diferenciación se produce un avance en la división del trabajo, la solidaridad deriva automáticamente del mero juego de los individuos persiguiendo sus intereses egoístas en sus intercambios con los demás. Así, la sociedad es para Spencer una simple suma de individuos que persiguen sus propios intereses, idea que nuestro autor no podía aceptar.

<sup>283</sup> Como advierte Lukes, aunque en principio “la *Gesellschaft* de Tönnies se parece mucho a la *industrial society* de Spencer”, existen diferencias esenciales en cuanto a los diagnósticos y soluciones que proponen ambos autores (1985: 143-4).

<sup>284</sup> Como hemos señalado en otro lugar de este trabajo, la filosofía comtiana se ocupa de teorizar sobre las dos dimensiones fundamentales de toda estructura social, diferenciando la estática social, que se ocuparía del problema del orden, y la dinámica social, que trataría la cuestión del cambio social, del *progreso*. A partir de una consideración de la sociedad como una entidad que funciona a la manera de un gran ser vivo, mediando la analogía orgánica, Comte vincula la posibilidad de su existencia y el desarrollo de su evolución a la existencia de un *consensus*. Dicho de otro modo, “la solidaridad social requiere siempre y en todas partes de la existencia de un *consensus universel* sólido, o una comunión de creencias morales” (Giddens, 1985: 22), es decir, “el acuerdo de los espíritus es lo que sostiene a toda sociedad” de modo que “una sociedad existe en la medida en que sus miembros comparten las mismas creencias” (Aron, 1967:86). Con esta noción de *consensus* y , el padre del positivismo pretende dar cuenta del vínculo que sostiene y sujeta cada uno de los diferentes elementos que constituyen lo social. El *consensus* se presenta así como la condición y la expresión de la armonía funcional entre los diferentes órganos de que consiste la vida social.

<sup>285</sup> Durkheim, 2002b, I: 67; trad.: 1987: 73.

<sup>286</sup> *Ibíd.*, pág. 66; trad.: pág. 73.

no única, principal cuando menos, de la solidaridad social”<sup>287</sup>. Pero, por otro lado, Comte acentúa los efectos desintegradores de la incesante división del trabajo de las sociedades modernas pues considera que la división del trabajo ejerce, en virtud de su propia naturaleza, una influencia disolvente que actuaría allí donde las funciones se hallan muy especializadas. En efecto, en opinión de Comte, esta distribución de las tareas “tiende espontáneamente [...] a hacer desaparecer el espíritu de grupo o, cuando menos, a ponerle importantes trabas”<sup>288</sup>. Al mismo tiempo, “desde una perspectiva moral, al mismo tiempo que cada uno de nosotros se encuentra en una posición de dependencia estricta respecto del grupo, se desvía naturalmente de él mediante el ejercicio de su propia actividad especial, la cual le hace desviarse constantemente hacia su propio interés privado”<sup>289</sup>. De esta forma, en opinión de Durkheim, Comte presenta una paradoja pues “el mismo principio que ha permitido el desarrollo y expansión de la sociedad general, desde otra perspectiva, amenaza con descomponerla en multitud de corporaciones incoherentes que ni siquiera parecen pertenecer a la misma especie”<sup>290</sup>. Frente a tal situación paradójica, Comte propone que la solución pasa por imponer una disciplina estatal férrea que actúe como fuerza unificadora y que goce, de autoridad material, moral e intelectual<sup>291</sup>. La función social del gobierno consiste, así, según Comte “en contener lo bastante y en prevenir, en la medida de lo posible esta fatal disposición a la dispersión fundamental de las ideas, los sentimientos y los intereses que es el resultado inevitable del principio mismo del desenvolvimiento humano, y que si pudiera seguir su curso natural sin encontrar obstáculos, terminaría inevitablemente por detener el progreso social”<sup>292</sup>. Pues bien, frente a tal concepción nuestro autor objeta que lo que unifica a las sociedades

---

<sup>287</sup> *Ibíd.*

<sup>288</sup> Durkheim, 2002b, II: 108; trad.: 1987: 420-1.

<sup>289</sup> *Ibíd.*, pág. 108; trad.; pág. 421.

<sup>290</sup> *Ibíd.*

<sup>291</sup> Durkheim afirma literalmente que, en opinión de Comte “la distribución fundamental de las tareas humanas no podrá evitar suscitar, en grado proporcional, determinadas divergencias individuales, a la vez intelectuales y morales, cuya influencia conjunta hace necesaria una disciplina permanente de igual medida que sirva para prevenir o a contener incesantemente su desarrollo discordante” (*Ibíd.*, pág. 107; trad.: pág. 420).

<sup>292</sup> *Ibíd.*, pág. 108; trad.: págs. 421-22.

organizadas, como a todo organismo, no es la coerción externa e impuesta sino “el *consensus* espontáneo de las partes”, y que, de modo muy significativo define como “la solidaridad interna que no sólo es tan indispensable como la acción reguladora de los centros superiores, sino que es incluso su condición necesaria, pues ellos no hacen más que traducirla a un lenguaje distinto y, por decirlo de otra manera, consagrarla”. Concluye afirmando que “el cerebro no crea la unidad del organismo, sino que la expresa y la corona”<sup>293</sup>. Todavía más importante, en la medida en que propugna la necesidad de un consenso moral en las sociedades industriales modernas, la teoría comtiana no se sostiene, pues tal uniformidad “no puede ser sostenida por la fuerza y en contra de la naturaleza de las cosas”<sup>294</sup>. A partir de las críticas reseñadas, Durkheim presenta su propia concepción cuya tesis central consiste en que es la división del trabajo -entendida como especialización funcional- “la que, cada vez más, cumple la función que, en otro tiempo, correspondía a la *conscience commune*; es principalmente ella quien mantiene unidos a los agregados sociales de los tipos superiores”<sup>295</sup>.

Ya que nuestro objetivo no es, en este momento, la exposición detallada de la teoría contenida en la primera monografía durkheimiana a la que nos hemos referido, finalizamos esta parte de nuestro análisis, poniendo de manifiesto que, tal y como señala Parsons, la *conscience collective* o *conscience commune* de Durkheim “es, sin duda, una derivación de la «voluntad general» de Rousseau y del «consenso» de Comte”<sup>296</sup>. Con esta noción de «consenso» y con la conexas de *solidarité*, el padre del positivismo pretende dar cuenta del vínculo que sostiene y sujeta cada uno de los diferentes elementos que constituyen lo social. El *consensus* se presenta así como la condición y la

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, pág. 109; trad.: pág. 424.

<sup>294</sup> *Ibid.*, pág. 110; trad.: pág. 425. En relación a lo que antecede, Durkheim expone lo siguiente: “la diversidad funcional supone una diversidad moral que nadie podría prevenir, y es inevitable el que la una aumente al mismo tiempo que la otra. Conocemos, por lo demás, las razones gracias a las cuales esos dos fenómenos se desenvuelven paralelamente. Los sentimientos colectivos devienen, pues, cada vez más impotentes para contener las tendencias centrífugas que fatalmente engendra la división del trabajo, porque, de una parte, esas tendencias aumentan a medida que el trabajo se divide y, al mismo tiempo, los sentimientos colectivos mismos se debilitan” (*Ibid.*).

<sup>295</sup> Durkheim, 2002b, I: 160; trad.: 1987: 206.

<sup>296</sup> Parsons, 1977: 30.

expresión de la armonía funcional entre los diferentes órganos de que consiste la vida social. La aportación de Durkheim consiste en que concibió y trató “la solidaridad y, con ella, presumiblemente, la *conscience collective*, no simplemente como entidades dadas, sino como entidades variables”<sup>297</sup>, puesto que no cabe duda de que, a pesar de la recurrencia en su uso, Comte todavía hacía de la *solidarité* más un postulado filosófico-funcional del orden (estática) social, que, como luego pasará a ser en la teoría durkheimiana, una realidad con pretendido referente empírico.

En lo que respecta a su segunda obra mayor, *Regl. Mét.*, no cabe dudar de que una de las referencias críticas frente a la cual Durkheim presenta su propia concepción del método sociológico, es la constituida por el método sociológico (positivo) de Comte<sup>298</sup>. Tal y como sucede en el caso de los escritos sobre los orígenes de la sociología que hemos analizado ya, en su escrito metodológico nuestro autor presenta a Comte como fundador de la sociología, afirmando además que, en lo que se refiere al método de análisis de los hechos sociales, uno de los capítulos del *Cours de philosophie positive* de Comte constituye “el único estudio original e importante que existe sobre esta materia”<sup>299</sup>. Con todo, y a pesar de que lo anterior apunta hacia

---

<sup>297</sup> Parsons, 1977: 30. Parsons conecta los conceptos de estos tres pensadores franceses cuando señala que Rousseau fue el primero en postular una “conciliación de intereses al nivel de los procesos de acción integradores” que se refleja en “su famoso concepto de *volonté général*” que “más que ningún otro proporcionó una concepción de solidaridad social que no era económica, en el sentido de la economía clásica, ni política en el sentido de Hobbes o Austin”. En opinión de Parsons, en Rousseau la solidaridad ya “no era una «identidad» de intereses dada, sino una identidad efectuada e institucionalizada en el curso de los procesos sociales”. El concepto de «consenso» de Comte, “más próximo a Durkheim y definido explícitamente como concepto sociológico, era un concepto de transición entre la «voluntad general» de Rousseau y la «solidaridad» de Durkheim, que constituye el núcleo de su sociología” (pág. 29).

<sup>298</sup> Esta idea constituye el punto de partida del análisis que Mike Gane ofrece en su breve artículo de título más que significativo: “*Durkheim contre Comte dans Les règles*” (1997: 31) y, también, del análisis que Annie Petit (1996: 49) presenta en un artículo sobre las relaciones entre nuestros dos autores. Por otra parte, Berthelot (1995: 13n) señala que, a lo largo de *Les règles*, Durkheim cita –además de a sí mismo–, en total, a 17 autores, entre los cuales Spencer (16 referencias) es el más citado seguido de Comte (14 referencias).

<sup>299</sup> Durkheim, 2002c: 17; trad.: 1988: 53 Como señala Petit, Durkheim precisa en una nota a pie de página que tan sólo se refiere, además, a una parte de este capítulo, concretamente a las últimas 40 páginas de la lección 48, titulada “*Caractères généraux de la méthode positive dans l’étude rationnelle des phénomènes sociaux*” que, por cierto, no se contiene en el tomo V de la edición citada, como señala Durkheim erróneamente, sino en el tomo IV (Petit, 1996: 49n).



determinadas convergencias entre las propuestas metodológicas y de doctrina de ambos autores<sup>300</sup>, ya desde el mismo prefacio de la obra Durkheim se distancia de Comte manifestando que rechaza a su “metafísica positivista”, la cual no debe identificarse con el racionalismo que él mismo propugna<sup>301</sup> y, se anticipa, así, la crítica severa de la que, en adelante, va ser objeto la metodología comtiana. Ya en el marco se la exposición de la primera regla relativa a la observación de los hechos sociales consistente en “considerar los hechos sociales como cosas”, Durkheim critica duramente a Comte, en primer lugar, por ofrecer importantes principios metodológicos que, luego, él mismo no aplica en sus investigaciones<sup>302</sup>. De hecho, nuestro autor considera que, en lugar de partir de observaciones de la realidad, Comte construye su teoría a partir de determinados *a priorismos* o “representaciones puramente subjetivas” que invalidan su doctrina (tanto la estática como la

---

<sup>300</sup> En opinión de Petit son observables determinadas convergencias de propósito manifiestas y latentes, tanto a nivel metodológico como de doctrina. En resumidas cuentas, las convergencias metodológicas son las siguientes: a) en lo que concierne al estatuto científico asignado a la sociología, ambos promueven una consideración científica de la sociología, al mismo nivel que cualquiera de las ciencias reconocidas; b) como consecuencia de lo anterior, ambos defienden una concepción convergente de los requisitos exigidos a cualquier empresa científica, en particular, en lo que se refiere al papel de la observación como base de toda investigación científica; c) la manera en la que Durkheim describe la aparición de los conocimientos o saberes y sus condiciones de acceso al ámbito científico tienen reminiscencias comtianas, y, en fin, d) en lo que concierne a las fuentes y a los objetivos del conocimiento sociológico, también se observa cierto paralelismo desde el momento en que en Durkheim se encuentra la crítica del afán por alcanzar “la esencia de los fenómenos” que ya se encuentra presente en Comte (Petit, 1996: 50-55). En cuanto a las convergencias doctrinales, Petit señala las siguientes: a) la definición durkheimiana del *fait social* que acentúa su carácter coactivo (*contrainte extérieure*) se hace eco del modo en el que Comte analiza las relaciones sociales como basadas en la disciplina y el deber; b) lo mismo cabe decir sobre la distinción durkheimiana de los fenómenos normales y patológicos; c) la afirmación de la irreductibilidad de la sociedad a las partes que la conforman también puede considerarse un tema común, y d) nuestros autores convergen también en lo que se refiere al análisis crítico de la introspección psicológica (Ibíd., págs. 55-8).

<sup>301</sup> Durkheim, 2002c: 8, n. 1; trad.: 1988: 34, n.\*.

<sup>302</sup> La primera referencia de nuestro autor a Comte se contiene en un párrafo que puede considerarse clave, ya que en el mismo Durkheim condensa lo esencial de toda la crítica que le dirige: “hasta ahora la sociología se ha ocupado más o menos exclusivamente no de cosas, sino de conceptos. Es verdad que Comte ha proclamado que los fenómenos sociales son hechos naturales, sometidos a leyes naturales. Con esta afirmación ha reconocido implícitamente su carácter de cosas, pues en la naturaleza no hay más que cosas. Pero cuando se aparta de estas generalidades filosóficas e intenta aplicar su principio y extraer de él la ciencia en la que estaba contenido, toma como objeto de sus estudios a las ideas. En efecto, lo que forma la sustancia de su sociología es el progreso de la humanidad en el tiempo. Parte de la idea de que hay una evolución continua del género humano que consiste en una realización cada vez más completa de la naturaleza humana, y el problema que aborda es la recuperación del orden de esta evolución” (Ibíd., pág. 26; trad.: págs. 73-4).

dinámica)<sup>303</sup>. En el capítulo IV, dedicado a las “reglas relacionadas con la constitución de los tipos sociales”, nuestro autor continua su tarea crítica denunciando la visión unificadora y uniformizadora de Comte quien, en su opinión, ha obviado o no ha sabido reconocer la existencia de una pluralidad de tipos sociales con características peculiares<sup>304</sup>. En el capítulo V dedicado a las “reglas relativas a la explicación de los hechos”, Durkheim critica, entre otras, la metodología comtiana por su tendencia psicologizante, afirmando que “al mismo tiempo que es finalista, el método de explicación utilizado [...] es psicológico”<sup>305</sup>. Durkheim presenta a Comte como uno de esos sociólogos que no han visto en la sociedad “más que un sistema de medios instituido por los hombres con el propósito de alcanzar ciertos fines [los cuales] sólo pueden ser individuales; pues antes que la sociedad sólo podían existir individuos”<sup>306</sup>. En fin, nuestro autor cierra la crítica atacando uno de los fundamentos del comtismo, que el propio Comte describe como «*l'idée mère*» del positivismo, como es *la loi des trois états*, tachándola de obsoleta, ideal o subjetiva (en contraposición a empírica) y arbitraria<sup>307</sup>.

---

<sup>303</sup> Nuestro autor se refiere a la concepción comtiana del progreso y, en relación a ella, afirma tajantemente que la de Comte “a tal extremo es una representación completamente subjetiva que, de hecho, este progreso de la humanidad no existe”. Lo único que existe, y “que se ofrece a la observación, son sociedades concretas que nacen, se desarrollan y mueren independientemente unas de otras” (Ibíd.; trad.: pág. 74).

<sup>304</sup> Reproducimos un pasaje en el que Durkheim muestra las que, en su opinión, constituyen las debilidades de la doctrina comtiana: “precisamente porque desconoció la existencia de las especies sociales, Comte creyó posible representar el progreso de las sociedades humanas como un movimiento idéntico al de un pueblo único «con el cual estarían relacionadas idealmente todas las modificaciones consecutivas observadas en relaciones distintas». Ocurre que, en efecto, si no hay más que una sola especie social, las sociedades individuales pueden diferir entre sí sólo en grado, según que exhiban de modo más o menos integral los rasgos constitutivos de esta especie única, según que expresen más o menos perfectamente a la humanidad. Si por el contrario existen tipos sociales cualitativamente distintos unos de otros, por mucho que se los aproxime no será posible lograr que se ajusten exactamente, como las secciones homogéneas de una recta geométrica. Así, el desarrollo histórico se despoja de la unidad ideal y simplista que se le atribuía; se fragmenta, por así decirlo, en una multitud de secciones que, como difieren específicamente unas de otras, no podrían enlazarse en un continuo” (Ibíd., pág. 51; trad.: págs. 133-4).

<sup>305</sup> Durkheim 2002c: 59; trad. pág. 155. Como veremos a lo largo del capítulo VI del presente trabajo, uno de los rasgos distintivos de la metodología durkheimiana para el análisis de los fenómenos sociales es, precisamente, la orientación que podemos denominar causalismo antifinalista y cuyo corolario consiste en que los hechos sociales se explican por otros hechos sociales.

<sup>306</sup> Ibíd.

<sup>307</sup> En relación a la misma, Durkheim señala lo que sigue: “su famosa ley de los tres estadios nada tiene que ver con una relación de causalidad; si fuese exacta, no es y no puede ser más que empírica. Es una

### 3. 4. 2. ¿Es Durkheim un pensador comtiano?

Por todo lo que hemos expuesto hasta ahora y, tras haber reparado a lo que él mismo expresó, no cabe dudar de la influencia que Comte, al que llamaba su «*maitre*», ejerció sobre el pensamiento de Durkheim. Sin embargo, hemos mostrado que, no sólo puso en cuestión elementos esenciales de su doctrina, sino que, además, criticó duramente su metodología de investigación de los hechos sociales. Rechazamos por ello, aquellas afirmaciones tajantes que apuntan a que “Durkheim es el heredero espiritual de Comte” pues “todos los elementos de su pensamiento primero se encuentran prefigurados en los escritos de Comte”<sup>308</sup>. Por el contrario, tal y como reflejan sus incesantes referencias críticas al pensamiento de Comte, creemos que Durkheim era, cuando menos, un comtiano muy poco ortodoxo<sup>309</sup>. Ciertamente, como señala Annie Petit (1996), se puede afirmar que la actitud de Durkheim respecto a la herencia comtiana es “ambigua en conjunto o, cuando menos ambivalente”<sup>310</sup>. Hay quien, llevando el argumento hacia un extremo, ha llegado a afirmar que “las relaciones de Durkheim con Comte son más bien peligrosas”, dando a entender que, tras entronar al maestro por haber posibilitado el alumbramiento de la sociología, a continuación lo destrona; ya que “en muchas ocasiones Durkheim presenta su pensamiento en oposición al de Comte, es decir, como crítica de éste”<sup>311</sup>.

---

ojeada sumaria sobre la historia anterior del género humano. En realidad, Comte considera de modo totalmente arbitrario que el tercer estado es el definitivo de la humanidad. ¿Quién nos garantiza que de él no surgirá otro en el futuro? (Ibíd., pág. 67; trad.: pág. 176).

<sup>308</sup> Parsons, 1968: 390.

<sup>309</sup> Tomamos la expresión de Simon quien, en el contexto de un análisis del positivismo europeo del siglo XIX, caracteriza a Durkheim como “un seguidor de Comte, aunque no un discípulo ortodoxo como Laffitte” (1963: 139).

<sup>310</sup> Petit, 1996: 49. Hay quien ha señalado que “entre los dos sociólogos más notables de Francia, más que una relación de maestro a discípulo, se daba una afinidad intelectual” (Alpert, 1945: 29). De hecho, “no obstante las apariencias [...] Durkheim guarda una relación más estrecha con Boutroux y Renouvier que con Comte” (Ibíd., pág. 30).

<sup>311</sup> Gane, 1997: 31. El término que utiliza Gane para calificar las relaciones entre nuestros dos pensadores, y que hemos decidido traducir como “peligrosas”, es *meurtriers*, que alude literalmente a situaciones, hechos o personas que pueden producir la muerte o sirven para producirla, es decir, “mortíferas” o “letales”. En el mismo sentido que Gane, en la “Introduction” a la traducción inglesa del curso sobre el socialismo, tras subrayar que aunque “sin duda la teoría e investigaciones de Durkheim estaban influenciadas por Comte”, lo cierto es que “no es verdad que sólo deriven de esta fuente”, porque es manifiesto que “si existía continuidad entre Durkheim y Comte, también existía discontinuidad”,

No obstante, siendo así lo anterior, como hemos tenido ocasión de comprobar, Durkheim tampoco puede ser considerado un sansimoniano ortodoxo, un discípulo de Saint-Simon, por lo que algunas de las afirmaciones vertidas por los comentaristas de la obra de nuestro autor, que minimizando o, incluso, rechazando la influencia de la herencia comtiana, acentúan la presencia del pensamiento sansimoniano en la obra de Durkheim, tampoco parecen demasiado válidas. En fin, nos parece que el autor que mejor ha tratado este tema de la influencia que Saint-Simon y Comte ejercieron sobre nuestro autor es el británico Anthony Giddens, quién básicamente viene a proponer que Durkheim “resolvía las cuestiones que separaban a Saint-Simon y Comte, cuyos enfoques por otro lado parecían estrechamente relacionados”<sup>312</sup>.

Para finalizar nuestro análisis de esta cuestión, nos gustaría llamar la atención sobre unas afirmaciones de Alvin W. Gouldner -referidas a las causas del reconocimiento de determinadas influencias y el rechazo consiguiente de otras-, en virtud de las que, en el ámbito de la sociología norteamericana de la segunda mitad del siglo XX “el reconocimiento de Comte como padre putativo de la sociología es

---

Gouldner afirma que, atendiendo a los elementos críticos o radicales presentes en su pensamiento, a lo más, “podemos afirmar que Durkheim era comtiano a disgusto” (Gouldner, 1962: 11.). El término *uneasy* que usa Gouldner –y que hemos traducido como “a disgusto”- indica intranquilidad, incomodidad frente a algo o a alguien que nos incomoda o perturba. En la traducción al castellano del escrito citado, que se contiene en *La sociología actual: renovación y crítica* (1979: 343-63), el término que se usa como equivalente es “desasosegado” (pág. 346), el cual no refleja o expresa, en nuestra opinión, aquel significado con los matices apropiados. En el contexto de la frase los mejores sinónimos son *not graceful* o *unpleasing*. Por su parte, el biógrafo más célebre de Durkheim ha subrayado sucintamente que “la influencia que Comte ejerció sobre Durkheim fue más de naturaleza formativa que continuísta” (Lukes, 1985: 68), lo que dicho de ese modo, la verdad es que no aporta demasiado.

<sup>312</sup> Giddens, 1997: 95. El autor señala que, tal y como propuso Saint-Simon, “el orden social debía basarse ciertamente en la división compleja del trabajo que implicaba la industria moderna”; y, en este sentido “Comte se equivocó al suponer que la condición de unidad de las sociedades tradicionales, la existencia de una *conscience collective* fuertemente constituida, era necesaria para el tipo moderno de sociedad” (Ibíd.). Pero tampoco iba a tratarse de una sociedad “en la que la autoridad estaría confinada a la «administración de las cosas», como pronosticó Saint-Simon: todo lo contrario, la división del trabajo en la industria tenía que estar impregnada de controles *morales*, que a su vez se encontrarían bajo la autoridad moral general del Estado” (Ibíd.). En consonancia con lo anterior, ya hemos señalado que, que nos parece muy sugestivas las afirmaciones de Giddens quién, tras destacar la influencia que, sobre Durkheim, ejercieron “las interpretaciones sobre la decadencia del feudalismo y sobre la emergencia de la nueva forma de sociedad moderna de Saint-Simon y Comte”, concluye que “puede decirse que el problema principal al que se enfrenta la obra de Durkheim consiste en reconciliar la concepción de estado «positivo» de la sociedad de Comte con la visión característica y parcialmente divergente del «industrialismo» de Saint-Simon (Giddens, 1973: 65).

profesionalmente menos perjudicial que el reconocimiento de Saint-Simon como tal, ya que éste, como señala Durkheim, fue también uno de los fundadores del socialismo moderno"; y, es por ello que "si los sociólogos admiten que descienden de Saint-Simon, y no de Comte, no sólo adquieren un padre, sino también un hermano que es una oveja negra, el socialismo, lo cual reforzaría la opinión de los legos de que el socialismo y la sociología deben ser similares, ya que tienen el mismo precedente"<sup>313</sup>. Pues bien, nos parece que, a finales del siglo XIX, época en la que se conoce un auge sin precedentes del socialismo francés que, obtiene unos excelentes resultados en las citas electorales de 1893 y 1896, una de las claves del éxito de Durkheim en la promoción de su carrera académica y en la tarea de obtención de reconocimiento y legitimación para la disciplina sociológica naciente radica, precisamente, en su habilidad para acercarse al socialismo tal y como lo hizo; es decir, intentando lograr una reconciliación, entre otras, de las doctrinas de Comte –quién, debido a los excesos de su obra tardía y a los de sus discípulos, en este contexto, se erige casi en "oveja negra"- y Saint-Simon, cuya obra había sido considerada por el propio Marx como antecedente de todo pensamiento socialista. Sin duda, su interés y posterior aproximación al estudio del socialismo y su intento de conciliación de las doctrinas de Comte -de quién se había declarado heredero-, y de Saint-Simon - precursor al mismo tiempo de las doctrinas socialistas y del positivismo-, constituían unas bases muy sólidas (y, además, netamente francesas<sup>314</sup>) sobre las cuales Durkheim logrará maximizar los beneficios de los contextos institucional, filosófico y político, y conseguirá "convertirse en la encarnación de la sociología en Francia, haciendo de ésta una disciplina universitaria de primer orden y una fuente decisiva de la renovación del panorama intelectual de primera mitad del siglo XX"<sup>315</sup>.

---

<sup>313</sup> Gouldner, 1973: 347n.

<sup>314</sup> Esta precisión adquiere una significación muy especial cuando la situamos en el contexto de lo que ha venido denominándose "la crisis alemana del pensamiento francés", cuestión que trataremos en el capítulo III de este trabajo, dentro del marco de la exposición de los antecedentes alemanes del pensamiento durkheimiano. Con la expresión "crisis alemana del pensamiento francés" nos referimos a "la crisis que se produce en el pensamiento francés con respecto de Alemania, debido por la derrota de 1871 y por el veloz desarrollo del nuevo Imperio" (Digeon, 1959: VII).

<sup>315</sup> Mucchielli, 1998: 112.

## CAPÍTULO II. ORÍGENES DEL PENSAMIENTO DURKHEIMIANO: LA TRADICIÓN FRANCESA (II Y FINAL).

### 1. Introducción.

Tras haber expuesto en el capítulo anterior nuestro análisis acerca de la significación de la influencia que los pensadores incardinados en la tradición de pensamiento francesa, - los racionalistas, como Montesquieu y Rousseau, por un lado, y los positivistas como Saint-Simon y Comte, por la otra-, ejercieron sobre Durkheim –y de la naturaleza de la presencia en su obra-, nos ocupamos a lo largo de este capítulo, de otro tipo de influencias francesas que podríamos calificar como más próximas o inmediatas y que, sin duda alguna, tuvieron efectos profundos tanto en la conformación de la personalidad de Durkheim, como en su posterior orientación intelectual. En concreto, nos referimos, en primer lugar, al influjo que ejerció sobre el joven Durkheim su estancia formativa en la *École Normale Supérieure*, y en especial, a la influencia de algunos de los profesores con los que estudió –como el historiador Fustel de Coulanges y el filósofo racionalista Emile Boutroux<sup>1</sup>-, y a la del “maestro” del pensamiento filosófico francés cuya obra escogió diseccionar: Charles Renouvier<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> En lo que respecta al influjo que algunos de sus profesores de *l'École Normale* ejercieron sobre él, no conviene olvidar que es, además, a través de sus enseñanzas y orientaciones que el joven Durkheim se inicia en la lectura y estudio de los clásicos del pensamiento filosófico. Por poner un ejemplo, tal y como señala Alpert en su clásico trabajo sobre nuestro autor, podemos inferir que “Durkheim [leyó y] sintió la influencia de Comte sólo después de su contacto con Boutroux y luego de trabar conocimiento con las obras del neokantiano francés Renouvier” (Alpert, 1945: 28). En este sentido, no proponemos ningún tipo de distinción tajante entre antecedentes remotos e inmediatos, sino que, por el contrario, apuntamos, a la influencia de otros pensadores que, como los anteriores, se incardinan en la tradición del pensamiento filosófico francés posterior a la Revolución francesa y, por tanto, presentan algún tipo de vinculación y relación de continuidad. Conscientes, pues, de que son inseparables, los tratamos por separado en capítulos distintos debido, sobre todo, a razones analíticas y de claridad expositiva.

<sup>2</sup> En relación al influjo ejercido por Renouvier, proponemos que este es bastante mayor de lo que reconoció el propio Durkheim y, por supuesto, que el reconocido por los comentaristas más conocidos y, digámoslo así, clásicos, de la obra de Durkheim. En este sentido, nos parece muy acertado el punto de vista de Susan Stedman Jones, en virtud del cual, las interpretaciones del pensamiento de Durkheim sobre todo han sobrevalorado la influencia que, sobre aquél, ejerció el positivismo; han ignorado, por lo

En segundo lugar, nos referimos a la controvertida cuestión de la naturaleza de la influencia que el judaísmo ejerció sobre nuestro autor. Aunque pueda parecer extraño o, cuando menos, llamativo que tratemos la cuestión de la influencia que ejerció el judaísmo sobre Durkheim en un marco -digámoslo así- tan francés, ello responde a que adoptamos una perspectiva según la cual el judaísmo durkheimiano no se limita solamente a ciertos caracteres judíos «universales», transmitidos culturalmente de generación en generación y que tienen un reflejo en su obra<sup>3</sup>, sino que, también, tiene que ver con su identificación intelectual y moral con un segmento particular de la «opinión judía francesa»<sup>4</sup>. De hecho, Durkheim pertenece al grupo de los judíos de fin de siglo XIX que habiendo nacido en Francia “han renunciado a todo particularismo lingüístico y cultural, tomándose muy en serio y considerando irreversible su liberación jurídica”<sup>5</sup>. Ciertamente, tal y como ha sido señalado, Durkheim pertenece a ese grupo de judíos que “son asimilados por la nación francesa” y que profesan un “ardiente patriotismo” que “ha sido avivado por la derrota de 1871 y la anexión de Alsacia-Lorena”<sup>6</sup>. Sentadas estas bases, entendemos que no es posible comprender el itinerario intelectual de Durkheim si no se ubica a éste en la comunidad judía del Este

---

general, la influencia ejercida, a través de Boutroux, por el espiritualismo; y, en fin, han infravalorado la influencia ejercida por el criticismo de Renouvier (Stedman Jones, 2001: 62). De alguna manera, uno de los objetivos de la contextualización del pensamiento y obra durkheimianos que hemos emprendido, es poner de manifiesto la naturaleza de tales influencias, tratando de desentrañar el sistema de pensamiento de nuestro autor en toda su complejidad.

<sup>3</sup> En este sentido, subrayando los rasgos que conformaban su identidad judía, hay quien señala que “el judaísmo de Durkheim consistía en una sensibilidad difusa conformada por algunos recuerdos, costumbres y emociones y por la solidaridad con los judíos perseguidos sólo por serlo: estos son aspectos de suficiente entidad, aunque difíciles de definir” (Derczanski, 1990: 157).

<sup>4</sup> Fournier, 2005: 47.

<sup>5</sup> Derczansky, op. cit., pág. 157. El mismo autor añade que Durkheim “se consideraba ciudadano francés de confesión israelita y hacía ostentación de un patriotismo receloso. Apreciaba el hecho de que Francia fuera el único país del mundo en el que los Judíos se hubieran declarado comprometidos con su país y su nación hasta tal punto” (Ibíd.). En el marco del análisis del medio familiar de Durkheim durante su juventud, el francés Prades le presenta como “ese joven estudiante que escogió la dura opción de dejar de ser judío para poder ser plenamente francés” y, tras contextualizar su pensamiento atendiendo a los acontecimientos políticos y sus consecuencias, afirma que “esa sociedad en crisis constituye un verdadero estímulo para ese hijo y nieto de rabinos que, imbuido de un sentido del deber, va a transformar su fe *yahvéique* en una especie de consagración del mundo” (1990:6).

<sup>6</sup> Mendras y Étienne, 1996: 89..

de Francia y, al mismo tiempo, en el contexto más amplio, de la vida política y social de la Francia del siglo XIX<sup>7</sup>.

## 2. Un medio intelectual estimulante: *L'École Normale Supérieure*

### 2. 1. La vocación original de Durkheim y *L'École Normale*

Como punto de partida de nuestra exposición, es oportuno subrayar que atender a las influencias que recibe Durkheim durante esta etapa de su vida y de su itinerario intelectual que transcurre en el marco de la célebre escuela de formación del profesorado, la *École Normale Supérieure*<sup>8</sup> de París, es tanto como reparar en algunos de los factores que determinarán el nacimiento de su sociología y, según algunos, consiguientemente, de “la Sociología” propiamente hablando. Efectivamente, aunque, como explica Lacroix “su *vocación* [de Durkheim y sociológica, se entiende] nace lentamente, precisándose y consolidándose progresivamente en un punto en el que confluyen sus antecedentes personales, el espectáculo de una Francia traumatizada por la derrota<sup>9</sup> y la situación objetiva de un campo del saber en pleno estado de

---

<sup>7</sup> Como hemos puesto de manifiesto en el capítulo primero del presente trabajo, el pensamiento durkheimiano y la propia forma de aproximarse al análisis de la sociedad de Durkheim, no pueden entenderse sin un análisis del contexto político y social en el que surge y se desarrolla, que no es otro que el del alumbramiento y consolidación de la Tercera República francesa.

<sup>8</sup> Sobre la creación y la historia de *L'École Normale Supérieure*, vid.: Ladd, 1907. Este autor subraya la significación de la tarea encomendada a tal institución republicana, que va a convertirse en “la verdadera piedra angular de su [de Francia] progreso educativo”, afirmando que “La «*École Normale*» que, desde 1845, se llamará «*École Normale Supérieure*», es uno de los experimentos educativos más interesantes que jamás se haya puesto en marcha” (pág. 3). En cuanto a sus funciones, en sus orígenes se ocupa de la formación y preparación de “los maestros de los maestros”, es decir, hombres –en su acepción más estricta, es decir, varones- capaces de dirigir la actividad de las escuelas normales. Más adelante, puede decirse que durante la mayor parte de su historia, a la función anterior se le añade otra, más importante según algunos, consistente en la formación y preparación de los profesores de los *Collèges de France*.

<sup>9</sup> En lo que respecta a la situación de Francia que el joven Durkheim presencia, J.-C. Filloux ofrece la siguiente descripción que es harto significativa. Este autor afirma que “lo que Durkheim vive siendo adolescente es una sociedad en *conflicto* (República-Reacción, Conservadurismo-Revolución, Religión-Anticlericalismo, Burguesía-Proletariado) y, al mismo tiempo, que aspira a la *unidad*. Una sociedad llena de «*questions*»; que efectivamente cuestiona porque está ávida de respuestas. [...] De hecho, el proyecto de acción política en y por medio de la educación que emprende Durkheim le conduce a una reflexión sobre la política que desembocará en la constitución de su proyecto sociológico” (Filloux, 1977: 10). En



anomia”<sup>10</sup>, todas las evidencias apuntan a que el clima intelectual que, durante la década de los años 1880, se respiraba alrededor de la *École Normale Supérieure* va a resultar un factor decisivo en el proceso de conformación de su sistema de pensamiento<sup>11</sup>. En este sentido, se ha afirmado que, tras un periodo de lectura y estudio atento, es, precisamente, entre 1881 y 1883, en un periodo delimitado por dos momentos de enorme relevancia -como son, en primer lugar, la elección del objeto de su tesis doctoral y la primera formulación durante su tercer año en la *École* en 1881 y, en segundo, la reformulación del problema objeto de estudio-, que “Durkheim elabora las determinaciones de [...] su proyecto fundamental”<sup>12</sup>. La significación de este periodo radica, así, en que sus vocaciones tempranas, es decir, la reflexión filosófica, política y moral, y sobre todo, la enseñanza, van a transformarse en el ambicioso proyecto sociológico, la última y verdadera vocación de Durkheim, en la que, por lo demás, se funden todas las demás<sup>13</sup>.

En la época de su estancia en la Escuela Normal, entre 1879 y 1882, tal institución se encuentra inmersa en un proceso de transformación, de modo que,

---

relación a lo anterior cabe recordar que en 1871, el año de la derrota de Sedán, Durkheim tiene 12 años de edad.

<sup>10</sup> Lacroix, 1976: 215.

<sup>11</sup> En referencia a este clima de la época, V. Karady expone cómo, hacia 1880, “ciertos eventos sociales externos provocaron una fuerte demanda pública de especialistas en materia sociológica”. Según el autor, en una situación caracterizada por la “exacerbación de las tensiones en las relaciones industriales, tanto a nivel fáctico (huelgas) como simbólico (crecimiento de los sindicatos y del partido socialista), la inestabilidad y división interna de la clase dirigente que se refleja en los casos de soborno de cargos públicos [...], los desacuerdos en torno a la relación entre Iglesia y Estado [...], el aumento del antisemitismo político [...] y finalmente en el affaire Dreyfus”, no cabe dudar de que “la búsqueda de un discurso acerca de la sociedad investido de la autoridad de la ciencia objetiva adquirió una importancia estratégica para las élites gobernantes francesas” (1983: 73).

<sup>12</sup> Filloux, 1977: 14. Este autor observa que “entre la elección del estudio de las relaciones entre individualismo y socialismo de 1881-1882, y la formulación de 1883 que desemboca en el plan de 1884 [el autor se refiere a la formulación definitiva como análisis de las relaciones entre personalidad individual y la solidaridad social], el lapso de tiempo es muy corto; por tanto, es durante ese lapso de tiempo que el proyecto pedagógico y político ha sido suficientemente elaborado como para convertirse en *proyecto de sociólogo*” (Ibíd., pág. 15). Bernard Lacroix no admite la tesis de Filloux según la cual “hacia 1884-1885 Durkheim ya está en posesión de todas las ideas clave sobre las que pivota todo el sistema que elabora” (Lacroix, 1976: 216).

<sup>13</sup> Davy señala que aunque sus éxitos académicos tempranos le orientaban en tal sentido, siendo todavía muy joven, “él se sentía llamado a algo distinto, más que a la práctica de la enseñanza” (Davy, 1919: 183).

como señala Filloux, “no es tan sólo aquel punto de encuentro de profesores, sabios y eruditos que fue pocos años antes”; sin embargo, “tampoco es, todavía, el punto de encuentro de «políticos» en que se convertirá”<sup>14</sup>. El cambio principal, el verdadero punto de inflexión, consiste en que, en esa época, en el seno de la *École* se abre paso – no sin dificultades- la reflexión social, hecho que ha sido señalado como indicador de la germinación de “un verdadero renacimiento filosófico” en su interior<sup>15</sup>. En efecto, “aunque la educación continúa siendo tradicional y conservadora, la formación erudita de los alumnos convive con el interés creciente por el socialismo, el movimiento obrero, la organización de la educación y los acontecimientos políticos, los cuales tendrán repercusiones inmediatas en ella”<sup>16</sup>. Hasta tal punto es que, a su alrededor, todos los interrogantes de la época son objeto de discusión y análisis, que hay quién ha afirmado que “pareciera que una *voluntad política y moral* animara la Escuela”<sup>17</sup>. No cabe dudar de que durante el periodo que permaneció en la institución, nuestro autor valoró especialmente de la vida en grupo, el espíritu de la colectividad que se respiraba en ella; y, como señala su discípulo Georges Davy, Durkheim siempre insistió en que la *École* constituyó, “un entorno, a la vez científico y social, de valor excepcional, en el que los jóvenes «*normaliens*» se dotaban de un espíritu y de un conjunto de cualidades que, en ningún modo, hubieran adquirido al margen de este grupo”<sup>18</sup>.

Cuando ingresó en la institución, Émile Durkheim –que por aquel entonces cuenta 22 años<sup>19</sup>- coincide con los filósofos Henri Bergson y Gustave Belot, y con el

---

<sup>14</sup> Filloux, 1977: 11.

<sup>15</sup> Alpert, 1945: 19.

<sup>16</sup> Filloux, 1977: 11.

<sup>17</sup> *Ibíd.*

<sup>18</sup> Davy, 1919: 184.

<sup>19</sup> Alpert, basándose en los testimonios de G. Davy (1911 y 1960b), ofrece una descripción a tenor de la que “aunque Durkheim sólo tenía 22 años cuando entró en *L'École Normale*, poseía ya cierta apariencia de madurez y una mentalidad sazónada” (op. cit. pág. 20). En el libro de Davy, continúa Alpert, “hay una fotografía de la promoción del 79. No sabemos cuando fue tomada; posiblemente es una fotografía de graduados, en cuyo caso data poco más o menos de 1882. La fotografía nos muestra a Durkheim como un joven muy serio e intenso; su actitud casi solemne contrasta en forma aguda con las actitudes abiertas y el jovial espíritu incluso de algunos de sus compañeros. Su cabellera se había clareado; su cara

pensador y político socialista Jean Jaurès, que habían ingresado, todos ellos, el curso escolar precedente<sup>20</sup>. Entre sus compañeros de promoción encontramos, entre otros, al psicólogo Pierre Janet, al filósofo Edmon Goblot, al especialista en retórica y literatura René Doumic, los helenistas Lucien Picard y Maurice Holleaux, y, en fin, al malogrado filósofo Victor Hommay, que muy pronto se convertirá en su amigo más íntimo<sup>21</sup>. Coincidió además con los filósofos Félix Rauh y Maurice Blondel, el lingüista Ferdinand Brunot, los historiadores Henri Berr y Camille Jullian y, en fin, el geógrafo Lucien Gallois. Lo anterior es suficiente como para afirmar que la que ha sido denominada “la generación de Durkheim *de la rue d’Ulm*” fue una generación, como mínimo, brillante desde un punto de vista intelectual<sup>22</sup>. Los alumnos de la *École* son “los más selectos y aplicados jóvenes de todo el país, bien formados, académicamente, para ocupar cargos honorables” y la institución “les ofrece los maestros más distinguidos y los mejores profesores que pueden encontrarse” en la Francia de la época y, además, “pone a su disposición el mejor equipamiento que el dinero puede

---

parece más larga porque ahora se encuentra escondida en parte por una barba copiosa, más recortada por los lados que en la barbilla, y por un voluminoso y oscuro bigote. No puede pasar inadvertida esa seria actitud que fue causa de que sus compañeros, con una ironía que no podían apreciar en esos instantes, le pusieran el apodo del Metafísico. Como dijo Holleaux, su madurez fue «precoz», y desde entonces su apariencia física cambió muy poco” (Ibíd.). Según Davy, en relación a un escrito sobre los judíos durante el Imperio romano que Durkheim entregó a uno de sus profesores, Holleaux afirmaba que todos ellos “sentían claramente que, debido a su madurez de espíritu, el autor aventajaba a todos sus camaradas. El estilo tenía ya aquella fuerza concentrada y aquel brillo sobrio que se encontrarán en todos los escritos de Durkheim. Pero es sobre todo en clase donde muestra lo que era y será. Hablaba con facilidad, casi sin notas, con un ardor apasionado y una decisión imperiosa. Los que le habían escuchado una vez no podían dudar de su superioridad” (1960b: 8).

<sup>20</sup> El historiador Gustave Lanson –futuro director de *l’École* e impulsor de las reformas del sistema de enseñanza francés-, el arqueólogo Salomon Reinach –hermano del controvertido político Joseph Reinach y del literato Theodore Reinach- y el filósofo y antropólogo Lucien Lévy-Bruhl acababan de graduarse el curso académico anterior.

<sup>21</sup> Hommay se quitó la vida en 1886, pocos años después de graduarse en *L’École*, en lo que, con sumo tacto, Durkheim denominó “un miserable y trágico accidente” (1975, I: 422). Teniendo en cuenta el interés que despertará en Durkheim el fenómeno del suicidio, hay quién vincula el mismo a la muerte de su amigo íntimo (vid.: Lukes, 1985: 49 y 191).

<sup>22</sup> Lukes, op. cit., pág. 45. Este mismo autor señala que *L’École Normale Supérieure* era el equivalente francés del *Jowett’s Balliol College*. Para hacernos una idea exacta de las implicaciones de tal afirmación, basta recordar que entre los estudiantes de esta última institución figuran ilustres economistas, juristas, filósofos, literatos y políticos -3 *Prime Ministers*, entre otros-, muchos de ellos premiados con un premio Nóbel (hasta 12 si se cuentan los alumnos de las facultades con las que se ha integrado conformando la Universidad de Oxford).

comprar en instalaciones de biblioteca y laboratorio”<sup>23</sup>. Merece una mención especial el hecho de que la institución, que funcionaba en régimen de internado, aleja a sus estudiantes “de todas las distracciones del mundo exterior” con el propósito declarado de “que tengan la oportunidad de aplicar ininterrumpidamente y buscar ilimitadamente la verdad”<sup>24</sup>. En efecto, se ha señalado que “la mayor parte del tiempo los estudiantes estaban literalmente encerrados en la Escuela”; de modo que, exceptuando las salidas para asistir a determinadas clases, “sólo se les permitía salir los domingos y los jueves por la tarde (y sólo un día al mes hasta medianoche)”<sup>25</sup>. De ese mundo cerrado en el que predominaban el trabajo duro y la disciplina estricta, Durkheim valora especialmente el trato con sus compañeros y “le apasiona [...] la fervorosa actividad de los «*normaliens*», sobre todo, aquella que se concreta en charlas y discusiones en torno a la tradicional taza de té: tanto discusiones políticas como discusiones filosóficas”<sup>26</sup>. Según el testimonio de Davy “aquéllos eran los días del apogeo de Gambetta<sup>27</sup> y de las reformas de Jules Ferry” las cuales “eran objeto de discusiones incesantes [...] en las que Durkheim participaba con verdadera pasión”<sup>28</sup>. Sin embargo, el joven Durkheim “siempre se quedaba en las alturas y no discutía más que de principios” y debido a que “la *cuisine politique* siempre le había resultado odiosa”<sup>29</sup>, “ignoraba los temas relativos a personas y camarillas”<sup>30</sup>. Como acabamos de señalar, las discusiones y debates en los que le gusta participar son las que versan sobre cuestiones políticas y filosóficas, pues Durkheim “no concebía una filosofía que no desembocara en aplicaciones políticas y sociales e, inversamente, una política que

---

<sup>23</sup> Ladd, 1907: 3.

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

<sup>25</sup> Lukes, 1985: 45. Sobre diversos aspectos de la vida de Durkheim en esta etapa, pueden consultarse: Lukes, *op. cit.*, págs. 44-65, y Alpert, 1945: 19-33.

<sup>26</sup> Davy, 1960b: 8. Ver también: Davy, 1973: 19.

<sup>27</sup> Según Georges Davy, Leon Gambetta fue algo así como un ídolo para Durkheim, quién valoraba especialmente “su amplitud de miras y su generosidad” (1919: 189).

<sup>28</sup> Davy, 1960b: 8. Davy relata que, según el testimonio de Maurice Holleaux, Durkheim era un orador capaz de “debatir durante horas enteras con un fervor lógico que maravillaba a sus auditorios” (*Ibid.*). Además, continúa, “Durkheim perseguía estas discusiones, a menudo las provocaba y se volcaba con verdadera pasión. [...] Era imposible ser más riguroso, más enérgico y más elocuente” (Davy, 1919: 188).

<sup>29</sup> Davy, 1960b: 8.

<sup>30</sup> Davy, 1919: 189.

no tuviera como fundamento una filosofía”<sup>31</sup>. Por lo demás, tal y como señala Davy, si Durkheim busca la controversia en las reuniones de la *École* no es con el objeto de “intentar lucirse superficialmente” delante de sus camaradas, sino “para instruirse, instruir y convencer”<sup>32</sup>. Esta orientación temprana, sin lugar a dudas, apunta ya hacia la función que Durkheim va a asignar a las ciencias sociales, o a lo que, en referencia a su situación a finales del siglo XIX, se ha denominado “esa amalgama amorfa de disciplinas y materias unidas entre ellas únicamente por una referencia a un título común”<sup>33</sup>. En efecto, su función esencial no es otra que la elaboración y difusión de la ideología republicana; en otras palabras, “inculcar ideas justas que posibiliten la vida en común de los individuos y los grupos”<sup>34</sup>. He aquí cómo el joven profesor de filosofía es, ante todo y sobre todo, moralista de vocación. Será, precisamente, la sociología naciente el instrumento mediante el cual pretenderá construir la nueva ciencia de la moral que fundamentará su propuesta de reformas morales y políticas para la sociedad orgánica moderna<sup>35</sup>. Cinco años después de dejar la *École Normale*, durante su primer año en Burdeos (1888a), Durkheim concluye su lección de inauguración del curso de ciencia social definiendo –predicando, al mismo tiempo– la misión de la sociología en términos idénticos: si el problema social fundamental de la época consiste en el debilitamiento del espíritu colectivo [*de l’esprit de collectivité*], es necesario volver a tomar conciencia de la unidad orgánica de la sociedad mediante la investigación social y la aplicación de sus resultados en la práctica política republicana. El párrafo final del escrito que contiene la intervención oral de Durkheim es enormemente significativo en este sentido. Dice así:

---

<sup>31</sup> *Ibíd.* Davy señala, a continuación, que “la sociología debía ser esta filosofía que contribuiría a asentar definitivamente la república y a inspirar sus reformas racionales y, a la vez, a proporcionar un principio de orden y una doctrina moral a la nación” (1919: 188).

<sup>32</sup> Davy, 1919: 188.

<sup>33</sup> Weisz, 1979: 83-4.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, pág. 84.

<sup>35</sup> En el marco del análisis del moralismo durkheimiano, analizamos los fundamentos de la nueva ciencia positiva de la moral de Durkheim, en el capítulo VII del presente trabajo.

*“Estos son, Señores, los servicios teóricos que puede prestar nuestra ciencia. Pero, además, puede ejercer una saludable influencia sobre la práctica. [...] Es necesario que nuestra sociedad vuelva a adquirir conciencia de su unidad orgánica; que el individuo sienta esta masa social que le rodea y le penetra, que la sienta siempre presente y activa, y que este sentimiento regule su conducta; [...] Pues bien, Señores, creo que la sociología está en mejor situación que cualquier otra ciencia para restaurar estas ideas. Es ella quién logrará que el individuo comprenda lo que es la sociedad, como ella le complementa y cuán pequeño es reducido a sus circunstancias únicas. Ella hará saber al individuo que él no es un imperio dentro de otro imperio, sino el órgano de un organismo y le mostrará todo lo que tiene de bueno el desempeñar concienzudamente su función de órgano. Ella le hará sentir que no existe disminución alguna en ser solidario de otro y en depender de él, en no pertenecerse completamente a sí mismo. Sin duda, estas ideas no serán verdaderamente eficaces a menos que se propaguen en las capas profundas de la población; para ello, es preciso, en primer lugar, que la elaboremos científicamente en la Universidad. Contribuir, en la medida de mis fuerzas, a obtener tal resultado será mi ocupación principal y nada me hará más dichoso que estar cerca de conseguirlo”<sup>36</sup>.*

Sin embargo, a pesar de lo expuesto hasta ahora, no debe pensarse que la vida del joven Durkheim durante los años de su estancia en la *École* – incluidos los años de preparación en el *lycée Louis-le-Grand* <sup>37</sup>– fuera algo así como idílica. Muy por el

---

<sup>36</sup> En: 1970: 109-10.

<sup>37</sup> Davy recuerda que “la institución [pensión] Jauffret en la que ingresará no le dejará más que malos recuerdos; y tampoco obtendrá ninguna compensación en el Liceo Louis-le-Grand” y apostilla que “su primer año de «*cagne*» [denominación con que se conoce en Francia el periodo de preparación de las pruebas de ingreso en *L'École Normale Supérieure*] fue un fracaso”, también el segundo, de modo que “tuvo que esperar a la tercera” para entrar en la Escuela definitivamente en 1879 (1919: 183). Por otro lado, merece una mención especial la presión que ejerció sobre el joven alsaciano el hecho de que su familia hiciera un esfuerzo enorme para costear una formación de resultados todavía inciertos. De hecho, tal y como observa Lukes, “la familia de Durkheim era muy modesta y su modo de vida austero” ya que “su padre ganaba la exigua cantidad de 2.500 francos anuales, que su madre complementó, como

contrario, tal y como se ha señalado, “la *École Normale* en la que ingresó Durkheim no era aquélla de sus sueños” y, como a muchos otros alumnos, desde un punto de vista estrictamente académico, “el primer año de Escuela le trajo grandes decepciones” ya que “en ella no encuentra el tipo de cultura que esperaba encontrar”<sup>38</sup>. En lo que se refiere a la naturaleza de los defectos que Durkheim encuentra a la Escuela, consideramos, como Alpert, que es importante atender al carácter de los mismos, ya que tal análisis “nos muestra ya algunas de las tendencias básicas de su pensamiento”<sup>39</sup>. A Durkheim, quién no oculta su desdén por el diletantismo, la superficialidad y el misticismo, “le parece que la Escuela que conoció en 1879 está demasiado imbuida de humanismo puro y todavía muy poco abierta al espíritu científico”<sup>40</sup>. Hay quién ha afirmado que, en este sentido, no cometeríamos ninguna deformación “si tratáramos de mostrar toda la carrera sociológica de Durkheim como una batalla intransigente y sin descanso reñida en dos frentes: por un lado, contra las fuerzas oscuras y sin fondo del misticismo y la desesperación; por otro, contra las fuerzas etéreas y sin sustancia del culto diletante a la superficialidad”<sup>41</sup>. Sea como fuere, lo que no puede ponerse en duda es que, en opinión de Durkheim, en la *École* se

---

otras muchas esposas en Los Vosgos, abriendo un taller de bordado, con el que ganaba tanto como su marido” (1985: 39). Además, durante el periodo en que marcha a París a prepararse para ingresar en *l'École Normale* su padre cae enfermo, con lo que se verá obligado a asumir responsabilidades como jefe de familia. Los problemas económicos familiares se agudizan y es sólo tras dificultosas negociaciones financieras que logra ser admitido en la pensión para estudiantes no-residentes Jauffret de París (vid.: ibíd., págs. 40-3). En fin, como recuerda Davy, debido a diversas circunstancias lo que caracteriza a este periodo de la juventud de Durkheim es la “angustia diaria” (1960a: 16).

<sup>38</sup> Davy, 1919: 184-5 y 1960b: 7. Como apunta Lukes (1985: 53n) los primeros dos cursos eran comunes para todos los estudiantes y se dedicaban a las siguientes materias: filología, literatura, filosofía e historia. El tercer curso era de especialidad. Lukes señala además que “Durkheim sufrió enormemente debido a la presión de la rivalidad académica y el miedo al fracaso” tanto en la época de la pensión Jauffret y en su primer año en La Escuela, como después de haber obtenido la *agrégation* (Lukes, op. cit., pág. 44-5). Parece que durante su segundo año en la Escuela, sin embargo, su ansiedad se mitigó tras haber obtenido su *licence* con máximos honores, aunque “siguió siendo aprehensivo y siempre ansioso” (Davy, 1960b: 7). En el acto de conmemoración del centenario de Durkheim, celebrado en La Sorbona en 1960, Davy anuncia, en primer lugar, no va a presentar la obra del gran sociólogo, sino que hablará del hombre que conoció personalmente. Señala que, debido a que su aspecto exterior no se correspondía con “el corazón sensible y el espíritu inquieto que escondía este profeta inspirado”, muchos podrían tener una imagen falsa de él. Y, en fin, estima que “la infancia precipitada de Durkheim y la educación severa que recibió podían explicar su sensibilidad contenida y la precocidad de su espíritu” (Cazeneuve, 1960: 6).

<sup>39</sup> Alpert, 1945: 21.

<sup>40</sup> Davy, 1919: 184.

<sup>41</sup> Alpert, op. cit. pág. 21.

daba demasiada importancia a la retórica hueca, de modo que, más que por su rigor científico, un análisis o estudio se valoraba solamente atendiendo a la corrección de su expresión literaria. Holleaux, refiriéndose a sus impresiones sobre el primer curso, confirma tal valoración acerca de la Escuela cuando señala que el tipo de formación que encontraron “no era más que una retórica bastante miserable impuesta a unos jóvenes que estaban hartos de retórica” y que “debían ceder ante los ejercicios más mediocres de un humanismo caduco”, como los constituidos por “versos y disertaciones latinas o francesas sobre ciertos conceptos, más o menos enrevesados”, que, por demás, “a Durkheim le resultaban odiosos”<sup>42</sup>. En un artículo de finales de siglo sobre “La enseñanza y la *agrégation* de filosofía en Francia” (1895b), publicado en la *Revue philosophique*, el propio Durkheim describe, precisamente, el tipo de formación filosófica que predominaba durante su época de estudiante de forma extremadamente crítica. Ciertamente, en opinión de nuestro autor, en aquellos días “comenzaba a reinar en las aulas una excitación enfermiza por la búsqueda de la distinción y de la originalidad” que se traducía en que, como “lo raro y, con ello, lo nuevo era lo que más se apreciaba [...] cualquiera con algo de ambición académica pretendía construir su propio sistema personal”<sup>43</sup>. Se valoran especialmente “la brillantez oratoria” y “el talento llamativo”, de modo que los estudiantes de filosofía buscan “sobre todo, no la exactitud en el análisis y el rigor en la prueba, es decir, las cualidades del sabio y del filósofo, sino un talento literario indeterminado, de un género particularmente bastardo, que consiste en combinar ideas como el artista combina las imágenes y las formas, no para satisfacer a la razón sino para encantar al gusto, no para expresar cosas sino para despertar impresiones estéticas”<sup>44</sup>. Esta corriente o tendencia no sólo era mayoritaria entre los alumnos sino que, como

---

<sup>42</sup> Davy, 1919: 185.

<sup>43</sup> 1975, III: 412.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, Durkheim señala que la veracidad de tales afirmaciones puede comprobarse mediante el examen de los ejercicios premiados en el *concours général* para la obtención de la *agrégation*, y recomienda reparar en el que obtuvo el premio de honor en 1879, al que considera “ejemplo significativo del modelo que se estaba instituyendo” (*Ibíd.*, pág. 413).



observa el propio Durkheim, “se había vuelto tan poderosa que se impuso, incluso, entre los «*maîtres*»<sup>45</sup>.

Aunque, a causa de su actitud beligerante en contra de las humanidades y la actitud literaria imperantes, como observa acertadamente Alpert, al joven Emile Durkheim “no le fue fácil la vida mientras estuvo en la *École Normale*”<sup>46</sup>, parece que ya durante el segundo año adquiere confianza, por lo que puede decirse que “fue más seguro”<sup>47</sup>. Ciertamente, a pesar de que su tutor de segundo año es Gaston Boissier, a quién no aprecia en absoluto por “su estilo suntuoso y enteramente literario”<sup>48</sup>, disfruta de la investigación personal y la lectura de las obras de, entre otros, Renouvier y Comte, quienes, a partir de entonces, van a convertirse en “los maestros del pensamiento de Durkheim”<sup>49</sup>. En fin, como relata Davy, tras terminar el tercer curso<sup>50</sup> y salir de la Escuela, igual que cuando entró, tuvo que hacer frente a dificultades, como al hecho nada honroso de que su nombre figurara penúltimo en la lista de candidatos que, en el «*concours général*» de 1882, obtienen la «*agrégation de philosophie*»<sup>51</sup>. A partir de este momento puede comenzar a materializar su vocación inicial: puede comenzar a ejercer como profesor; es decir, comenzar a “instruir y convencer” primero en el liceo de Sens (1882-1884), más tarde, en Saint-Quentin (1884-1885) y Troyes (1886)<sup>52</sup>. Hay quién afirma que en esa época, nuestro autor ha

---

<sup>45</sup> *Ibid.* Más adelante nos ocupamos de la cuestión de la influencia que ejercen los profesores de *l'École* sobre Durkheim.

<sup>46</sup> Alpert, 1945: 24.

<sup>47</sup> Lukes, 1985: 53.

<sup>48</sup> Davy, 1919: 186.

<sup>49</sup> *Ibid.* Aunque no está del todo seguro, Davy cree que fue durante el segundo curso en la Escuela, hacia 1880, que Durkheim lee por primera vez a Comte.

<sup>50</sup> Davy recuerda que, durante el tercer curso en la Escuela, el trabajo de Durkheim se vio interrumpido por una grave enfermedad, una erisipela acompañada de fiebre alta, que nuestro autor “padeció penosamente”, ya que siendo un “trabajador ardiente y obstinado, tenía horror a la enfermedad y a todo lo que suspende la vida del espíritu (*ibid.*, pág. 187).

<sup>51</sup> *Ibid.* El autor francés añade, en tono de exclamación, que el jurado calificador “es el mismo que el año precedente había clasificado ya a Bergson y Jaurès como continuadores de Lesbazeilles!” (*Ibid.*, pág. 186-7).

<sup>52</sup> Como es bien conocido, más adelante, en 1887, Liard creará un puesto de *chargé de cours* de Ciencia Social y Pedagogía expresamente para él en la *faculté des lettres* en Burdeos; y, en fin, culminará su trayectoria como profesor en *La Sorbonne* (desde 1902 hasta su muerte en 1917) ocupando el puesto de *chargé de cours* de Ciencias de la Educación que, hasta ese momento ocupaba Ferdinand Boisson, quién

encontrado también su vocación definitiva de sociólogo. En efecto, en opinión de Filloux, “en 1883, Durkheim *sabe*<sup>53</sup> [...] de qué manera van a manifestarse sus aspiraciones pedagógicas y políticas”, pues ha decidido que “será el constructor de una nueva ciencia – ciencia de la solidaridad y, además, de la comunión en la adhesión común a la ley”<sup>54</sup>. Pero, como hemos señalado *supra*, hay quién, rechazando tal interpretación, afirma que Durkheim no ha decidido “que debe ser sociólogo” cuando abandona la *École Normale*<sup>55</sup>. Como se verá, en el capítulo III nos ocupamos de esta cuestión y rechazamos la tesis de Filloux basándonos, entre otros, en el análisis del contenido de las lecciones, inéditas hasta 1995, que Durkheim imparte en el Liceo de Sens durante el curso académico 1883-1884. Sea como fuere, como señalamos al comienzo de este epígrafe, de lo que no cabe dudar es de que este periodo de estudiante en la Escuela constituye un hito fundamental - si no el decisivo- en la conformación de la personalidad y la futura orientación sociológica de Durkheim.

## 2. 2. «*Les maîtres*»: Fustel de Coulanges y Émile Boutroux

### 2. 2. 1. Los historiadores: Gabriel Monod y Fustel de Coulanges

Tal y como hemos señalado *supra*, puede afirmarse que, durante el periodo en el que el joven Émile Durkheim se forma en la Escuela Normal, excepto el filósofo Émile Boutroux y los historiadores Fustel de Coulanges y, en menor medida, Gabriel Monod- los profesores que encuentra no le agradan en absoluto. Refiriéndose a su

---

desde 1879 a 1896, como Director de Educación Primaria del Ministerio de Educación Pública, había sido máximo responsable de la implementación de las reformas educativas de Jules Ferry. Un análisis de la influencia que ejerció el positivismo sobre los responsables públicos del ámbito de la educación de la época, o, tal y como se ha expresado, sobre toda una “generación de gestores de la República” puede encontrarse en: Mayeur, 1978. Sobre la relación entre la ideología republicana y las ciencias sociales vid.: Weisz, 1979.

<sup>53</sup> El término aparece en cursiva en el original, posiblemente para acentuar tal afirmación, que ha sido rechazada por alguno de sus críticos, como por ejemplo Lacroix, con quién polemiza (vid.: Lacroix, 1976: 216).

<sup>54</sup> Filloux, 1977: 21.

<sup>55</sup> Es más, afirma que “tampoco en 1886, cuando vuelve de Alemania, ni incluso en 1893, cuando defiende su tesis doctoral” (Lacroix, op. cit., pág.216).

primer curso en la Escuela, Davy señala que, Durkheim no encuentra ningún tipo de referencia intelectual en el seno de la misma. Según el antiguo alumno de Durkheim, ni su profesor de filosofía, Ollé-Laprune, ni Delacoulonche, el de *lettres*, le satisfacían, por lo que nunca les consideró “maestros de su pensamiento”<sup>56</sup>. Por lo demás, como señala Filloux, Durkheim “encuentra a Bersot superficial y le molestan sus ganas de agradar y su espíritu clasista; a Gaston Boissier, irrisorio; a Ollé-Laprune, desprovisto no sólo de rigor, sino también de vigor intelectual”<sup>57</sup>. En relación a lo anterior, como hemos tenido ocasión de señalar en el epígrafe anterior, en un artículo sobre “La enseñanza y la *agrégation* de filosofía en Francia” (1895b), el propio Durkheim describe de forma extremadamente crítica el modelo de enseñanza de filosofía de la época y, en concreto, el de la *École Normal Supérieure*, encarnado en las enseñanzas de filósofos espiritualistas como Léon Ollé-Laprune que se oponen tanto al racionalismo cartesiano como al positivismo. Analizamos, a continuación la naturaleza de la influencia que ejercieron sobre el joven Durkheim los profesores a los que hacíamos referencia al comienzo de este epígrafe.

Tal y como recordará Georges Davy en la famosa semblanza biográfica de nuestro autor un par de años después de la muerte de este último, además de la del filósofo Émile Boutroux, la influencia más considerable que, durante su estancia en la *École*, recibe Durkheim, fue la de los historiadores Gabriel Monod y, sobre todo, Fustel de Coulanges, “los cuales representaban a la historia crítica y científica”<sup>58</sup>. En relación a la naturaleza de tal influjo, resulta harto significativo que, como señala Mucchielli, “la historia constituye una de las disciplinas por medio de la cual la herencia del durkheimismo continuará viva largo tiempo después de su propia desaparición”<sup>59</sup>. Este autor que acabamos de citar, analiza las intensas y constantes relaciones entre la naciente sociología durkheimiana y la historia, mostrando que “de todas las disciplinas a las que ha interpelado [la sociología durkheimiana] a principios del siglo

---

<sup>56</sup> Davy, 1919: 185.

<sup>57</sup> Filloux, 1977: 12.

<sup>58</sup> Davy, 1919: 187.

<sup>59</sup> Mucchielli, 1998: 416.

XX, la historia es, sin ninguna duda, la que ha asimilado mejor el nuevo paradigma de lo social”, situación que se explica atendiendo a “la excepcional proximidad intelectual y relacional de estos dos medios que, desde determinados puntos de vista, no forman sino uno: el de los «*normaliens*» de los años 1890-1890, fuertemente influidos por el socialismo y la idea de la ciencia social, alumnos de los mismos profesores de historia y de filosofía”<sup>60</sup>.

En relación al primer historiador y profesor de historia de quién nos ocupamos, Gabriel Monod<sup>61</sup>, hay quién ha señalado que el historiador “ejerció una influencia considerable en la orientación científica de los estudiantes de historia, tanto por medio de sus cursos teóricos, como por medio de los ejercicios prácticos que dirigió”<sup>62</sup>. Ciertamente, la veracidad de la afirmación anterior se evidencia en el hecho de que sus antiguos alumnos de la *École pratique des hautes études* y de la *École Normale supérieure* se reunieran en la sede de la primera institución en 1907 para rendirle un sentido homenaje y descubrir una placa de bronce con diversas inscripciones en su honor<sup>63</sup>. En el acto de homenaje, la historiadora francesa Marguerite Bondois, quién toma la palabra en nombre de los alumnos de la *École des hautes études* para dar testimonio de la enorme influencia que aquél ejerció sobre los estudiantes, se dirige al propio Monod destacando, en primer lugar, “la admiración de sus alumnos por el

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, pág. 415. El autor explica cómo “los historiadores asimilaron progresivamente la epistemología promovida por sociólogos seguidores de Durkheim, Bouglé y Simiand” (*Ibid.*, pág. 416).

<sup>61</sup> Gabriel Monod (Ingeville 1844- París 1912) estudió en el lycée Bonaparte y, después, en *l'École normale supérieure*, donde se especializó en historia. Con tan sólo 21 años, quedó primero en el concurso para obtener la *agrégation*, tras lo cual continuó con su formación en Italia y Alemania. En 1868, el mismo año de la creación de *l'École pratique des Hautes Etudes*, el ministro Victor Duruy nombró profesor, entre otros, a Monod. En 1875 funda, en colaboración con G. Fagniez, la *Revue historique* que, a partir de este momento dirige él mismo. Posteriormente, cuando su camarada y viejo amigo, E. Lavissee, se traslada de la Escuela normal a la Sorbona, gracias a la confianza de Fustel de Coulanges, Monod es llamado a sustituirle en la Escuela normal. Una semblanza completa del historiador francés puede encontrarse en la extensa nota necrológica de la que hemos extraído los datos reseñados. En: Bémont, 1912.

<sup>62</sup> Lukes, 1985: 59. Sin embargo, como afirma Mucchielli, a diferencia de Fustel de Coulanges –de quién nos ocupamos más adelante–, aunque Monod es un personaje con una perspectiva muy ambiciosa, no constituye un verdadero *chef d'école* pues no es autor de una producción intelectual relevante. En cambio, fue un gran organizador de la disciplina, tanto como director de la primera revista laica de historia generalista y como profesor en dos grandes instituciones académicas de la época, como son *l'École Normale supérieure* y *l'École pratique des hautes études* (Mucchielli, op. cit. pág. 418).

<sup>63</sup> Vid.: Bondois, 1907.

ejemplo que les ha dado por medio de su vida” o, en otras palabras, “la influencia moral de sus enseñanzas”<sup>64</sup>. Con todo, exceptuando la afirmación de Davy que hemos reseñado, la cual apunta hacia la influencia que Monod pudo ejercer sobre Durkheim, no hemos encontrado referencias expresas a tal cuestión en los escritos del pensador alsaciano<sup>65</sup>.

En lo que respecta a Fustel de Coulanges<sup>66</sup>, respetado profesor de historia de la Escuela (1870-1899) y conocido autor, entre otras obras, del célebre estudio histórico titulado *La Cité antique*<sup>67</sup> (1864), no cabe dudar de la influencia que ejerció sobre

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, pág. 139. La autora expone las razones de la deuda que sus alumnos tienen con Monod, expresando que es “gracias a los trabajos que elaboró para ellos y con ellos” y gracias a su método, que “pudieron darse cuenta de lo que deben ser las lecciones del espíritu crítico”. Además, destaca que es gracias a las conferencias de Monod que sus alumnos aprendieron que “el método histórico no es, solamente, una actitud científica del espíritu, sino una regla de la vida moral, ya que consiste, ante todo, en una disciplina del juicio” (*Ibid.*).

<sup>65</sup> Hay una referencia a Gabriel Monod en una carta que Durkheim envía a Louis Havet, quién entonces preside la Sección de ciencias históricas y filológicas de la *École pratique des hautes études*, pero no tiene que ver con la cuestión que nos ocupa (vid.: Durkheim, 1975b, 2: 484).

<sup>66</sup> Numa-Denys Fustel de Coulanges (Paris, 1830-1889) nació el mismo año de la Revolución de Julio y de la proclamación de Luís Felipe, apodado el “rey de las Barricadas”. Tras pasar por el *Lycée Charlemagne*, a con veinte años de edad ingresó en *L'École Normale supérieure*, donde estudió con los historiadores Duruy, P. A. Chéruel y J. -D. Guigniaut. Enseñó en la flamante *École française* de Atenas (1853-1855), en el *Lycée* de Amiens (1855-1857) y en el *Lycée Saint-Louis* de Paris (1857-1860), hasta que en 1860 fue nombrado para ocupar la cátedra de Historia medieval y moderna en la Universidad de Estrasburgo. Es en esta ciudad que escribe –en un periodo de seis meses– y, después, publica por su propia cuenta la que se considera su obra maestra, *La Cité Antique* (1864). En 1870 Fustel fue requerido por Victor Duruy para dar clases de historia en *L'École normal supérieure* y para dar un curso especial a la Emperatriz Eugenia y, después, a parte de su séquito. La guerra Franco-Prusiana alteró de forma significativa el sentido de la carrera de Fustel, pues provocó que desplazara el foco de atención desde la antigüedad hacia lo que percibía como el interés nacional de Francia: la defensa de la patria y de la naturaleza francesa de Alsacia desde el principio de autodeterminación. Como prolongación de sus inquietudes nacionalistas, en 1872 publica un artículo en la *Revue des Deux Mondes* en el que, tras poner en cuestión la concepción sobre los orígenes del feudalismo que había sido construida por la Escuela Germana, propone que las invasiones germánicas del siglo V, no tuvieron ninguna influencia sobre la sociedad francesa. En fin, a partir de entonces y hasta su muerte, fue la elaboración del clásico *Histoire des Institutions politiques de l'Ancienne France* (6 vols., 1873-1893), el cual será finalizado y publicado póstumamente por su discípulo Camille Jullian. Hemos recabado los datos de esta semblanza de: Jones, 1993: 26-9.

<sup>67</sup> En un artículo publicado en conmemoración del cincuentenario de su publicación, el historiador y compañero de promoción de Durkheim en *L'École Normale*, Camille Jullian, afirma que “la idea que domina este libro es la del poder soberano de los principios, de las tradiciones sociales, del Derecho; es decir, del ideal [...] puesto que Fustel demuestra que “la cité ha nacido, no de la fuerza, sino «de la alianza» (Jullian, 1916: 853). *La Cité Antique* obtuvo un reconocimiento casi inmediato en el momento de su publicación y, a pesar de las críticas de Charles Morel, Gabriel Monod y Henri d’Arbois de Jubainville es considerado un clásico de la historiografía francesa. Con todo, como señala Mucchielli, el

Durkheim y que, por ello, fue una importante fuente de inspiración. En efecto, el análisis de la literatura que se ha producido -sobre todo, la más reciente en torno a la sociología de la religión durkheimiana- confirma que, a pesar de los desencuentros sobre el origen y la significación de su teoría de la religión, la opinión según la cual Durkheim fue profundamente influenciado por Fustel es unánime<sup>68</sup>. Lo anterior contrasta con el hecho de que, en esa misma literatura, prácticamente no se encuentren estudios detallados acerca de la relación intelectual entre ambos pensadores. Analizamos, a continuación, la naturaleza del influjo que ejerció Fustel de Coulanges sobre el joven Durkheim, atendiendo fundamentalmente a las relaciones personales que entablaron y al tipo de presencia que tiene el pensamiento de su profesor de historia en los escritos durkheimianos.

Pero antes de acometer la tarea señalada en el párrafo anterior, consideramos necesario poner de manifiesto la particular naturaleza del enorme influjo que la concepción fusteliana de la historia ejerció sobre sus alumnos. Además de que puede ser considerado el “verdadero *maître* intelectual de muchos de los historiadores «*normaliens*» formados entre los años 1875 y 1885”, como “Henri Berr, Prosper Boissonade, Paul Guiraud, Camille Jullian, Ferdinand Lot y Henri Sée”<sup>69</sup>, la obra y el ejemplo de Fustel de Coulanges inspiró también a numerosos alumnos de filosofía de la *École Normale*, entre ellos el joven Durkheim<sup>70</sup>. Como señala Lukes, y exactamente como hemos observado en el caso de la influencia de Monod, el influjo

---

renombrado que Fustel de Coulanges adquiere de forma temprana se debe, no tanto a su obra, como a sus polémicas discusiones con los historiadores alemanes de la época en torno a Alsacia-Lorena y a los orígenes del feudalismo francés (Mucchielli, 1998: 418). Interesantes exposiciones de las ideas principales que se contienen en *La Cité antique* pueden encontrarse en: Nisbet, 1967: 238-43; Lukes, 1985: 59-62; Héran, 1987: 67-92, y Jones, 1993: 29-33.

<sup>68</sup> Sin ánimo de ser exhaustivos, así se afirma, entre otros, en: Richard, 1935: 166; Alpert, 1945: 26; Nisbet, 1967: 243; Jones, 1986: 621 y 1993: 25 y 29; Momigliano, 1982b: 339; Giddens, 1973: 65 y 1985: 13; Lacroix, 1976: 214 y 1984: 31; Parsons, 1977: 28; Filloux, 1977: 12 y 20; Thompson, 1982: 31-2; Pickering, 1984: 56-8; Lukes, 1985: 58; LaCapra, 1985: 30; Prades, 1990: 7; Mendras y Étienne, 1996; Mucchielli, 1998: 157, y Steiner, 1994: 5.

<sup>69</sup> Mucchielli, 1998: 418-9.

<sup>70</sup> Con todo, se puede afirmar que Durkheim y su maestro de historia nunca se pusieron de acuerdo sobre la cuestión de las relaciones entre sus respectivas disciplinas. Sobre este particular, ver el prefacio del primer volumen de *l'Année Sociologique* (1898a) en el que Durkheim critica la concepción fusteliana de la historia (en: 1969c: 32-3).

de Fustel sobre sus alumnos es, en primer lugar y sobre todo, de naturaleza moral<sup>71</sup>. Sus alumnos apreciaban especialmente la perspectiva fusteliana según la cual, puesto que la Historia “no es un arte, sino una ciencia pura”, la aplicación de un método riguroso es “una obligación moral”<sup>72</sup>. Como el propio Fustel escribe en 1865 en respuesta a un comentario crítico, el método que propugna se basa, “no tanto en la acumulación pormenorizada de hechos, como en la comparación rigurosa”<sup>73</sup>. La historia entendida como ciencia debe consistir, pues, en determinar los hechos, analizarlos, compararlos y en mostrar las relaciones que existen entre ellos. Se observan, además, en Fustel un profundo escepticismo cartesiano frente a las fuentes secundarias y las ideas preconcebidas y, consiguientemente, una dedicación especial al examen cuidadoso de las fuentes primarias; además, un rechazo de las analogías anacrónicas; y, en fin, una manifiesta indiferencia ante el papel del individuo en el seno de las sociedades históricas o, en otras palabras, un rechazo expreso del individualismo metodológico<sup>74</sup>. En relación a este último elemento, cabe destacar que, en opinión de Fustel, “una sociedad es un verdadero «organismo social» en el que todo está íntimamente relacionado. Por ello, además de ser una verdadera ciencia, la historia comparada, debe ser para Fustel la ciencia de las sociedades humanas o, en sus propias palabras, “es la ciencia de los hechos sociales, es decir, la sociología misma”<sup>75</sup>. Como se ha observado, “desechando la historia de eventos y la estrictamente política, lo que practica Fustel de Coulanges es una historia sociológica”<sup>76</sup> o, en otras palabras, una historia de las instituciones sociales.

---

<sup>71</sup> Lukes, 1985: 59.

<sup>72</sup> *Ibíd.*

<sup>73</sup> Jones, 1993: 28.

<sup>74</sup> *Ibíd.*

<sup>75</sup> Fustel de Coulanges, 1889: IV-V (citado en Mucchielli, 1998: 421).

<sup>76</sup> Mucchielli, *op. cit.* pág. 420. En lo que respecta a este último aspecto del pensamiento fusteliano, en su excelente libro sobre el nacimiento de la sociología, Mucchielli reproduce un pasaje muy significativo de una de las obras de Fustel (1891: XII) y que tiene mucho que ver con ese aspecto del pensamiento durkheimiano que hemos dado en denominar “causalismo antifinalista” (sobre el causalismo antifinalista durkheimiano ver el epígrafe 1.3. del capítulo VI de este trabajo). Reza como sigue: “Las instituciones jamás son resultado de la voluntad de un solo hombre; incluso la voluntad de todo un pueblo no basta para crearlas. Los hechos humanos que les dan nacimiento no son de un tipo tal que los caprichos de una generación pudiesen modificarlos. Los pueblos no se rigen por aquello que les gustaría

No cabe dudar del profundo influjo que su defensa de la aplicación de los métodos científicos en la investigación histórica y su concepción de la historia como verdadera ciencia social ejercieron sobre los jóvenes «*normaliens*» de la época y, especialmente, sobre el joven Durkheim, aunque, como veremos, no está exento de un grado importante de ambivalencia. La influencia fusteliana sobre Durkheim se evidencia, en primer lugar, en el ámbito de las relaciones personales entre ambos, puesto que tres años después de la muerte de Fustel, Durkheim dedica a su memoria la tesis latina sobre la contribución de Montesquieu a la ciencia social (1892a). También en un plano estrictamente personal, Davy rememora que el joven Durkheim se alegró especialmente cuando Fustel fue nombrado director de la *École* tras la muerte de Bersot en 1880, pues estaba convencido de que aquél, por fin, imprimiría a la institución la orientación que correspondía<sup>77</sup>. En efecto, como señala su compañero de promoción Camille Jullian, durante su estancia en la *École Normale*, Durkheim, no es uno más entre los alumnos de Fustel de Coulanges, sino que es de los más queridos. A su vez, Durkheim reconocía abiertamente la influencia recibida tanto de la obra –sobre todo de *La Cité antique*– como del ejemplo de Fustel y la proclamaba abiertamente<sup>78</sup>.

Como hemos señalado *supra*, no cabe duda, además, de que el compromiso fusteliano con la aplicación de la metodología científica en la investigación histórica caló profundamente en el joven Durkheim. En efecto, como afirma Filloux, “en la

---

ser, sino por lo que el conjunto de sus intereses y sus opiniones más íntimas les exigen que sean” (Ibíd. pág. 420).

<sup>77</sup> Davy, 1919: 187. Fustel ocupó el cargo de director hasta 1883.

<sup>78</sup> El historiador francés, confirmando la deuda intelectual de Durkheim para con Fustel, afirma, asimismo, que “el libro de Durkheim sobre las *Formas elementales de la vida religiosa* constituye el intento más enérgico que jamás se haya acometido con objeto de penetrar hasta el misterioso vínculo que unifica y explica todas las fuerzas morales de una sociedad” (Jullian, 1916: 857). A fin de mostrar la influencia recibida de *La Cité antique*, Jullian sintetiza la aproximación durkheimiana de *Les Formes* en este párrafo de gran significación: “lo que produce –dice el Sr. Durkheim– la unidad de la sociedad, la religión, la existencia sagrada y moral, el valor íntimo y perpetuo de una tribu salvaje, no es sino ella misma considerada como una esencia divina y mágica; ese no-sé-qué inmaterial, extraño y superior a toda fuerza física, común a todos los miembros de un grupo humano, nace del acuerdo y la unión de todos los miembros de tal grupo. Toda tribu es, a la vez, una fraternidad y una iglesia. Y existe un ideal sagrado que se cierne por encima de las sociedades más rudimentarias de África o de Australia” (Ibíd.).



línea de Fustel de Coulanges, Durkheim promueve una perspectiva racionalista *aplicada* al nivel de la realidad en el que se sitúan los hechos sociales”<sup>79</sup>. Durkheim comparte el escepticismo cartesiano de Fustel, su aversión por las ideas preconcebidas, el cual posteriormente se traduce en la regla contenida en *Regl. Mét.* a tenor de la que “se deben desechar sistemáticamente las ideas preconcebidas”<sup>80</sup> en el ámbito de la sociología científica; y, por ello, el sociólogo “tanto a la hora de determinar el objeto de la investigación, como durante las demostraciones, debe abstenerse resueltamente de utilizar estos conceptos que se han creado al margen de la ciencia y para satisfacer unas necesidades que nada tienen que ver con la ciencia”<sup>81</sup>. Asimismo, haciendo suya la distinción ciencia/arte que formula Fustel, Durkheim propone, además de manera fusteliana, que el sentimiento, como por ejemplo el que se deriva de las creencias políticas y religiosas, o de las prácticas morales, constituye “el objeto de la ciencia, no el criterio de la verdad científica”<sup>82</sup>. Además, Durkheim asume el rechazo fusteliano de la metodología individualista en el ámbito de las ciencias humanas y su realismo social, su concepción de la sociedad como organismo complejo, como realidad, en definitiva, y el enfoque institucional en la investigación histórica<sup>83</sup>. Tanto es así, que de forma claramente fusteliana, Durkheim describe la sociología como “la ciencia de las instituciones, de su génesis y funcionamiento”<sup>84</sup>. Esta ciencia de las instituciones da cuenta de los “vestigios históricos” que se

---

<sup>79</sup> Filloux, 1977: 20. El sociólogo francés observa que Durkheim pretende sustituir el racionalismo simplista de Descartes, el cual pretende “poner lo claro sobre lo oscuro”, por un racionalismo distinto que “complica lo simple, explorando los lazos de solidaridad que unen a los hombres en y por medio de los grupos de los que forman parte” (Ibíd.).

<sup>80</sup> Durkheim, 2002c: 31; trad.: 1988: 86. Durkheim afirma que esta regla, que está directamente vinculada con la duda metódica de Descartes, que no es sino una aplicación de aquélla, constituye “la base de todo método científico” (Ibíd.).

<sup>81</sup> Ibíd.

<sup>82</sup> Ibíd.; trad.: pág. 88. Durkheim pone como ejemplos de tales sentimientos, la idea que uno se hace del patriotismo o de la dignidad individual. Por otra parte, conviene recordar que esta distinción entre ciencia y arte es, precisamente, el punto de partida del análisis durkheimiano sobre la contribución de Montesquieu a la ciencia social, dedicado, como sabemos, a Fustel. Hay quien ha observado que el método que Fustel aplica en la investigación histórica cuyo resultado es *La Cité antique* (1864), es exactamente el mismo que utilizan Montesquieu en *L'esprit des lois* (1734) y Durkheim en *De la division du travail social* (1893b), su tesis doctoral “francesa” (Jones, 1993:28).

<sup>83</sup> Sobre la distinción entre historia de eventos e historia social vid.: Mucchielli, 1998: 419-24.

<sup>84</sup> Durkheim, 2002c: 15; trad.: 1988: 50.

observan en la actualidad, puesto que los fenómenos sociales del presente se han desarrollado a partir de fenómenos sociales del pasado<sup>85</sup>. En relación a este aspecto, hay quién ha señalado que, en gran medida, Durkheim se valió de categorías de pensamiento propias de la cultura antiquizante, precisamente, debido al influjo del pensamiento de Fustel de Coulanges<sup>86</sup>. En fin, se ha afirmado que fue Fustel quién inculcó a Durkheim su actitud escéptica ante la especulación filosófica desinteresada y la erudición pura, es decir, sin consecuencias prácticas<sup>87</sup>.

A pesar de lo anterior, si atendemos a las referencias expresas sobre los aspectos metodológicos y sustantivos del pensamiento fusteliano que se contienen en los escritos durkheimianos, tenemos que conceder que “en realidad, Durkheim ha empleado más tiempo en rechazar las teorías de Fustel que en reconocer su deuda [intelectual]”<sup>88</sup>. Es, sobre todo, en su obra temprana donde encontramos las mencionadas referencias críticas al pensamiento de Fustel, ya que, como explicaremos más adelante, a partir del curso 1894-1895, periodo en el que imparte en Burdeos un curso sobre la religión, se produce una modificación de determinados planteamientos que tienen que ver con el cambio en el papel que se asigna a la religión en el marco de la sociología durkheimiana.

La primera señal de la influencia de Fustel y, a la vez, las primeras referencias críticas a su pensamiento, aparecen en la lección inaugural del curso sobre la

---

<sup>85</sup> Durkheim propugna estudiar el pasado para comprender el presente e, incluso, para justificar cursos de acción para el futuro. Por ejemplo, durante la lección inaugural del curso sobre sociología de la familia (1888c) afirma lo siguiente: “por muy lejos que nos remontemos en el pasado, jamás perdemos de vista el presente. Cuando describamos incluso las formas más primitivas de familia, no será sólo para satisfacer una curiosidad que, por otra parte, es legítima; sino para alcanzar progresivamente una explicación de nuestra familia europea” (1975, III: 16).

<sup>86</sup> Vid.: Nisbet, 1967: 243-51; Chamboredon, 1984: 460-531; y Héran, 1987: 67-92.

<sup>87</sup> Lukes, 1985: 61. En el prefacio de la primera edición de *De la division du travail social* (1893b) se contiene una afirmación de este principio fundamental que se refiere a la relación entre teoría y práctica y que nuestro autor expresa como sigue: “consideraríamos que nuestras investigaciones no valen una hora de trabajo si no tuvieran más que un interés especulativo. Si separamos cuidadosamente los problemas teóricos y los problemas prácticos, no es para ignorar estos últimos. Por el contrario, es para ponernos en situación de resolverlos mejor (Durkheim, 2002b, I:42-3).

<sup>88</sup> Héran, 1987: 69.

sociología de la familia que Durkheim imparte en Burdeos durante el curso académico 1888-9 (1888c). Tras exponer un breve análisis crítico de lo que denomina las formas históricas o especies de familia, Durkheim propone, de manera evidentemente fusteliana, que, como “las distintas especies de familia que se han formado sucesivamente aparecen como elementos, como componentes de la familia contemporánea que la historia nos presenta, por decirlo así, naturalmente disociados”, se puede afirmar que “la familia moderna contiene en sí, en forma reducida, todo el desarrollo histórico de la familia”<sup>89</sup>. En el marco de la exposición de la metodología que se propone utilizar en su análisis sociológico de la familia, Durkheim subraya la aportación de la historia a la ciencia sociológica, poniendo de manifiesto la significación de los trabajos de algunos etnólogos e historiadores, como Fustel de Coulanges y su investigación sobre la familia romana<sup>90</sup>. Pero, a continuación critica a la disciplina histórica y a historiadores como Fustel y Sumner Maine por lo limitado de sus comparaciones, proponiendo que es, precisamente, la sociología la que puede “ayudar a la historia a objetivarse más”, ampliando el campo de las comparaciones posibles<sup>91</sup>.

En su tesis francesa, *La division du travail social*, Durkheim, en primer lugar, alaba a Fustel por haber descubierto, mediante el análisis de textos clásicos, que “la organización primitiva de las sociedades era de naturaleza familiar” y, por otra parte, que “la constitución de la familia primitiva tenía como base la religión”<sup>92</sup>; pero, a continuación critica severamente *La Cité antique* puesto que, en opinión de nuestro autor, en esta obra Fustel explica la organización de la sociedad en base a la religión,

---

<sup>89</sup> En: 1975, III: 15.

<sup>90</sup> *Ibíd.*, pág. 21.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, págs. 28-9. En lo que se refiere a las relaciones entre la historia y la naciente disciplina sociológica, Durkheim afirma todavía que “ninguna de estas dos ciencias sería superior respecto de la otra, sino que entre ellas se producirán una serie de acciones y reacciones hasta que termine por establecerse el equilibrio, es decir, el entendimiento” (*Ibíd.*, pág. 30-1). Sin embargo, como señala Mucchielli, más adelante, Durkheim concibe la sociología como una ciencia de la historia y relega a esta última al nivel de las ciencias auxiliares o de la “mera técnica de recolección de datos locales” (Mucchielli, 1998: 425).

<sup>92</sup> Durkheim, 2002b, I: 165; trad.: 1988: 212-3.

cuando debería ser justo a la inversa<sup>93</sup>. Por tanto, en esta época Durkheim rechaza la relación causal propuesta por Fustel, lo que implica al mismo tiempo, la negación de la fuerza explicativa independiente de los sentimientos y creencias religiosas que, por el contrario dependen ellos mismos de los hechos sociales morfológicos o de estructura<sup>94</sup>. Sin embargo, como hemos señalado ya, a partir del curso sobre la religión que imparte en Burdeos durante el curso 1894-1895, se produce una modificación de determinados planteamientos durkheimianos que tienen que ver con el cambio en el papel que se asigna a la religión en el marco de su sociología y que le acercan a las posturas de Fustel<sup>95</sup>. Ciertamente, a partir de la “revelación” de 1895, Durkheim asigna a las creencias y sentimientos religiosos un grado mucho mayor de autonomía y fuerza explicativa causal en su proyecto sociológico. Tanto es así, que en una crítica incisiva de libro *Essais sur la Conception Materialiste de l'Histoire* de Antonio Labriola (1897e), Durkheim apunta hacia tal modificación de la formulación inicial de la regla metodológica señalada *supra* cuando, criticando la concepción materialista de Labriola, afirma tajantemente que ya que “al principio todo es religioso”, “es más probable que la economía dependa de la religión” que a la inversa<sup>96</sup>. Este cambio en la orientación inicial de la sociología durkheimiana es confirmado, entre otros, por el

---

<sup>93</sup> Durkheim señala que Fustel confunde causa y efecto como sigue: “después de haber sentido la idea religiosa, sin hacerla derivar de ningún sitio, deduce las combinaciones sociales que ha observado, cuando, por el contrario, son estas últimas las que explican el poder y la naturaleza de la idea religiosa. Precisamente por estar todas esas masas sociales formadas de elementos homogéneos, es decir, por estar el tipo colectivo muy desenvuelto y ser rudimentarios los tipos sociales, era inevitable que toda la vida psíquica de la sociedad tomara un carácter religioso” (Ibíd.; trad.: pág. 213).

<sup>94</sup> Coherentemente, en *Regl. Mét.* Durkheim explicita el método que, según él, ha aplicado en *Div. Tr.*, y, en el marco de las reglas relativas a la explicación de los hechos sociales, propone que “la causa primera de todo proceso social de cierta importancia debe ser buscado en la constitución del *milieu* social interno” (Durkheim, 2002c: 65; trad.: 1988: 170).

<sup>95</sup> El propio Durkheim reconoce la importancia que tiene el curso de sociología de la religión de 1894-1895 en el curso de su itinerario intelectual, en una carta sobre la influencia alemana en la sociología francesa enviada al director de la *Revue néo-scholastique* en respuesta a Simon Déploige (1907). Dice así: “es en 1895 que reparé claramente en el papel capital que desempeña la religión en la vida social. Ese año encontré, por vez primera, la manera de abordar el estudio de la religión sociológicamente. Fue una revelación para mí. El curso de 1895 marca una línea de demarcación en el desarrollo de mi pensamiento, de tal suerte que todas mis investigaciones anteriores deben corregirse desde el comienzo, a fin de armonizarlas con esta nuevas opiniones” (Durkheim, 1975, I:404).

<sup>96</sup> En 1970: 253. Según explica nuestro autor, “la religión es el más primitivo de todos los fenómenos sociales. De ella proceden, por transformaciones sucesivas, todas las demás manifestaciones de la actividad colectiva, como el derecho, la moral, el arte, la ciencia, las estructuras políticas, etc.” (Ibíd.).

compañero de promoción de Durkheim y célebre historiador, Camille Jullian, quién en 1916 describe la estrecha relación que observa entre *La Cité antique* de Fustel y *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia* de Durkheim (1912), afirmando que la perspectiva durkheimiana que hace descansar la unidad del grupo en “la religión, lo sagrado y la existencia moral”, elementos “inmateriales, extraños y superiores a todas las fuerzas físicas [y] comunes a todos los miembros de un grupo humano”, reproduce, en esencia la perspectiva fusteliana de las ciudades antiguas<sup>97</sup>.

Con todo, hay quién ha afirmado, muy acertadamente en nuestra opinión, que la manifestación más nítida de la relación entre *La Cité antique* de Fustel y la revelación durkheimiana de 1894-1895, se encuentra en el curso sobre moral que Durkheim imparte en Burdeos de forma anual durante el periodo 1896-1900 y que se publica póstumamente con el título *Leçons de Sociologie: Physique du Droit et des Mœurs* (1950)<sup>98</sup>. En este curso Durkheim “trata de sintetizar las últimas evidencias etnográficas, las provocadoras teorías de Smith y Frazer, y la idea con la que tropezó, por primera vez, en la *École Normale*, es decir, que la religión era «el fenómeno social más primitivo», la raíz de la que han derivado todas las demás formas institucionales”<sup>99</sup>. Entre estas últimas, Durkheim se refiere especialmente a la institución de la propiedad privada, cuyos orígenes religiosos subraya, de forma que, además de una referencia clave en el conjunto de su sociología de la religión, constituye un elemento más del rechazo y consiguiente crítica de las concepciones individualistas liberales que nuestro autor acomete a lo largo de todo su itinerario intelectual<sup>100</sup>. En fin, si este curso sobre la “Física del derecho y las costumbres” impartido en Burdeos muestra el importante influjo que Fustel ejerce sobre Durkheim, como es habitual en nuestro autor, revela,

---

<sup>97</sup> Jullian, 1916: 857.

<sup>98</sup> Sobre esta cuestión, ver especialmente: Momigliano, 1982b y Jones, 1993.

<sup>99</sup> Jones, 1993: 40.

<sup>100</sup> En opinión de Jones, sin embargo - y este aspecto nos parece crucial-, “no debe olvidarse que la obligación de respetar el derecho de propiedad se analiza como un ejemplo de «deberes generales, independientes de cualquier agrupación social», lo cual indica que “lo que Durkheim pretende mostrar con las *Leçons de sociologie* no es tanto el origen social de la propiedad privada” y de las obligaciones familiares, de las contractuales o de los deberes para con el Estado; “sino, más bien, los orígenes sociales del deber *per se*”(1993: 40).

además, sus límites, reflejados en la propia crítica que Durkheim emprende contra determinadas ideas de su maestro<sup>101</sup>.

No podemos concluir nuestra exposición de la influencia del pensamiento fusteliano, sin hacer una referencia a las consecuencias que la reevaluación del papel de la religión comporta en lo que se refiere al análisis jurídico durkheimiano. Si en su obra temprana, fundamentalmente en *Div. Tr.*, Durkheim presenta la célebre concepción del Derecho como índice de la solidaridad social<sup>102</sup>, y la teoría según la cual la evolución jurídica depende, no de cambios en el plano de los valores, creencias o ideas –es decir, de la conciencia colectiva–, sino de transformaciones de las condiciones sociales, es decir, cambios morfológicos o de estructura de las sociedades<sup>103</sup>, su obra posterior refleja un cambio de perspectiva que implica una

---

<sup>101</sup> Como señala Jones, “mientras Durkheim aprueba el lado inconsciente, irracional y no-utilitario de la explicación acerca del sentimiento del deber de Fustel, encuentra inapropiada la propia explicación que se basa en la equiparación de la religión con el culto a los ancestros”. En efecto, si la concepción de lo sagrado de Fustel descansa sobre la idea de la inmortalidad individual, la de Durkheim la vincula al conjunto de creencias y prácticas morales de una comunidad dada; y “es, precisamente, tal comunidad, no la idea fusteliana de la inmortalidad personal, la que Durkheim redescubre en *Religion of the semites* de Smith y en *Golden Bough* de Frazer” (Jones, 1993:40).

<sup>102</sup> Refiriéndose al análisis de los fenómenos jurídicos que se contiene en la obra citada, el sociólogo del Derecho italiano Renato Treves señala lo siguiente: “toda la doctrina jurídica de Durkheim se apoya sobre esta distinción entre dos categorías de Derecho, a las que corresponden dos diversos tipos de solidaridad social y de estructura de la sociedad. A la primera categoría pertenece esencialmente el Derecho penal sobre el que nuestro autor efectúa un amplio análisis considerando, por un lado, el delito entendido como acto que «hiere los estratos fuertes y definidos de la conciencia colectiva» y, por otro lado, la pena que consiste «esencialmente en una reacción pasional de intensidad gradual que la sociedad ejerce, mediante un cuerpo constituido, sobre aquellos de sus miembros que han violado ciertas reglas de conducta». [...] A la segunda forma de Derecho, es decir, la dotada de sanción restitutiva, pertenecen dos diversos grupos de Derecho: por un lado, los que se refieren a las relaciones de las personas con las cosas, como la propiedad, la prenda, la hipoteca, la servidumbre, el usufructo, etc.; por otro lado, los que se refieren a las relaciones entre personas, y que comprenden «el Derecho familiar, el Derecho contractual, el Derecho mercantil, el Derecho procesal, el Derecho administrativo y el constitucional»”. Treves continua explicando que “a estas dos diversas formas de Derecho corresponden dos tipos distintos de solidaridad social y dos tipos diversos de estructura de la sociedad: por un lado, la solidaridad mecánica, que implica una semejanza entre los individuos y que «es posible únicamente en la medida en que la personalidad individual resulta absorbida por la personalidad colectiva»; por otro, la solidaridad orgánica, que implica una diferencia entre los individuos que deriva de la división social, y que «es posible únicamente si cada uno tiene un campo propio de acción y, en consecuencia, una personalidad»” (Treves, 1988:49).

<sup>103</sup> Como señala Roger Cotterrell, “Durkheim propone que, conforme las sociedades se vuelven más complejas y funcionalmente diferenciadas, la solidaridad orgánica se convierte en la forma de solidaridad predominante, mientras que la solidaridad mecánica retrocede en la misma proporción. Desde el momento en que el derecho refleja tales formas de solidaridad, podemos trazar el curso de la

reevaluación del papel de los elementos ideales –valores, creencias, teorías- y una reelaboración de las relaciones entre Derecho, moral y religión en las sociedades modernas<sup>104</sup>. Como no pretendemos analizar esta cuestión con detalle, baste decir en este momento que, como señala Cotterrell, en sus escritos posteriores a *Regl. Mét.*, “la concepción del Derecho de Durkheim depende de su concepción de la religión en determinados aspectos”<sup>105</sup>. Pero lo anterior no significa que, en su análisis de las relaciones entre Derecho y religión, nuestro autor propugne una concepción según la cual el Derecho expresa ideas religiosas, porque es evidente que en las sociedades occidentales modernas no es así<sup>106</sup>. En cambio, se trata de poner de manifiesto que “existen determinadas semejanzas entre Derecho y religión como fenómenos sociales”

---

evolución de la solidaridad estudiando las transformaciones del derecho. En los sistemas jurídicos de las sociedades simples o antiguas, encontramos que predomina el derecho represivo, mientras en las sociedades más complejas predomina el derecho restitutivo. Así, se nos sugiere un modelo de evolución del derecho, según la cual conforme las sociedades devienen más complejas, el derecho restitutivo desplaza al derecho represivo” (Cotterrell, 1999: 82). En lo que respecta a la causa de tal evolución, en opinión de Durkheim, es, precisamente, el progreso de la división del trabajo. En efecto, el proceso de especialización de las tareas y funciones sociales produce cambios en las condiciones y naturaleza de la solidaridad social que acarrear, a su vez, una disminución del Derecho represivo y, en la misma medida, un crecimiento del Derecho restitutivo. El progreso de la división del trabajo, además, tiene que ver con aspectos morfológicos o de estructura de las sociedades, de forma que, tal y como explica Cotterrell, lo que determina la evolución jurídica son factores “que los individuos no pueden controlar”, como son “las transformaciones de la estructura organizativa de las sociedades” (Ibíd., pág. 83).

<sup>104</sup> Como veremos, a partir de sobre todo de la popularización de la visión parsonsiana, la interpretación doctrinal mayoritaria sobre la reevaluación durkheimiana del papel de la religión subraya, ante todo, que implica el tránsito desde una postura inicial materialista, hacia una perspectiva mucho más próxima al idealismo. No obstante, hay quién –acertadamente, en nuestra opinión- rechaza tal interpretación poniendo de manifiesto que, a pesar de los cambios de énfasis y reevaluaciones críticas que elabora a lo largo de su itinerario intelectual, podemos, sin duda, afirmar la unidad del pensamiento durkheimiano debido a que, desde el principio al final de su obra, Durkheim afirma que la sociedad es origen de ideales humanos que, adquiriendo una independencia relativa, actúan sobre ella misma (vid.: Giddens, 1973: 105-7).

<sup>105</sup> Cotterrell, 1999: 50. El autor británico observa que Durkheim se aproxima al fenómeno religioso “de una manera distinta, sociológica”, lo que implica asignarle importantes funciones como fenómeno social. En efecto, la religión es para Durkheim, “una fuente de significación de la vida de los individuos, algo superior a lo que los individuos pueden referirse, que les muestra el camino, infunde confianza y proporciona una fuente de autoridad; un gran marco a través del que los detalles aparentemente insignificantes de la vida adquieren significación, la fuente última de valores y comprensiones” (Ibíd.).

<sup>106</sup> De hecho, en el prefacio del segundo volumen de *l'Année Sociologique* (1899a), Durkheim subraya que la pérdida de importancia de la religión es una consecuencia necesaria de la disminución de la solidaridad mecánica: “por supuesto, la importancia que atribuimos, así, a la sociología religiosa no implica, de ningún modo, que la religión deba desempeñar en las sociedades actuales el mismo papel de antaño. En cierto sentido, la conclusión contraria tiene mayor fundamento. Precisamente porque la religión es un hecho primitivo, debe ceder su lugar a las formas sociales nuevas que ella misma ha engendrado. Para comprender estas formas nuevas, es preciso ponerlas en relación con sus orígenes religiosos, pero sin confundirlas con los hechos religiosos propiamente dichos” (en: 1969c: 139).

-y, añadiremos, morales-, en tanto en cuanto “ambos son focos centrales de deber y compromiso”<sup>107</sup>. Aunque el Derecho y la religión, en cuanto fenómenos sociales normativos, imponen obligaciones a aquéllos que, aceptando su autoridad, se someten a ellos, coincidimos con Cotterrell en que el punto central de la concepción durkheimiana consiste en presentar al Derecho, igual que a la religión, como fenómenos morales, es decir, como objeto de lealtad voluntaria o espontánea, como “algo en lo que creer y con lo que comprometerse”<sup>108</sup>. Nos ocuparemos de esta cuestión *infra*, en este trabajo, en el marco de nuestro análisis de la sociología durkheimiana de la moral<sup>109</sup>.

### 2. 2. 2. La filosofía de Émile Boutroux

Hemos señalado *supra* que, durante el periodo en el que Durkheim se forma en la *École Normale*, excepto Émile Boutroux<sup>110</sup>, los profesores de filosofía que encuentra allí no le agradan en absoluto<sup>111</sup>; y, años más tarde, en 1895, en un artículo

---

<sup>107</sup> Cotterrell, op. cit., pág. 50.

<sup>108</sup> *Ibid.* Evidentemente el Derecho, como la religión, es reflejo e instrumento de unas determinadas relaciones de poder y de conflicto. Pero, además, puede ser objeto de compromiso, de adhesión y fuente de solidaridad. Por tanto, como precisa Cotterrell, además de ser fuente de deberes y responsabilidades, el Derecho es generador de identidad: “además de una fuente de disciplina, es fuente de significación moral para la vida individual”; Derecho y religión comparten, así, las que constituyen, en opinión de Durkheim, “las dos características fundamentales de la realidad moral, es decir, la obligación y la deseabilidad” (*Ibid.*).

<sup>109</sup> La religiosidad de los fenómenos morales, y su caracterización como realidades de doble cara, obligatorias pero deseables, es objeto de análisis pormenorizado en el capítulo VII (vid.: epígrafes 3. 3. 2. y 3. 3. 3.).

<sup>110</sup> Étienne Émile Marie Boutroux (Montrouge, 1845- París, 1921) es una de las grandes figuras de la filosofía francesa del último cuarto del siglo XIX. Boutroux es «*normalien*» (1865), *agrégé de philosophie* (1868), alumno becado para estudiar en Alemania (1870), -todo lo anterior exactamente igual que Durkheim- y enseña primero en Montpellier y, luego, en Nancy, antes de ser nombrado *maître de conférences* en la Escuela Normal (1877) y profesor de filosofía moderna en la Sorbona (1888). Ingresa en la Academia de Ciencias morales (1898) y es invitado a ocupar el sillón número 32 de la Academia Francesa (1912). Además de las coincidencias en lo que respecta al itinerario intelectual, en sentido amplio, de Boutroux y Durkheim, sorprende que ambos pensadores fallecen poco tiempo después de la muerte de sus respectivos hijos varones.

<sup>111</sup> Señalábamos, asimismo, que, refiriéndose a su primer curso en la Escuela, Davy señala que, Durkheim no encuentra ningún tipo de referencia intelectual en el seno de la misma, especialmente del ámbito de la filosofía. Según el sociólogo francés, su profesor de filosofía, Ollé-Laprune no le satisfacía en absoluto, por lo que nunca le consideró maestro de su pensamiento (Davy, 1919: 185). Por lo demás, como señala Filloux, Durkheim “encuentra [...] a Ollé-Laprune, desprovisto no sólo de rigor, sino también de vigor intelectual (Filloux, 1977: 12).



sobre “La enseñanza y la «*agrégation*» de filosofía en Francia” (1895b)<sup>112</sup>, el propio Durkheim describe de forma extremadamente crítica el modelo de enseñanza de filosofía de la época, encarnado en las enseñanzas de los filósofos espiritualistas como Léon Ollé-Laprune que se oponen tanto al racionalismo cartesiano como al positivismo<sup>113</sup>. En relación con lo que antecede, hay quién ha afirmado que, es precisamente, “a medida que, a ojos de él [de Durkheim], disminuye el prestigio de la filosofía tradicional, aumenta el de la ciencia del hombre, tal y como se le presenta [...] en el análisis de los grados de especificidad de las ciencias de Boutroux”<sup>114</sup>.

Con el objetivo de comprender la naturaleza de la influencia que ejerció sobre el joven Durkheim su profesor de filosofía, en primer lugar, se nos antoja necesario poner de manifiesto los aspectos centrales del pensamiento de Boutroux. En relación a esta cuestión, tal y como señala Mucchielli, Émile Boutroux –con su doctrina denominada contingencismo- es uno de los autores que, durante el periodo 1880-1914, “parece ejercer una influencia considerable sobre numerosos filósofos y pensadores franceses”, y que puede considerarse representante destacado de “la flamante reacción antievolucionista francesa” que se desarrolla durante los últimos dos decenios del siglo XIX <sup>115</sup>. El sociólogo e historiador francés citado, caracteriza a Boutroux como “un filósofo racionalista cuyo pensamiento está impregnado de un espiritualismo que le conduce a rechazar el determinismo científico integral o, por lo menos unívoco, a favor de un finalismo providencial”<sup>116</sup>. Además, señala que, “aunque sus investigaciones y su actividad docente se centraron principalmente en la

---

<sup>112</sup> En 1975, III: 403-36.

<sup>113</sup> Ver el epígrafe 2. 2. 1. del presente capítulo.

<sup>114</sup> Filloux, 1977: 12.

<sup>115</sup> Mucchielli, 1998: 85 y 91. H. Alpert, en su célebre análisis de la sociología durkheimiana, va bastante más lejos cuando afirma que Boutroux es “el eminente filósofo de quién procede la filosofía francesa contemporánea” (Alpert, 1945: 26). Aún y cuando nos parece que no cabe dudar del importante lugar que ocupa el pensamiento filosófico de Boutroux en la historia de la filosofía francesa, estimamos que tal afirmación es, cuando menos, exagerada y refleja un profundo desconocimiento (o menosprecio) de otros autores y grupos de autores que también ejercieron un notable influjo sobre los pensadores de la época y, evidentemente, sobre los contemporáneos.

<sup>116</sup> *Ibíd.*, pág. 97. Lukes, por su parte, caracteriza a Boutroux como un filósofo neokantiano “que creía que la filosofía debiera estar en contacto directo con las realidades de la naturaleza y la vida y, en concreto, debería basarse en las ciencias” (Lukes, 1985:57).

historia de la filosofía alemana<sup>117</sup>, Boutroux se interesó mucho por la filosofía de las ciencias”, la cual, “ejercerá un influjo considerable sobre muchos de sus alumnos”<sup>118</sup>. En cuanto a su propuesta concreta del ámbito de la filosofía de la ciencia, aún y cuando “no cuestiona la capacidad de la ciencia para conocer, observar, generalizar e interpretar la realidad, con el fin de establecer leyes”, sin embargo, “critica severamente las ideas *a priori* de necesidad, de causalidad, de finalidad y de mecanismo, mediante las cuales la ciencia procede demasiado a menudo a la reducción de lo complejo por lo simple, lo contingente por lo necesario”<sup>119</sup>. Partiendo de las ideas principales que pone de manifiesto a través de la mencionada crítica, Boutroux acomete las tareas de “revisar la clasificación de las ciencias y a plantear el problema de la explicación en el ámbito de las ciencias”<sup>120</sup>. La tesis principal de Boutroux en torno a la investigación científica, consiste en la diferenciación de órdenes diversos de la realidad, de modo que “cada mundo dado posee, en relación a los mundos inferiores, un cierto grado de independencia”, principalmente porque “el todo es más que la suma de las partes”<sup>121</sup>. Así, Boutroux muestra que los cuerpos químicos no pueden deducirse directa y simplemente de las leyes que rigen la materia, del mismo modo que la comprensión de los seres vivos no puede reducirse al funcionamiento de las leyes físico-químicas y, en fin, que los seres humanos no se pueden explicar únicamente por medio de leyes biológicas<sup>122</sup>. Por lo demás, Boutroux

---

<sup>117</sup> Como veremos en el capítulo siguiente, al menos en parte, es gracias al influjo de su profesor Boutroux que el joven Durkheim se aproxima al pensamiento kantiano.

<sup>118</sup> Mucchielli op. cit., pág. 98. El sociólogo e historiador francés precisa que la filosofía de la ciencia de Boutroux se contiene, en esencia, en el libro titulado *De la contingence des lois de la nature*, publicado en 1874 (Ibíd.).

<sup>119</sup> Ibíd. Hay quién ha señalado que, en opinión de Boutroux, como “es la mente humana la que racionaliza en exceso una realidad que, por su complejidad, se le escapa”, resulta que “la necesidad concebida por el entendimiento no tiene realidad en las cosas” y, asimismo, “el conocimiento científico no es ni perfecto, ni definitivo” (Schyns, 1924: 31. Citado en: Mucchielli, 1998: 98). Es por ello que la actividad científica implica avanzar hipótesis cuya verificación puede dar lugar al establecimiento de leyes que expresan verdades generales, pero que, sin embargo, no tienen porqué ser verificables en todos los casos particulares (vid.: Lukes, 1985:58).

<sup>120</sup> Mucchielli, op. cit. pág. 98.

<sup>121</sup> Boutroux, 1874: 111 (citado en Mucchielli, 1998: 99).

<sup>122</sup> Mucchielli reproduce en su libro un párrafo escrito por Boutroux (citado, a su vez, por P. Archambault) sobre el paralelismo psicológico-fisiológico que es harto significativo (vid.: Ibíd., págs. 98-9).

reconoce explícitamente que toma de Auguste Comte esta idea, en virtud de la cual, “a medida que se quiere dar cuenta de una realidad más elevada, es necesario introducir nuevas leyes dotadas de especificidad propia e irreducible a las precedentes”<sup>123</sup>; y, consecuentemente, sigue también al padre del positivismo cuando defiende un nivel de realidad específico al que pertenecen los fenómenos sociales<sup>124</sup>.

Según relata el durkheimiano Georges David, no cabe dudar de que el filósofo Émile Boutroux, con quién entabla una relación muy estrecha, ejerce una influencia considerable sobre el joven Durkheim durante su estancia en la *École Normale*<sup>125</sup>. En efecto, es Boutroux “quién le mostró a los filósofos del pasado y quién, con su modo a la vez penetrante y objetivo de reconstruir y repensar los sistemas, renovó y fundó científicamente la historia de la filosofía ante sus alumnos”<sup>126</sup>. La deuda de Durkheim con Boutroux es manifiesta y, como explicaremos a continuación, nuestro autor no dudará en reconocerla. El sentimiento de gratitud hacia su maestro es tal, que Durkheim le dedica su primera gran investigación, es decir, su tesis francesa titulada *Div. Tr.*, y la dedicatoria reza como sigue: “A mi querido maestro, el Sr. Émile

---

<sup>123</sup> Boutroux, 1893: 114 (citado en Mucchielli, op. cit., pág. 99).

<sup>124</sup> Mucchielli señala que Boutroux concluye su libro *De la contingence des lois de la nature* con una serie de afirmaciones que se refieren especialmente a la sociología. Boutroux, entre otras cosas, escribe: “la Humanidad es poderosa cuando despliega su facultad de unión, de jerarquía moral y espontánea, de la que está dotada en grado superior.; pues el poder es propio de la unión de las almas. [...] Como la sociedad es una jerarquía moral y posee, como tal, una unidad superior, es capaz de aumentar indefinidamente el poder del hombre y de extender su dominio sobre este último y sobre las cosas. [...] el hombre es poderoso gracias a que la sociedad coordina sus fuerzas” (Ibíd.).

<sup>125</sup> Como señala Filloux, en *l'École Normale* el joven Durkheim es un alumno aplicado que escucha a su profesor de filosofía con interés; conoce sus investigaciones y lee, asimismo, todos sus libros (Filloux, 1977: 12). Sin ánimo de ser exhaustivos, el influjo que Boutroux ejerce sobre Durkheim, se afirma, entre otros, por: Richard, 1935: 166; Alpert, 1945: 26-27; Duvignaud, 1965: 2; Nisbet, 1967: 243; Jones, 1986: 621 y 1993: 25 y 29; Giddens, 1973: 65 y 1985: 13; Lacroix, 1976: 214 y 1984: 31; Parsons, 1977: 28; Filloux, 1977: 12 y 20; Pickering, 1979: 166; Thompson, 1982: 31-2; 56-8; Lukes, 1985: 58; LaCapra, 1985: 30; Prades, 1990: 7; Mendras y Étienne, 1996; Mucchielli, 1998: 157, y Steiner, 1994:5.

<sup>126</sup> Davy, 1919: 187. El «normalien» y germanista Charles Andler, quién en 1887 y 1888 no obtuvo la *agrégation* de filosofía por considerar el tribunal examinador que estaba demasiado influido por la filosofía alemana, deja constancia de la rigurosidad y del nivel de dedicación en el trabajo que Boutroux exigía a quién participaba en sus clases, cuando afirma que era un profesor que “empujaba a sus alumnos hasta el límite de sus fuerzas” (citado en Lukes, 1985: 58, n. 64).

Boutroux: muestra de mi respeto y reconocimiento”<sup>127</sup>. Sin embargo, este testimonio de la deuda durkheimiana para con Boutroux contrasta con el hecho de que, a día de hoy, no existen estudios detallados acerca de la relación intelectual entre ambos pensadores.

En lo que respecta a la naturaleza del influjo recibido de Boutroux, se puede afirmar, en primer lugar, que el aspecto que merece mayor consideración consiste en que “el ilustre autor de la brillante tesis sobre la contingencia de las leyes naturales” transmitió y alcanzó “a imprimir de forma indeleble en el espíritu de Durkheim la idea de la necesidad de sujetar constantemente a un análisis crítico los problemas concernientes a la naturaleza, objeto y método de la ciencia”<sup>128</sup>. Además, tras asimilar el principio básico de la filosofía de las ciencias de Boutroux, en virtud del cual las distintas ciencias se pueden clasificar jerárquicamente, de modo que el ámbito o el campo de cada una de ellas es irreducible al ámbito de las precedentes en la jerarquía, Durkheim hace derivar del mismo su postulado fundamental del ámbito de la filosofía de la ciencia social, a tenor del cual la sociología, en cuanto disciplina científica, ha de precisar su objeto de estudio distintivo y sus propios criterios de explicación<sup>129</sup>. Durkheim acepta, pues, la tesis de la diferenciación de órdenes diversos

---

<sup>127</sup> Recogido en: Alpert, 1945: 28. Además, El sociólogo norteamericano señala que es Boutroux quién sugiere a Durkheim el tema de su tesis latina sobre Montesquieu (Ibíd., pág. 27). Podemos consultar un extracto elaborado por L. Muhlfield de los debates entablados durante la defensa de las tesis doctorales de Durkheim en La Sorbona (1893d), en los que Boutroux se muestra escéptico respecto a la veracidad de las tesis sobre la solidaridad social y la división del trabajo contenidas en su tesis francesa (publicado originalmente en la *Revue universitaire*; y reproducido en 1975, II: 288-91). Según se desprende del citado extracto, Boutroux considera que la ley, en virtud de la cual la división del trabajo “se desarrolla dependiendo directamente de la densidad y el volumen de la población”, no constituye “la única solución del problema planteado” (Ibíd., pág. 291).

<sup>128</sup> Alpert, 1945: 27. Durante los debates celebrados en el marco de la defensa de las tesis doctorales de Durkheim y, especialmente, de su tesis francesa, Boutroux se refiere, precisamente, a determinadas cuestiones metodológicas que, en su opinión podrían invalidar las propuestas teóricas obtenidas en aplicación del método científico empleado por el doctorando. Lo expresa de esta manera: “Su punto de partida e, incluso, su método, que es el método científico, le condenan a usted a razonar no sobre las realidades mismas, sino sobre signos de realidades; pues el método científico consiste en examinar las cosas por la vía en que se prestan a la demostración, es decir, sustituyéndolas por símbolos susceptibles de demostración. En estas condiciones, ¿cuál es la veracidad de su trabajo?” (Durkheim, 1975, II: 290).

<sup>129</sup> Sobre este aspecto del influjo de Boutroux sobre Durkheim, vid.: Alpert, 1945: 27-28, y Lukes, 1985: 17-18.

de la realidad, propugnando que el nivel de realidad al que pertenecen los hechos sociales posee, en relación a los mundos inferiores, un cierto grado de independencia, principalmente porque, tal y como enseñaba Boutroux, “el todo es más que la suma de las partes”<sup>130</sup>. En el artículo "Représentations individuelles et représentations collectives"(1898d) publicado originalmente en la *Revue de métaphysique et de morale*, Durkheim expone los fundamentos de la distinción a la que alude el título del escrito, afirmando, sin lugar a dudas, la validez del axioma de Boutroux:

*“Si podemos decir [...] que las representaciones colectivas son exteriores a las conciencias individuales, es que ellas no derivan de los individuos tomados aisladamente, sino en su conjunto, lo que es muy diferente. Sin duda, en la elaboración del resultado común, cada cual aporta su cuota; pero los sentimientos privados no se hacen sociales sino combinándose bajo la acción de las fuerzas sui generis que desarrolla la asociación; a consecuencia de estas combinaciones y de las mutuas modificaciones que de ella resultan, ellos se convierten en otra cosa. Se produce una síntesis química que concentra y unifica los elementos sintetizados y, por eso mismo, los transforma. Puesto que esta síntesis es obra del todo, al todo tiene por escenario. La resultante que de ella se desprende excede, pues, a cada espíritu individual, como el todo supera a la parte. Ella está en el conjunto, al igual que ella existe por el conjunto”<sup>131</sup>.*

---

<sup>130</sup> En efecto, como observa el sociólogo norteamericano Harry Alpert, Boutroux mostraba a sus alumnos “el carácter falaz e insuficiente de la doctrina simplista del atomismo” y, en relación a esto, que “una síntesis [...] no puede explicarse por sus elementos, pues la multiplicidad de los mismos no explica su unidad” y, en consecuencia “todo reino de la realidad tiene algo de «nuevo» que hace imposible la deducción de lo más complejo de lo que es más simple” (Alpert, 1945: 27).

<sup>131</sup> En: Durkheim, 2002j: 17; trad.: 2000: 50. No cabe duda de que este supuesto fundamental de la sociología durkheimiana deriva directamente de las enseñanzas de Boutroux. Además de en el citado artículo, encontramos afirmaciones similares del mismo axioma, en primer lugar, en el capítulo relativo a la explicación de los hechos sociales de *Regl. Mét.*, en el que Durkheim propugna que “las causas de los fenómenos sociales se encuentran dentro de la sociedad” y, reprocha “a la teoría que hace derivar la sociedad del individuo” que comete el error de “deducir el todo de la parte” (en: Durkheim, 2002c: 68; trad.: 1988: 177). Asimismo, en un artículo sobre el ámbito o las competencias científicas de la sociología publicado en la *Rivista italiana de sociologia* (1900b) describe los hechos sociales como fenómenos *sui generis* que no se pueden reducir a la naturaleza individual y, por tanto, no se pueden explicar en

La concreción y formulación de las consecuencias del citado principio de la sociología científica es, precisamente, la tarea fundamental que Durkheim acomete en *Regl. Mét.*, y en otros escritos en los que aborda la problemática relativa a la naturaleza y el método de la sociología y las ciencias sociales particulares<sup>132</sup>.

El propio Durkheim reconoce sin ambages la deuda intelectual para con Boutroux en una carta enviada al director de la *Revue néo-escolastique* como respuesta a las acusaciones de Simon Deploige (1907), afirmando que la célebre -y polémica- distinción entre sociología y psicología que trata de establecer -y, en consecuencia la propia concepción acerca de la naturaleza de la sociología-, es resultado de la aplicación de los principios que aprendió de su profesor de filosofía de la *École normale supérieure*<sup>133</sup>. Sin embargo, como no podía ser de otra manera, Durkheim no asume

---

función de esta última, porque “es falso que el todo sea siempre igual a la suma de las partes” (en: Durkheim, 1975, I: 24). En fin, en una reseña sobre un libro de Simon Deploige publicada en *l'Année sociologique* (1913a), nuestro autor insiste en que el axioma sobre el que descansa lo que se ha denominado su “realismo social” es que “una totalidad no es igual a la suma de las partes”, aunque en esta ocasión atribuye la paternidad de tal axioma a Renouvier (en: Durkheim, 1975, I: 405).

<sup>132</sup> Cabe señalar que, ya en su tesis latina sobre Montesquieu (1892a), Durkheim señala que “una disciplina no merece la denominación de ciencia más que si tiene un objeto determinado que investigar” (en: Durkheim, 2012: 21; trad.: 2012: 21). En el “Prefacio de la segunda edición” de *Regl. Mét.* (1901c) Durkheim afirma que el principio fundamental sobre el que reposa toda su sociología es el de la “realidad objetiva de los hechos sociales” (en: Durkheim, 2002c: 15; trad.: 1988: 51). En el prefacio a la primera edición de *Le suicide* (1897a) que posteriormente será eliminado, Durkheim reitera la misma idea afirmando que “para que la sociología sea posible, es necesario, ante todo, que tenga un objeto y que no le pertenezca más que a ella”, en otras palabras, “es necesario que tenga una realidad que conocer y que esta no pertenezca a otras ciencias” (en: 1975, I: 47). El método sociológico, tal y como él lo practica, “reposa enteramente sobre el principio fundamental en virtud del que los hechos sociales deben de ser estudiados como cosas, es decir, como realidades exteriores al individuo” (Ibíd.). En fin, en el artículo citado *supra* sobre el ámbito o las competencias científicas de la sociología, Durkheim formula la siguiente proposición que, en su opinión, “debe ser tratada como un axioma”: “para que pueda existir una verdadera sociología es necesario que en cada sociedad se nos presenten unos fenómenos cuya causa específica sea la esa misma sociedad y que no existirían si ella no existiese y que son lo que son, precisamente, porque ella está constituida como lo está” (en: 1975, I: 23). En lo que respecta a la explicación de los fenómenos sociales, en *Regl. Mét.*, Durkheim formula la regla según la cual lo social se explica por lo social, e en sus palabras, “la causa determinante de un hecho social debe ser buscada entre los hechos sociales precedentes” y “la función de un hecho social debe buscarse siempre en la relación que éste mantiene con algún fin social” (Durkheim, 2002c: 64; trad.: 1988:167).

<sup>133</sup> En relación a esta cuestión Durkheim escribe: “se la debo [la distinción entre sociología y psicología], en primer lugar, a mi maestro, el Sr. Boutroux, quién a menudo nos repetía en La Escuela normal superior que cada ciencia debe explicarse, como dice Aristóteles, por medio de sus «propios principios»: la psicología por medio de principios psicológicos y la biología por medio de principios biológicos. Imbuido por tal idea, la apliqué en la sociología. La lectura de Comte me confirmó la validez de tal

acríticamente toda la filosofía de la ciencia de Boutroux, desde el momento que rechaza el principio según el cual, a medida que se asciende desde los órdenes de realidad más bajos a los superiores, la contingencia se va imponiendo irremediabilmente a la necesidad. Ciertamente, al contrario que el filósofo contingencista, Durkheim defiende la existencia en el ámbito de lo social de “leyes” que expresan relaciones estrictas de causalidad, exactamente igual que sucede, por ejemplo, en el ámbito de la mecánica<sup>134</sup>. En lo que respecta a esta cuestión cabe recordar que, ya en el periodo en que redacta su tesis latina sobre Montesquieu, estima que la mayor aportación de este último a la ciencia social es, precisamente, su concepción de las leyes como “las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas”<sup>135</sup>. Más tarde, en lo que constituye una verdadera declaración de principios contenida en *Regl. Mét.*, Durkheim anuncia que su “objetivo principal [...] es extender el racionalismo científico a la conducta humana, mostrando que, teniendo en cuenta el pasado, ella es reducible a relaciones de causa y efecto que una operación no menos racional puede luego transformar en reglas de acción para el futuro”<sup>136</sup>. Y, lo que es más importante en lo que respecta a esta cuestión, añade además que “*a un mismo efecto corresponde siempre la misma causa*”: si la relación causal entre los

---

método, puesto que, según este último, la sociología es irreductible a la biología, así como la biología es irreductible a las ciencias físico-químicas” (en: 1975, I: 403-4).

<sup>134</sup> Como hemos significado *supra*, Boutroux rechaza tal postulado filosófico, considerando que “es la mente humana la que racionaliza en exceso una realidad que, por su complejidad, se le escapa”; y resulta, así, que “la necesidad concebida por el entendimiento no tiene realidad en las cosas” y, por ello, “el conocimiento científico no es ni perfecto, ni definitivo” (Schyns, 1924: 31. Citado en: Mucchielli, 1998: 98). Cabe recordar en este momento que, tal y como se refleja en el extracto elaborado por L. Muhlfield de los debates entablados durante la defensa de la tesis doctoral francesa de Durkheim en La Sorbona (1893d), en los mismos se pone de manifiesto que Durkheim se separa de su maestro en lo que concierne a esta cuestión esencial. En efecto, Boutroux critica la concepción durkheimiana sobre la naturaleza de la relación causal en que se basa la tesis principal de su investigación, argumentando que la ley, en virtud de la cual la división del trabajo “se desarrolla dependiendo directamente de la densidad y el volumen de la población”, no constituye “la única solución del problema planteado” (Durkheim, 1975, II: 291). La respuesta de Durkheim es harto significativa pues viene a apuntar, en nuestra opinión, a que el principio de causalidad, tal y como él lo entiende, constituye más un postulado empírico que el producto de la mera necesidad racional de explicar los fenómenos sociales. En este sentido, afirma que no ha pretendido mostrar “que su ley fuera la única consecuencia posible, sino que es una consecuencia necesaria”, porque, de hecho, acepta que, en realidad, hay otras que considera “secundarias y de menor importancia” (Ibíd.).

<sup>135</sup> Durkheim, 2012: 53; trad.: 2001: 55

<sup>136</sup> Durkheim, 2002c: 8; trad. 1988: 34.

fenómenos sociales resulta de la propia “naturaleza de las cosas”, es evidente que “un efecto determinado no puede entablar esa relación más que con una sola causa, pues ella [la propia relación causal] no puede expresar más que una sola naturaleza”<sup>137</sup>. La formulación de hipótesis sobre relaciones necesarias de causa y efecto entre fenómenos sociales que, una vez verificadas mediante el método comparativo, se conviertan en leyes científicas. He aquí, en pocas palabras, la metodología durkheimiana que elimina la contingencia del ámbito de la sociología científica. Sin embargo, como veremos *infra*, en lo que respecta a este cometido de eliminación de la contingencia, son elementos cruciales tanto las reglas relativas a la constitución de tipos sociales como, sobre todo, las relativas a la distinción entre fenómenos normales y patológicos<sup>138</sup>.

Tras presentar nuestro análisis sobre la naturaleza del influjo que Boutroux ejerció sobre Durkheim, cabe subrayar, a modo de conclusión, la ambivalencia de este último respecto al pensamiento de su profesor de filosofía, circunstancia que, como hemos dejado entrever *supra*, es habitual en nuestro autor, quién somete a crítica y revisión constante, entre otros, el importante legado intelectual de aquellos pensadores que hacen parte de la tradición francesa del pensamiento filosófico social y moral.

### **2. 3. La filosofía de Charles Renouvier**

Como hemos señalado *supra*, durante su estancia en la *École Normale*, excepto Boutroux, Durkheim no encuentra referencias intelectuales que le satisfagan. Sin embargo, tal y como observa Georges Davy, disfruta de la investigación personal y la lectura atenta de las obras de, entre otros, el neokantiano Renouvier<sup>139</sup> y Comte,

---

<sup>137</sup> *Ibid.*, pág. 72; trad.: pág. 186.

<sup>138</sup> Estas reglas se contienen en los capítulos III y IV de *Regl. Mét.*. En: *Ibid.*, págs. 37-55; trad.: págs. 102-145.

<sup>139</sup> Charles Bernard Renouvier (Montpellier, 1815 – Prades, 1903) estudia en *l'École Polytechnique* de París (1836-1838). Tras finalizar sus estudios, renuncia a determinados cargos públicos heredados de su padre,



quienes, a partir de entonces, “mucho más que Kant<sup>140</sup>, de quién desconfía”, van a convertirse en “los maestros del pensamiento de Durkheim”<sup>141</sup>. Es durante su segundo año en la Escuela que estudia, “sometiéndola a un análisis concienzudo”<sup>142</sup>, la obra de Renouvier, la cual le “entusiasma” y “le dejará una huella que no se borrará nunca”<sup>143</sup>. Davy señala, asimismo, que la huella de Renouvier no sólo no desaparece con el tiempo, sino que, por el contrario, se acentúa “cuando conoce en Burdeos a Hamelin,

---

y, dejando de lado las matemáticas, se interesa por la filosofía, campo al que, a partir de este momento, dedicará todo su esfuerzo, bajo la mirada atenta de Jules Lequier (1814-1862) su gran amigo y mentor intelectual. Su primera incursión en el ámbito de la filosofía es su participación en el concurso público convocado por *l'Académie des sciences morales et politiques* en torno a la historia crítica del cartesianismo, con la presentación de su trabajo titulado *Manuel de philosophie moderne* (1842), el cual recibirá una mención de honor. En 1844, publica el *Manuel de philosophie ancienne* que, junto al citado sobre la filosofía moderna, en esa época constituyen una historia de la filosofía casi completa. Al mismo tiempo que escribe los *Manuels*, publica una serie de artículos -sobre *Descartes, Euler, Fatalisme, Fermat, Fichte, Ficin, Force, Panthéisme y Philosophie*- en *L'Encyclopédie nouvelle*, fundada y dirigida por Pierre Leroux et Jean Reynaud. Después de la revolución de 1848, con la aprobación del ministro de *l'instruction publique* Carnot, su *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, opúsculo que, tras ser denunciado en la Asamblea constituyente bajo la acusación de contener ideas socialistas, provocó la destitución del ministro citado. En 1851, redacta, en colaboración con numerosos demócratas, entre los que destacan Frédéric Charrassin, Charles Fauvety, Adolphe Louis Chouippe y Alexandre Erdan, un proyecto sobre *Organisation communale et centrale de la république*. Tras el golpe de Estado del 2 de diciembre, al que se oponía, se dedica exclusivamente a la filosofía y acomete la ambiciosa tarea consistente en sentar las bases de la reforma del kantismo. Colabora con la *Revue philosophique* dirigida por Fauvety, en la que publica parte de la célebre narración filosófica titulada *Uchronie*, que acabará finalmente en 1876. El neologismo que inventa, acrónimo de « utopía en la Historia » más tarde se convierte en un término con el que designar un género literario que surge alrededor de tal temática. Más tarde, publica los *Essais de critique générale*: el primero en 1854, el segundo en 1859 y, en fin, el tercero y el cuarto en 1864. En 1867, funda junto a François Thomas Pillon, un adepto del neocriticismo, la revista *L'Année philosophique* la cual, tras publicarse mensualmente durante el periodo 1868-1869, se verá interrumpida a causa de los eventos de 1870-1871. En 1872, Renouvier et Pillon la convierten en el semanario *La Critique philosophique*, cuyo cometido será desarrollar y presentar los principios de la filosofía crítica, la moral racional y la política republicana. Finalmente, en 1869 publica *La Science de la morale*, en la que confirma su doctrina filosófica presentada anteriormente en *Essais de Critique générale*. Hemos recabado todos los datos para construir esta semblanza intelectual del filósofo francés de: Larousse, 1875, vol. 13: págs. 967-8.

<sup>140</sup> Nos ocupamos de la cuestión de la influencia que, sobre Durkheim, ejerció el pensamiento alemán y, en concreto, el criticismo kantiano en el capítulo III de este estudio.

<sup>141</sup> Davy, 1919: 186. Aunque no está del todo seguro, Davy cree que fue durante el segundo curso en la Escuela, hacia 1880, que Durkheim lee por primera vez a Renouvier y a Comte. Ver también: Davy, 1960: 8. Hay quién afirma que, aunque no se pueda afirmar con certeza cuando leyó por vez primera a Comte, se puede inferir que Durkheim sintió la influencia de Comte sólo después de su contacto con Boutroux y luego de trabar conocimiento de las obras del neokantiano francés Renouvier” (Alpert, 1945: 28 y Filloux, 1977: 13-14). En la reseña ya citada sobre un libro de Simon Deploige publicada en *l'Année sociologique* (1913a), nuestro autor confirma que “la influencia comtiana fue precedida por la del neocriticismo”; es decir, por la de Renouvier (en: Durkheim, 1975, I:405).

<sup>142</sup> Alpert, 1945: 30.

<sup>143</sup> Davy, op. cit., pág. 186.

otro renouvierista que se iba a convertir en amigo íntimo suyo”<sup>144</sup>. El propio Durkheim confirma su deuda intelectual con Renouvier cuando, como señala su discípulo Maublanc, la primera ocasión en que se reunieron, le confía lo siguiente:

*“Si quiere usted madurar su pensamiento, dedíquese al estudio minucioso de un gran maestro; descomponga su sistema hasta sus elementos más secretos. Es lo que yo hice y mi maestro fue Renouvier”*<sup>145</sup>.

En relación a las influencias intelectuales que se adivinan en el pensamiento durkheimiano, Maublanc señala que “a pesar de las apariencias, no es con Comte con quién Durkheim entronca, sino con otro gran filósofo francés del siglo XIX, con Renouvier”<sup>146</sup>. En este mismo artículo que recoge, además de la contribución de Maublanc, las de los «*normaliens*» Bouglé, Davy, Granet y Lenoir, Celestin Bouglé escribe que “el durkheimismo es Kantismo, revisado y completado por el Comtismo”, explicando que, Durkheim pretende –como Kant- “investigar las «raíces del noble tronco» que es el deber”, pero, como discípulo de Comte más fiel al espíritu positivo que el propio maestro, las busca en los hechos sociales”<sup>147</sup>. En fin, en una reseña sobre un libro de Simon Deploige (1913a), el propio Durkheim confirma la influencia que, sobre él, ejerce el pensamiento de Renouvier, cuando atribuye al filósofo neocriticista la paternidad del axioma sobre el que descansa lo que se ha

---

<sup>144</sup> *Ibíd.*

<sup>145</sup> AAVV, 1930: 299.

<sup>146</sup> *Ibíd.* Tras afirmar lo que antecede, Maublanc escribe un párrafo muy significativo en el que ofrece una interpretación de la doctrina de Durkheim. Reza como sigue: “el durkheimismo es, ante todo, si no estoy equivocado, una justificación positiva del racionalismo. El racionalismo clásico, -que se basa en la existencia de Dios, o en el carácter *a priori* de una Razón inexplicada, creada por las necesidades de la causa, - [...] no podía satisfacer a Durkheim; chocaba con su concepción de las realidades de la experiencia, con esa mentalidad científica que adquiere a causa de su sólida formación filosófica, en el periodo de Comte, Mill, Taine y Spencer. Y, por ello, la teoría del conocimiento que, hasta entonces, se había considerado que respondía a las exigencias de la ciencia moderna, es decir, el empirismo, se le antojaba estrecho y pobre: la idea de rebajar la razón al nivel de la experiencia sensible le repugnaba tanto como una blasfemia. Creía en la razón, confesaba su fe en la razón y en su manifestación moral, en el deber, con la misma intransigencia y la misma pasión que sus ancestros, los profetas de Israel, confesaban su fe en Yahvé. De aquí proviene la necesidad de explicar la razón de forma positiva” (*Ibíd.*).

<sup>147</sup> *Ibíd.*, pág. 283.

denominado su “realismo social”, en virtud del cual “una totalidad no es igual a la suma de las partes”<sup>148</sup>.

Aunque, en vista de lo que antecede, no cabe dudar de la deuda de Durkheim para con Renouvier –y así se afirma en numerosísimos escritos de muy diverso tipo-, no abundan las investigaciones sobre la naturaleza del influjo que el filósofo neocriticista ejerció sobre nuestro autor<sup>149</sup>. Con el objetivo de comprender la naturaleza de tal influencia, se nos antoja necesario significar, en primer lugar, el importante papel de Renouvier en el proceso de fundamentación ideológico-moral de la IIIª República francesa y los aspectos centrales de su pensamiento, para tratar, a continuación, el tema de la presencia del pensamiento de Renouvier en la obra durkheimiana.

En lo que respecta a la primera de las cuestiones, tal y como ha sido señalado, Charles Renouvier –con su doctrina, el neocriticismo- es uno de los autores que, -junto con el positivismo de Comte, el contingencismo de Boutroux y el evolucionismo de Spencer-, durante el periodo 1880-1914, “parece ejercer una influencia considerable sobre numerosos filósofos y pensadores franceses”, y que puede considerarse representante destacado de “la flamante reacción antievolucionista francesa” que se desarrolla durante los últimos dos decenios del siglo XIX<sup>150</sup>. En un párrafo muy significativo, que reproducimos a continuación, el célebre antropólogo «*normalien*»

---

<sup>148</sup> En: Durkheim, 1975, I: 405. Hemos expuesto esta cuestión en el epígrafe precedente, relativo a la influencia de Boutroux, al cual remitimos al lector. En un curso impartido en la Sorbona durante 1913-1914 titulado “Pragmatismo y sociología” (1955) Durkheim llamará a Renouvier “el racionalista contemporáneo más importante” (en: Durkheim, 2002k: 34).

<sup>149</sup> El hecho apuntado seguramente que tiene que ver con el hecho de que, como dice Laurent Mucchielli, Renouvier haya sido “completamente olvidado por los filósofos contemporáneos” (Mucchielli, 1998: 91). En efecto, una revisión de la literatura producida en el ámbito de la filosofía francesa durante el s. XX confirma que, sobre todo a partir de la década de 1930, la filosofía de Renouvier no es objeto de análisis y pierde el carácter de referencia obligada. Es por ello que, exceptuando uno en concreto, los trabajos sobre la filosofía de Renouvier que recomendamos son previos a tal periodo (Ver especialmente: Ravaisson, 1868: 104-11; Janssens, 1903 y 1904; Hamelin, 1927; Milhaud, 1927; Mouy, 1927 y Blais, 2000). Respecto al influjo que Renouvier ejerció sobre Durkheim, ver sobre todo: Lukes (1985: 54-7) y Stedman Jones (2001: 62-87).

<sup>150</sup> Mucchielli, op. cit., pág. 85.

Lucien Lévy-Bruhl –muy próximo a Durkheim por su edad y por sus aptitudes intelectuales-, pone de manifiesto el profundo influjo que ejerce el neocriticismo sobre gran número de pensadores de su propia generación. Lévy-Bruhl escribe:

*“La doctrina criticista se propaga cada vez más: las muestras de su influencia se vuelven más evidentes cada día y, quién conoce un poco a nuestros estudiantes, no duda de que buena parte de los jóvenes filósofos se adhieren a ella. La filosofía de Renouvier se estudia, asimismo, en el extranjero: en Inglaterra, en Suiza, en los Estados Unidos: tiene sus lectores y discípulos que la guardan. La Psychologie que acaba de publicar William James está dedicada a Pillon, el colaborador más antiguo y más fiel de Renouvier. Parece, así, que el criticismo debe ocupar un lugar de primer orden en la historia de las doctrinas filosóficas de la segunda mitad del siglo XIX. Y es lo que merece, pues esta renovación francesa del kantismo constituye una doctrina rigurosa y enérgica, que, aunque al principio resulta un poco árida debido a su terminología, se vuelve atractiva a medida que se conoce mejor”<sup>151</sup>.*

Nos parece interesante destacar que si, como se ha observado, Renouvier “fue uno de los filósofos más influyentes de la Francia decimonónica”, lo fue a pesar de que “nunca tuvo una posición académica o profesoral”<sup>152</sup>. Lo anterior se explica por el hecho de que, en Francia, la constitución de un verdadero cuerpo de especialistas del ámbito de la filosofía no tiene lugar más que en los comienzos de la IIIª República, que

---

<sup>151</sup> Lévy-Bruhl, 1892: 72. George Fonsegrive, destacado representante de la oposición católica al régimen republicano, quién estudió en Burdeos durante la década de 1880, en un artículo titulado “Le Kantisme et La Pensée Contemporaine” afirma, en el mismo sentido que Lévy-Bruhl, que en aquella época “todo estaba impregnado de Kantismo” y, asimismo, que “la obra *Critique Philosophique* de Renouvier era el catecismo filosófico de los jóvenes” (Fonsegrive, 1904: 3).

<sup>152</sup> Alpert, 1945: 30.

es, precisamente el “momento en que la filosofía tiende a convertirse en un verdadero asunto de profesionales”<sup>153</sup>.

Hay quien ha afirmado que “difícilmente se podría exagerar el influjo que ejerció Renouvier sobre los republicanos liberales franceses de final del siglo XIX”<sup>154</sup>, y, asimismo, que, de hecho, el neocriticismo de Renouvier constituye, nada más y nada menos que, “el sistema del que derivan la cultura política y la metafísica oficial de la Tercera República”<sup>155</sup>. En relación a esta cuestión, como señala Jean-François Bacot en la introducción a una entrevista realizada a Marie-Claude Blais, autora del libro sobre la filosofía política de Renouvier titulado *Au principe de la République. Le cas Renouvier*<sup>156</sup>, “durante la segunda mitad del siglo XIX, todo el trabajo de este promotor del retorno al criticismo kantiano está orientado a intentar esclarecer los principios de un régimen republicano que entonces en vías de constituirse”<sup>157</sup>. En efecto, Renouvier “actualiza tal programa, por una parte, a través de un conjunto de obras de primer nivel, entre las cuales destaca su *Science de la morale* (1869), y, por otra parte, mediante las columnas de *la Critique philosophique* [...] publicación semanal que dirige de 1872 a 1889”<sup>158</sup>. En lo que se refiere a los orígenes de la concepción republicana, Blais observa que, aunque “en el transcurso del siglo XIX francés existieron tres corrientes filosóficas principales que reivindicaban la República”, como son “el espiritualismo

---

<sup>153</sup> Fabiani, 1985: 383. En relación a esta cuestión de la profesionalización de la actividad filosófica, el autor citado señala lo que sigue: “Los filósofos franceses más importantes de la primera mitad del siglo XIX estaban e menudo fuera de la universidad, independientemente de cual fuera su filiación teórica: Maine de Biran, Comte y Renouvier eran filósofos «amateurs». Por otra parte, no todos los filósofos habían sido formados en la disciplina: así, Comte, Cournot y Renouvier habían realizado estudios científicos. La situación cambia durante la Tercera República: los profesores ocupan posiciones cada vez más relevantes en el campo intelectual; la actividad de la comunidad filosófica se organiza en torno a la formación del profesorado (los ritos anuales de los concursos y las defensas de tesis doctorales). A los profesores de filosofía de la enseñanza superior les complace comparar la situación anterior en la que tenían que dirigirse, en palabras de Louis Liard, a un público variado y raro, con sus nuevas tareas como investigadores y docentes [...]. La creación de revistas profesionales data del último cuarto de siglo: la primera publicación de este tipo es la *Revue philosophique* creada por Théodule Ribot en 1876; durante los últimos años del siglo, otras revistas más especializadas seguirán este ejemplo” (Ibíd., págs. 383-4).

<sup>154</sup> Lukes, 1985: 55.

<sup>155</sup> Mariça, 1932: 3-4 (citado en: Ibíd.).

<sup>156</sup> Blais, 2000.

<sup>157</sup> Bacot, 2004: 198.

<sup>158</sup> Ibíd.

que provenía de Victor Cousin [...], el positivismo de Comte (1798-1857) y sus herederos (Littré et Laffitte), y el neocriticismo de Renouvier”, puede afirmarse que, desde el punto de vista de la coherencia interna de los principios del sistema, “la filosofía de Renouvier es la más consecuente”: ciertamente, su filosofía “es radicalmente liberal, en tanto en cuanto no hace descansar a la libertad humana ni sobre las leyes divinas ni sobre el progreso de las ciencias”; y, además, es, al mismo tiempo una filosofía democrática, en el sentido de que pone los cimientos de las instituciones representativas sin restricciones y distingue la idea de la justicia como consustancial al propio concepto de «sociedad»<sup>159</sup>. Como expone Mucchielli, tras la creación en 1872 de la revista *La Critica philosophique*, Renouvier recluta para su causa “a jóvenes filósofos como V. Brochard, L. Dauriac, L. Liard, H. Marion, H. Michel, J. Milsand, D. Nolen, F. Pillon, L. Prat y O. Hamelin (el gran amigo de Durkheim)”. Desde entonces y, sobre todo, “entre los años 1880-1890, la influencia del criticismo es notable, incluso en el terreno institucional”: en efecto, “Brochard es contratado en la *École Normale* y, enseguida, en la Sorbona; también participa, junto a Dauriac (profesor de filosofía en la *faculté des lettres* de Montpellier), en el jurado *d’agrégation*. Después -y sobre todo-, el 28 de septiembre de 1884, Louis Liard sucede a Albert Dumont en la *Direction de l’enseignement supérieur*”<sup>160</sup>.

Por todo lo que antecede, precisamente, llama poderosamente la atención que, quién ha sido calificado, asimismo, como “el maestro más escuchado por los jóvenes

---

<sup>159</sup> *Ibid.*, págs. 199-200.

<sup>160</sup> Mucchielli, *op. cit.*, pág. 91-2. El francés Assoun ha subrayado la influencia que ejerce Renouvier afirmando, metafóricamente, que “de hecho, la filosofía de Renouvier estaba en el ambiente desde el ingreso de Durkheim en *l’École Normale*, en 1879”. Y añade, muy significativamente que “Liard, su protector, es renouvierista” (Assoun, 1976: 973). El filósofo Louis Liard, a la sazón Director de Enseñanza Superior del Ministerio de Educación Pública, es, precisamente, quién, en 1886, envía a Durkheim a Alemania con una beca de estudios. Un año más tarde, en 1887, el mismo Liard creará la cátedra de Ciencia Social y Pedagogía en Burdeos expresamente para nuestro autor y, posteriormente, cuando es nombrado *chargé de cours* de Ciencias de la Educación en La Sorbona en 1902, gozará de la confianza absoluta de Liard, que ocupa el cargo de rector de la misma institución. Como señala Filloux, en el caso del renouvierista Liard, no cabe dudar de que “nos topamos con un personaje que, ha desempeñado un papel crucial en un momento decisivo de la carrera de Durkheim” (Filloux, 1977: 25).

universitarios”<sup>161</sup> del último cuarto de siglo, haya sido, a la vez, “completamente olvidado por los filósofos contemporáneos”<sup>162</sup>. Evidentemente, al mismo tiempo, lo anterior explica porqué la cuestión de la naturaleza del influjo renouvierista sobre el joven Durkheim no ha sido, prácticamente, objeto de un análisis sistemático.

En lo que se refiere a los aspectos centrales del pensamiento de Renouvier, merece la pena significar la excelente, a la vez que sintética, presentación que se contiene en el libro de Mucchielli que venimos citando. El sociólogo e historiador francés comienza exponiendo las líneas esenciales de la teoría del conocimiento de Renouvier y, en relación a ella, señala que “en primer lugar, se basa en el rechazo a toda sustancia”: ciertamente, Renouvier “abandona el nouménos kantiano para retener el fenómeno kantiano sujeto al determinismo” lo que le conduce a proponer que “el conocimiento descansa sobre las representaciones de la realidad que nos formamos nosotros”<sup>163</sup>. Por ello, el filósofo neocriticista formula su distinción fundamental entre, por una parte, “lo que conocemos de la realidad por medio de la experiencia empírica” y, por la otra, “aquello que pensamos porque nos formamos ideas generales, *categorías*”<sup>164</sup>. A partir de aquí, Renouvier señala que la actividad filosófica debe consistir en analizar y ordenar sistemáticamente las categorías con el objetivo de construir un sistema perfectamente integrado. Sin embargo, observa, al mismo

---

<sup>161</sup> Jacob, 1898: 170. El autor le califica como “un kantiano muy enérgico y profundo”, quién “fuera de la universidad toma el camino que emprenden los filósofos ingleses y sus discípulos franceses, Bain, Stuart Mill, Spencer y Taine” (op. cit., pág. 171).

<sup>162</sup> Mucchielli, op. cit. pág. 91. En la introducción de un escrito que recoge una entrevista con la autora de un estudio sobre Renouvier, Jean-François Bacot confirma, más recientemente, que, exceptuando a la autora del mencionado estudio, la obra de Renouvier es desconocida u obviada por los filósofos franceses contemporáneos (Bacot, 2004: 198).

<sup>163</sup> Mucchielli, 1998: 92. Edgar Janssens ofrece una interpretación idéntica de las relaciones de los pensamientos de Kant y Renouvier cuando afirma que, en tanto en cuanto es “continuador del ilustre autor de la *Crítica de la Razón Pura*”, Renouvier “se sitúa en el movimiento post-kantiano”. Sin embargo, en la medida en que “se afana en desterrar del kantismo sus oscuridades e ilogismos a través de un fenomenismo radical e intransigente”, se separa del maestro precisamente porque “pretendía construir una obra más lógica y más ajustada a los principios de la doctrina” (Janssens, 1904: 265).

<sup>164</sup> Mucchielli, op. cit., pág. 92. La experiencia es particular y, en cambio, la categoría (por ejemplo, el número, la cualidad, la causalidad, la personalidad, etc.) es general, lógicamente anterior y superior a la experiencia. Así pues, para Renouvier, un pensamiento es “tanto un sistema de categorías como una experiencia” (Ibíd.).

tiempo, que “una síntesis de este tipo es un fin hacia el que podemos dirigirnos sin que podamos alcanzarlo jamás, pues la mente de un ser humano, de hecho, no puede abarcar la totalidad de la realidad”, lo que le conduce a concebir la filosofía como “una tarea de aproximación progresiva”, nunca definitiva, al conocimiento de la realidad<sup>165</sup>. De esta concepción, digámoslo así, tan modesta de la filosofía se derivan dos consecuencias que están en la base de todo el trabajo de crítica de Renouvier: por una parte, “condena a muerte [...] a todos los sistemas metafísicos, en tanto en cuanto pretenden ofrecer una explicación integral del mundo”; y, por otra parte, al someter, “por decirlo así, [...] la filosofía a la crítica”, propone que “puesto que la conciencia humana es la única síntesis concreta de todos los fenómenos y de todas las relaciones que son accesibles para el hombre”, de aquí se sigue que “la única vía que permanece abierta es el estudio del hombre”<sup>166</sup>.

En lo que concierne a la filosofía de la historia, Renouvier rechaza las teorías de todos aquellos pensadores, como Saint-Simon, Comte y Hegel, que propugnan que la concatenación de las circunstancias históricas responde a algún tipo de determinismo o necesidad trascendental y, en consecuencia, “cuestiona la noción de necesidad histórica y, sobre todo, la del progreso”<sup>167</sup>. Sin duda, existen leyes ciertas de evolución o desarrollo de los acontecimientos humanos, pero no se puede pretender que exista una dirección general predeterminada que determina los mismos. En efecto, como “las acciones de los seres humanos son acciones libres ejecutadas dentro del marco de las condicionantes actuales del entorno”, la historia no es más que “lo que hacen los

---

<sup>165</sup> *Ibíd.*

<sup>166</sup> *Ibíd.* Mucchielli concluye el apartado relativo a la teoría del conocimiento de Renouvier, señalando que la psicología del neocriticista “se organiza alrededor del estudio de las categorías que, a veces, también denomina «representaciones» y cuya utilización crítica por la conciencia está en la base de la inteligencia y la voluntad que distinguen la actividad humana de la actividad animal, y que distinguen también la conciencia sana del «vértigo mental» característico de la locura, la alucinación, la ensoñación y la mística” (*Ibíd.*, págs. 92-3).

<sup>167</sup> *Ibíd.*, pág. 93. En relación a esta cuestión, se ha afirmado recientemente que “nada hay más ajeno al pensamiento de Renouvier que la perspectiva teleológica, entendida como creencia en una evolución necesaria de la historia hacia un fin determinado”, ya que, en su opinión “no existe ninguna fuerza fatal de las cosas que conduzca con certeza a una armonía final” (Bacot, 2004: 206). En lo que respecta a Durkheim, en el epígrafe sobre la influencia comtiana del capítulo primero de este estudio, hemos puesto ya de manifiesto la crítica durkheimiana de la noción de “progreso” de Comte.



hombres” y, consecuentemente, “una moral no puede basarse en ninguna otra trascendencia que no sea la libertad y el respeto del ser humano”, sino que debe proceder de “un simple contrato que uno suscribe consigo mismo y con los demás” y que “impone la solidaridad y la justicia social”<sup>168</sup>. Como señala el renouvierista Octave Hamelin, frente a las viejas filosofías de la historia, Renouvier propugna “el saludable método analítico, el procedimiento de descomposición *a posteriori*, el cual se remonta pacientemente desde los hechos complejos, tal y como se presentan, a los hechos elementales”<sup>169</sup>. En fin, para concluir esta exposición de las líneas esenciales del pensamiento de Renouvier, cabe destacar que, si bien reivindica la moral kantiana como ciencia racional pura, considera “que la ciencia aplicada todavía está por construirse”, razón por la cual Renouvier emprende la tarea consistente en “poner de relieve las consecuencias morales de las investigaciones sobre los «*mœurs*»”<sup>170</sup>.

En relación al tema principal que nos ocupa, es decir, el relativo a la naturaleza del influjo que el filósofo neocriticista ejerce sobre Durkheim, hay quién ha señalado que la influencia ejercida sobre nuestro autor es de tal calibre, que puede afirmarse que Durkheim “debe a Renouvier la forma misma de su proyecto”<sup>171</sup>. Si para este último lo esencial era, “no sólo hacer converger las perspectivas teórica y práctica, sino, sobre todo, conocer mejor a la sociedad con el objeto de edificar la moral republicana cuya llegada vaticinaba”, el proyecto durkheimiano es “exactamente igual” en la medida en que descansa sobre la premisa de que “el análisis de la sociedad y la comprensión de su funcionamiento [...] deben preceder a toda

---

<sup>168</sup> Mucchielli, op. cit., pág. 93.

<sup>169</sup> Citado en: *Ibíd.* Además, la aplicación del método analítico implica limitarse a descomponer “lo que ha sido sin pretender, de ninguna manera, que los elementos que se alcance a aislar no hubieran podido dejar de agruparse como se han agrupado y que, dados ellos, la historia debía ser aquello que ha sido” (*Ibíd.*).

<sup>170</sup> *Ibíd.*, pág. 94. Renouvier, igual que el propio Durkheim, entiende por «*mœurs*» el conjunto de normas morales que son efectivamente observadas por los miembros de un determinado grupo social en un momento determinado y que, en consecuencia, se reflejan en las prácticas sociales. Y lo que es más importante, ambos pensadores consideran que “una doctrina que pretenda transformar el espíritu público, debe basarse [...] en una «ciencia de la moral»” (Filloux, 1977: 13).

<sup>171</sup> Lacroix, 1990: 113.

prescripción”<sup>172</sup>. Tal interpretación pone de manifiesto, principalmente, que la epistemología sociológica de Durkheim es una adaptación de los principios de la epistemología general de Renouvier<sup>173</sup>. Como hemos señalado *supra*, el criticismo de Renouvier implica un análisis crítico de las categorías que pone de relieve el papel de la voluntad y la libertad en el propio proceso de constitución de la Razón y a la hora de “determinar la naturaleza de los principios fundamentales que ordenan nuestra experiencia”<sup>174</sup>. Una consecuencia de lo que precede es que, en opinión del neocriticista, la propia Razón y las categorías del pensamiento podrían ser de otra manera, podrían ser distintas a como son. Pues bien, es del todo evidente que la epistemología de Durkheim<sup>175</sup>, en virtud de la cual las categorías del pensamiento varían de sociedad a sociedad precisamente porque están socialmente determinadas, en otras palabras, porque son representaciones colectivas, deriva directamente de la filosofía del conocimiento renuvierista<sup>176</sup>. De hecho, tras la publicación de *Div. Tr.* (1893b) se evidencia muy nítidamente la influencia renuvierista, desde el momento que observamos un progresivo abandono del concepto de “*conscience collective*”, profusamente utilizado por Durkheim en la obra citada y que va a ser reemplazado

---

<sup>172</sup> *Ibíd.* Refiriéndose al pensamiento político de Durkheim en relación al pensamiento del filósofo criticista, el sociólogo francés señala que “el camino es, pues idéntico”: del mismo modo que Renouvier no cree que sea legítimo extraer los principios de una nueva moral sin haber reflexionado antes sobre los orígenes sociales de la moral, Durkheim tampoco cree que se puedan adoptar posturas o hacer propuestas políticas sin haber previamente comprendido o intentado comprender el modo de funcionamiento político de las sociedades” (*Ibíd.*).

<sup>173</sup> Como señala Stedman Jones, “la *Logique* de Renouvier establece las condiciones de una aproximación al estudio de la realidad que es metodológicamente consistente”; por lo que puede afirmarse que “el elemento crucial de la crítica es el método” (Stedman Jones, 1995: 28). No cabe dudar de la influencia que tal concepción ejerce sobre Durkheim, quién en *Les Règles de la méthode sociologique* (1895a), presenta una metodología de la sociología científica que bebe de fuentes renuvieristas y que, como declara nuestro autor, le distancia de “la metafísica positivista de Comte y Spencer” (Durkheim, 2002c: 8, n. 1; 1988: 34, n. \*).

<sup>174</sup> Lukes, 1985: 56. Hemos señalado que Renouvier rechaza la vieja metafísica que investiga esencias o sustancias como quién mide el infinito o construye lo absoluto. En el artículo titulado “Representaciones individuales y colectivas” (1898d) Durkheim se hace eco de la postura de Renouvier cuando, rechazando la doctrina de la sustancia escribe que “la ciencia no conoce ni sustancias ni formas puras, existan estas o no” (Durkheim, 2002j: 8; trad.: 2001: 35).

<sup>175</sup> Durkheim presenta el desarrollo de su teoría del conocimiento, primeramente en el artículo titulado “De quelques formes primitives de classification: contribution à l’étude des représentations collectives” (1903a) y, más tarde, en la monografía titulada *Form. Vid. Rel.* (1912). Sobre la teoría del conocimiento durkheimiana ver especialmente: Lukes, 1985: 435-49.

<sup>176</sup> Así se afirma en: Lukes, *op. cit.*, pág. 57.

por concepto de “*représentations collectives*”<sup>177</sup>. En efecto, lo anterior se confirma cuando observamos que, ya en su célebre monografía sobre *Le Suicide* (1897a), Durkheim propone que la vida social “está esencialmente formada por representaciones”<sup>178</sup>. Cuatro años más tarde se publica la segunda edición de *Regl. Mét.*, en cuyo nuevo prefacio (1901c) Durkheim responde a los críticos que le acusaban de materialismo y, asimismo, de hipostasiar la sociedad, que el mismo ha dicho “expresamente y [...] repetido de todas las maneras, que la vida social entera está hecha de representaciones”<sup>179</sup>. Así pues, puede afirmarse con Lukes, que “gran parte de su obra posterior debe considerarse un análisis sistemático de las *représentations* colectivas”: “su sociología del conocimiento analiza el origen, referencia y funciones sociales de los tipos de pensamiento cognitivo; su sociología de la religión supone lo mismo en relación a las creencias religiosas; y su proyecto (inacabado) de sociología de la moral hubiera procedido de la misma manera en relación a las creencias e ideales morales”<sup>180</sup>.

Jean-Claude Filloux ofrece una interpretación muy interesante sobre la naturaleza de la influencia ejercida por Renouvier, y según la cual la vocación sociológica de Durkheim, la cual descansa sobre el principio de que “la enseñanza de la filosofía es inseparable de las opciones morales y políticas”, debe muchísimo a la influencia de Renouvier<sup>181</sup>. Por lo demás, el sociólogo norteamericano Steven Lukes presenta, en un párrafo enormemente significativo que reproducimos a continuación, otros aspectos del pensamiento de Renouvier que, por estar presentes en su propio

---

<sup>177</sup> Vid.: Stedman Jones, págs. 66-71.

<sup>178</sup> 2002h: III: 22; trad.: 1992: 341.

<sup>179</sup> Durkheim, 2002c: 9; trad.: 1988: 35. La socióloga inglesa S. G. Stedman Jones ha puesto de manifiesto “la vinculación entre las «reglas» del método sociológico de Durkheim y la *Logique* de Charles Renouvier”, proponiendo que “el leitmotiv de *Les Règles*” de Durkheim es, precisamente la “restricción epistemológica a las relaciones fenoménicas” tal y como es formulada por Renouvier en su libro *Tratado de lógica General y Formal* de 1878 (Stedman Jones, 1995: 29).

<sup>180</sup> Lukes, 1985: 6.

<sup>181</sup> Filloux, 1977: 13. El autor francés subraya que, además de “la definición renouvierista de una filosofía que satisface al mismo tiempo las exigencias de la teoría y de la práctica”, otros aspectos del pensamiento del filósofo neocriticista, como “la concepción de la primacía de la ley en tanto que ley justa” y “la concepción personalista que conduce a Renouvier a querer fundamentar racionalmente el individualismo del Siglo de las Luces”, ejercen una influencia indiscutible sobre Durkheim (Ibíd.).

pensamiento, Durkheim valora, sin declararlo de forma expresa, positivamente. Dice así:

*“Se puede percibir lo que Durkheim valoraba en Renouvier: su racionalismo intransigente; su interés primordial por las cuestiones morales y su determinación a analizarlas científicamente; su neokantismo que enfatiza que el determinismo de la naturaleza es compatible con la libertad que implica la moral; su interés kantiano por la dignidad y la autonomía del individuo, junto con su teoría de la cohesión social basada en el sentimiento de unidad con -y dependencia para con- los demás; su actitud que muestra preferencia por la justicia, en detrimento de la utilidad, y su rechazo a que la primera pueda derivarse de la segunda; su visión de la sociedad actual como entidad en estado de guerra y su concepción del Estado, según la cual la función de éste es introducir la «justicia social» en la esfera económica; sus invocaciones a favor de las asociaciones [...] independientes del Estado; su defensa de la educación secular y republicana en escuelas públicas; y su propósito subyacente de reconciliar la naturaleza sagrada del individuo y la solidaridad social”<sup>182</sup>.*

En fin, finalizamos nuestro análisis de la naturaleza de la herencia renouvierista señalando que, en opinión de Harry Alpert además “es muy posible que Durkheim recibiera de Renouvier su repugnancia por las simulaciones filosóficas y su antipatía por el diletantismo y el *littérateur* «brillante»”, además de su valoración negativa de todo eclecticismo<sup>183</sup>.

---

<sup>182</sup> Lukes, 1985: 55.

<sup>183</sup> Alpert, 1945:30. El sociólogo norteamericano observa que Durkheim “pudo aprender de él [de Renouvier] lo que significa el carácter fácil y hueco de todo eclecticismo” y añade que tal rechazo de tales posturas se manifiesta, entre otras, en las críticas del “concepto de *Gesellschaft* en Tönnies” y de “las posiciones conciliadoras y eclécticas de Fouillée, Kant y Rousseau” (Ibíd., págs. 30-1). Lo anterior nos llama poderosamente la atención pues no hace falta decir que “pudo aprender” es casi equivalente, en este contexto, por ejemplo, a “pudo no aprender” o “puede que lo aprendiera de otro”. No vamos a objetar la idea de fondo que se contiene en tales afirmaciones, pero consideramos que, como hemos puesto de relieve *supra*, esta cuestión de las referencias o influencias intelectuales que contribuyen a la conformación del pensamiento durkheimiano es lo suficientemente compleja como para evitar ese modo

En resumen y para finalizar, si queremos significar la naturaleza de la influencia que venimos de explorar, podemos afirmar que, fundamentalmente, Durkheim hereda de Renouvier nada más y nada menos que una concepción de la filosofía en virtud de la que, en cuanto que guía de la acción social, posibilita la construcción de la ciencia de la moral y, al mismo tiempo, contribuye a la pretendida unidad moral de la IIIª República francesa, cuyo fundamento axiológico central viene a ser la idea de la dignidad del individuo, exactamente igual que en todas las sociedades modernas en las que se observan altos grados de diferenciación social<sup>184</sup>.

### 3. La influencia del judaísmo

En este apartado relativo a los antecedentes del pensamiento durkheimiano, merece la pena detenerse en la cuestión de la influencia que ejerció (o no) el judaísmo sobre nuestro autor, pues, aunque la mención a los antecedentes familiares judíos e, incluso, la alusión a la influencia que sobre nuestro autor ejerció el judaísmo, se han convertido en un lugar común en la literatura sobre Durkheim, sólo recientemente unos pocos autores han tratado la cuestión con sistema y cierta profundidad, mientras la mayoría de los estudiosos de la obra durkheimiana tradicionalmente han obviado la cuestión<sup>185</sup>. Por ello, tras exponer los datos biográficos que ponen de

---

de argumentar que, en nuestra opinión carece de todo rigor. Con todo, es verdad que “el eclecticismo era moral, política y metodológicamente inaceptable para Renouvier” (Stedman Jones, 1995: 28), como lo era para Durkheim.

<sup>184</sup> En *Div. Tr.*, Durkheim propone que conforme la solidaridad orgánica avanza y la solidaridad mecánica retrocede, la conciencia colectiva se contrae pero no desaparece. Por el contrario “siempre quedará, por lo menos, ese culto de la persona, de la dignidad individual de la que acabamos de hablar y que, desde hoy, constituye el único punto de encuentro de tantas mentes” (en: Durkheim, 2002b, II: 138; trad.: 1987: 470). En el artículo titulado “L’Individualisme et les intellectuels” (1898e), nuestro autor señala que el individualismo es “el único sistema de creencias que puede asegurar la unidad moral del país” (en: Durkheim, 1970: 270).

<sup>185</sup> Ver, por ejemplo, el trabajo de Duvignaud (1965: 1) sobre la vida, obra y filosofía de Durkheim, en el que el autor solamente menciona de pasada la cuestión de sus antecedentes familiares y la influencia del judaísmo, apoyando su relato en la conocida versión de G. Davy. A pesar de lo anterior, propone que tales aspectos de su medio familiar le influenciaron “al menos tan profundamente como la serie de acontecimientos políticos de su época” (1965: 2). Otro ejemplo lo constituye la magistral biografía crítico-intelectual de Durkheim realizada por Steven Lukes -publicada hace ya cuarenta años-, en la que directamente se obvia esta cuestión del judaísmo del autor alsaciano. No extraña, pues, que se haya afirmado, no sin razón, que el tema de la presencia o influencia del judaísmo en el pensamiento

manifiesto la temprana exposición de nuestro autor a la influencia de la doctrina rabínica, nos detendremos, a continuación, en los análisis más significativos que ponen de manifiesto el judaísmo durkheimiano.

Ya que para dilucidar esta cuestión de la naturaleza de la influencia ejercida sobre Durkheim por el judaísmo es imprescindible recabar información sobre la biografía del autor y, ante la imposibilidad de recabarla de fuentes directas, hemos consultado en primer lugar, junto a escritos en los que encontramos referencias al medio familiar de Durkheim, el relato que se contiene en la que suele considerarse la mejor de sus biografías: el estudio biográfico-crítico de Steven Lukes, *Émile Durkheim: his Life and Work*<sup>186</sup>. Exponemos las líneas esenciales de tal relato, a continuación.

David Émile Durkheim nació el 15 de abril de 1958 en Épinal, la capital del departamento de Los Vosgos, en Lorena. Su padre, Moïse Durkheim, fue el rabino de Épinal desde la década de 1830 y, además, Rabino Superior de Los Vosgos y del Alto Marne; su abuelo, Israël David Durkheim, había sido rabino en Mutzig (Alsacia), así como su bisabuelo, Simon Simon, nombrado para el mismo cargo en 1784<sup>187</sup>. El joven Émile creció “dentro de los límites de una familia judía muy unida, ortodoxa y tradicional que formaba parte de la comunidad judía arraigada en Alsacia-Lorena

---

durkheimiano no ha sido analizado sistemáticamente como para ofrecer respuestas definitivas (Pickering, 1984: 14; 1994: 11 y 32-3). Sorprende el desinterés por tal cuestión desde el momento que, como se ha llegado a manifestar en el contexto del análisis de un libro de Durkheim, que “hay algunas virtudes características y puntos de vista [de Durkheim] que los lectores *gentiles* no pueden comprender bien” (Needham, 1978); sugiriendo, así, que la influencia del judaísmo es tal, que la doctrina durkheimiana sólo puede entenderse en el contexto de aquella o en relación con la misma. Con todo, los últimos años presenciamos cómo se reaviva el interés por la obra de Durkheim y sus discípulos, que se refleja en la publicación de nuevos análisis sobre, entre otras cuestiones, la influencia que ejerce el judaísmo sobre nuestro autor. Expondremos estos y otros puntos de vista *infra*.

<sup>186</sup> Según señala Lukes, en lo que se refiere a los datos relativos a la infancia y al medio familiar de Durkheim, sus fuentes son Georges Davy, Étienne Halphen, nieto de Durkheim, y Henri Durkheim, su sobrino (Lukes, 1973: 39).

<sup>187</sup> Lukes, 1985: 40. Como señala Filloux, según cuenta Henri Durkheim, cuando en 1808 Napoleón I<sup>o</sup> obliga a los judíos a integrarse en la nación adoptando *un état civil*, estos dejan de usar el primer nombre, y el abuelo de Émile Durkheim fue el primero en adoptar, como apellido familiar, el nombre de la villa alsaciana de Turkheim, pero mal escrito (Filloux, 1977: 8, n. 6). El abuelo de Durkheim posiblemente lo hizo así porque el decreto de 17 de marzo de 1808 de Napoleón I prohibía a los judíos adoptar nombres bíblicos o de municipios (ver voz “Francia” de la *Enciclopedia Judía*. En: Funk y Wagnalls, 1901-1906).

desde antaño”<sup>188</sup>. Según la memoria colectiva del grupo familiar, el joven Émile descendía de ocho generaciones de rabinos y la suya era, por tanto, la última de una distinguida estirpe<sup>189</sup>. Nuestro autor no sólo descendía de una dinastía de rabinos judíos, sino que, además –siempre según el relato de algunos sus contemporáneos-, teniendo en cuenta su temprana iniciación en la escuela rabínica donde cursó sus estudios primarios, él mismo parecía destinado –al menos en el espíritu de su padre<sup>190</sup>- a ordenarse rabino. Durante su estancia en la escuela rabínica estudia el idioma hebreo y se familiariza con el Pentateuco y el Talmud<sup>191</sup>. Sin embargo, el joven Durkheim pronto decide abandonar la tradición familiar, es decir, rompe con el judaísmo, renuncia a sus aspiraciones religiosas y deja la escuela rabínica<sup>192</sup>. Sin embargo, como ha observado Filloux, lo anterior se produce “en todo caso, no sin

---

<sup>188</sup> Lukes, op. cit., pág. 39. A tenor de lo que se expone en la voz “Francia” de la *Enciclopedia Judía* que hemos citado *supra*, en el marco del proceso de emancipación que se inicia en tiempos de la revolución francesa, “en aplicación del decreto de marzo de 1808, la población judía de Francia fue dividida en 7 consistorios, que incluían un total de 46,160 habitantes. Como resultado de la guerra Franco-Prusiana de 1870, la comunidad judía de Francia perdió los tres consistorios con mayor población de Alsacia-Lorena; sin embargo, debido al elevado número de judíos que conservaron la nacionalidad judía y emigraron desde aquellas provincias a Francia, fueron reemplazados por tres nuevos consistorios” (Funk & Wagnalls, 1901-1906). En 1903 existen ya doce consistorios conformados por 89 congregaciones que dirigen 33 rabinos, con una población estimada en 100.000 personas, de las que 60.000 viven en París (Ibíd.). Es realmente significativo el hecho de que Épinal, la ciudad natal de Durkheim, tras la derrota de Sedán es ocupada hasta 1873. Posteriormente, en virtud de lo acordado en el Tratado de Francfort, se convierte en ciudad fronteriza bajo dominio francés

<sup>189</sup> Filloux, 1977: 8 y Meštrović, 1988: 26. Ver la tesis doctoral de Steven Lukes que reproduce el árbol genealógico de Durkheim (en Lukes, 1968: Apéndice G).

<sup>190</sup> Así lo afirma Filloux en 1976: 259 y 1977: 8. Derczansky explica que “el rabino Durkheim, su padre, le inicia en la tradición del judaísmo lituano”, es decir, “en una doctrina legalista [...] y en una doctrina que se opone ferozmente a todo tipo de movimiento mesiánico o místico” (Derczansky, 1990: 158). Según el autor que venimos citando, el judaísmo que profesan los judíos de Alsacia en aquella época “no era una mística, sino que era, esencialmente una sacralización de la praxis que permitía escapar a la superstición” (Ibíd.).

<sup>191</sup> Filloux, 1977: 8.

<sup>192</sup> Alpert (1945: 17), Filloux, (1977: 8), Lukes (1985: 39) y Prades (1990: 6), entre otros, coinciden en que, siendo muy joven, Durkheim abandona la escuela rabínica tras una crisis mística. Todos ellos se apoyan en el relato de Georges David, según el cual, influenciado por una vieja institutriz católica, Durkheim sufre “una crisis de misticismo que, por lo demás, pronto superará” (David, 1960b: 8. También en: David, 1919: 183). En cuanto a la fecha de la ruptura con el judaísmo, mientras que Davy la sitúa antes del bachillerato, el testimonio de E. Halphen, al que hace referencia Steven Lukes, apunta a que la ruptura sólo será definitiva durante el primer año de Durkheim como «*normalien*» (Lukes, op. cit. pág. 44).

cierta aflicción”, pues pareciera que “Durkheim va a permanecer toda su vida sentimentalmente apegado a un sentimiento religioso teñido de judaísmo”<sup>193</sup>.

Cabe destacar que, aunque la familia Durkheim no era adinerada, es, sin embargo, muy respetada e influyente en los ámbitos religioso-cultural, a causa principalmente de la figura de su padre<sup>194</sup>, pero también en el empresarial, a causa fundamentalmente de los orígenes y carácter emprendedor de la familia de su madre. De hecho, la madre de Durkheim, Mélanie, era la hija de Joseph Marx Isidor, un comerciante judío de Charmes que trataba, probablemente, con caballos (o, quizás, cerveza)<sup>195</sup>. Debido a lo limitado de los ingresos de su marido, Mélanie puso en

---

<sup>193</sup> Filloux, 1977: 8. En esta misma línea se ha afirmado que “la actitud de Durkheim respecto al judaísmo no era del todo hostil” (Birnbau, 2008: 118), que “nunca renunció a sus orígenes judíos” (Moore, 1986: 288) y, en fin, que “nunca rompió de modo deliberado e irrevocable con sus orígenes y relaciones judías” (Pickering, 1994: 18).

<sup>194</sup> Moïse Durkheim (1805-1896) nació en el pueblo alsaciano de Hagenau y, siendo hijo de rabino, él mismo estaba destinado a continuar con la tradición rabínica familiar. Antes de finalizar su formación en la escuela rabínica y como complemento de la misma, consideró inscribirse en París en unos cursos sobre las materias que le apasionaban: la ciencia y la filosofía. Tras las dudas iniciales, parece que declinó trasladarse a París debido al enorme gasto que su estancia formativa supondría para su familia y decidió continuar la tradición familiar y dedicarse a su ministerio. Así fue, pues fue elegido rabino del departamento de los Vosgos y el Alto-Marne en 1835. En la época de su nombramiento se instala en Épinal donde ejerce su ministerio casi hasta que fallece en 1906 (hemos recabado la información para construir esta brevísima semblanza de: Greenberg, 1976: 624-5).

La figura del padre de Émile Durkheim nos parece realmente interesante, en primer lugar, porque, como señala Greensberg, pareciera que pertenece a una generación de jóvenes y prometedores judíos franceses que fracasaron en su intento de asimilarse plenamente en la vida civil y cultural de la nación francesa y que, por ello, puede afirmarse que “nació demasiado temprano” (Greensberg, 1976: 625-6). En relación con lo anterior es significativo que, como señala Fournier, por determinados rasgos de su personalidad e, incluso, su apariencia, “muchos le consideraban mucho más «moderno» que otros rabinos” (Fournier, 2005: 45). En efecto, en lo que se refiere al primer aspecto, ya hemos puesto de manifiesto su interés por las ciencias y la filosofía. En lo que respecta a su apariencia, una fotografía familiar contenida en el libro *Lettres à Marcel Mauss* (Durkheim, 1998: 4), nos muestra a un hombre de mediana edad sentado en actitud solemne, sin barba y con vestimenta moderna. Todo ello, junto a la propia presencia de la cámara choca con el estereotipo del patriarca ortodoxo, vestido de forma tradicional y que normalmente evitaría la cámara.

<sup>195</sup> Así como José A. Prades señala que la familia de la madre de Durkheim se dedica al negocio de la ganadería (Prades, 1990: 5-6), Fournier precisa que el abuelo materno de Durkheim era un tratante de caballos (2005: 45). Lukes, en cambio, señala que “comerciaba con cerveza (o caballos)” (Lukes, 1985: 39). El detalle tampoco nos parece demasiado importante. Si lo es, en cambio, el hecho de que, como señala Fournier, la familia de Durkheim invirtiera los roles tradicionalmente asignados a los géneros, “en tanto en cuanto, en su interior, la cultura correspondía al género masculino y los negocios al femenino” (Fournier, 2005: 45).



marcha un taller de bordado con el que ganaba tanto como aquel, y en el que también trabajaban sus dos hijas, Rosine y Céline<sup>196</sup>.

Debido a que sus recursos económicos eran modestos, los miembros de su familia llevaban un tipo de vida que ha sido calificada de “muy austera”<sup>197</sup>. Por todo ello, a pesar de haber abandonado su formación rabínica, como recuerda el durkheimiano George Davy, Durkheim creció y se educó en el interior de una atmósfera familiar donde “la observancia de la ley era obligación y ejemplo, donde no podía penetrar nada que pudiera distraerle a uno del cumplimiento de su deber”<sup>198</sup>. Apunta, en esta línea, que, desde la época de su niñez, Durkheim retuvo un exigente sentido del deber y un modo de vida serio y austero<sup>199</sup>. Pero, además, no cabe duda de que esos años de su infancia y juventud en Épinal, nuestro autor, el menor de los hijos de una familia tradicional de la comunidad judía del Este de Francia, toma conciencia del verdadero valor de la vida colectiva, o, en como manifestará en su curso sobre “la educación moral”<sup>200</sup>, percibirá “ese temple del carácter, ese entusiasmo vital que un grupo fuertemente cohesionado comunica a sus miembros”<sup>201</sup>; en definitiva, toma conciencia de que “en realidad, nada hay más grato que la vida colectiva, a poco que uno se haya acostumbrado a ella desde su niñez”; pues la vida colectiva tiene la capacidad “de aumentar la vitalidad de cada individuo”, de modo que “uno tiene más confianza en sí mismo, se siente más fuerte y no se siente solo”<sup>202</sup>.

---

<sup>196</sup> Lukes, op. cit., pág. 39 y Fournier, op. cit. 45. Como observan Besnard y Fournier en la introducción del libro, ya citado, que recoge las cartas de Durkheim a Marcel Mauss, aunque “en casa de los Durkheim la tradición es, en primer lugar, religiosa”, junto a ella “aparecían también los negocios, el comercio” (Durkheim, 1969: 5). En efecto, como hemos señalado ya, la madre de Émile Durkheim, Mélanie, funda y regenta un taller de bordado en el que también trabajan sus hijas. Estas últimas se casan con hombres de negocios y, de hecho, tras casarse, Rosine Durkheim y su marido, Gerson Mauss, a la sazón padre de Marcel Mauss, se instalan en Épinal para dirigir la empresa familiar cuyo nombre social pasará a ser «Fabrica de bordado a mano, Durkheim-Mauss». En fin, Felix, el hermano de Émile Durkheim también se dedica a los negocios (Vid.: Ibíd.).

<sup>197</sup> Lukes, op. cit., pág. 40.

<sup>198</sup> Davy, 1960: 15 y 1973: 18.

<sup>199</sup> Davy, 1960b: 6.

<sup>200</sup> Recogido en: 1925.

<sup>201</sup> En: Durkheim, 2002f: 147.

<sup>202</sup> Ibíd., pág. 146-7. Refiriéndose al grupo familiar, Durkheim afirma que “es un medio que, por su calor natural, es particularmente apto para hacer que se manifiesten las primeras inclinaciones altruistas, los

Estos antecedentes, de acuerdo a Davy, marcaron su carácter de por vida imprimiéndole un “marcado desprecio por la tendencia a disimular el esfuerzo, menosprecio por el éxito no obtenido a través del esfuerzo, horror por todo lo que no estuviera positivamente fundamentado: la vida del individuo en el interior del marco del grupo, verdades mediante las implicaciones racionalmente establecidas, la conducta a través de la regulación moral”<sup>203</sup>. Como el mismo Durkheim comentó a uno de sus colegas, se sentía incapaz de disfrutar de un placer sin, al mismo tiempo sentir algún tipo de remordimiento<sup>204</sup>.

Para finalizar este relato sobre el medio familiar de Durkheim y su temprana exposición al judaísmo, cabe destacar que durante la niñez y juventud de Durkheim – y durante las décadas precedentes- “el objetivo natural de gran parte de los miembros de la todavía reducida comunidad judía era la asimilación<sup>205</sup>, de tal forma que, como observa el rabino Jules Bauer refiriéndose a la minoría judía de Francia de 1880, “salvo pocas excepciones, la perspectiva de que un niño se ordene ministro de nuestra religión, no atrae a nadie”<sup>206</sup>. Pues bien, no cabe dudar de que Durkheim y su familia

---

primeros sentimientos de solidaridad; pero la moral que se practica en el seno de la misma es, ante todo, afectiva [...] Todos los miembros de esta pequeña sociedad están muy cerca unos de otros; debido a su proximidad moral, conocen muy bien sus necesidades recíprocas; son muy conscientes los unos de los otros” (Ibíd., pág. 93). La fuerza de la vida colectiva se manifiesta para Durkheim de forma muy especial en el caso de los grupos religiosos minoritarios, como se desprende de la lectura del párrafo siguiente: “en los lugares donde una confesión religiosa es minoritaria, para poder luchar contra la hostilidad o la maldad del ambiente, se ve obligada a recogerse en si misma; ella hace que entre sus fieles se establezcan lazos de solidaridad mucho más estrechos que en los lugares donde, como no hay que lidiar con resistencias exteriores, puede desarrollar libremente, lo que provoca que la trama del tejido social se relaje. Este aumento de la concentración de produce un sentimiento reconfortante, un no-se-qué vivificante que les defiende frente a las dificultades de la existencia (Ibíd., pág. 147). En su monografía sobre *Suic.* (1897a), refiriéndose a las pequeñas comunidades judías, Durkheim señala que “la necesidad de luchar contra la animosidad general” y “la imposibilidad de comunicarse libremente con el resto de la población” les han llevado “a aferrarse los unos a los otros”. En consecuencia, “cada comunidad se convierte en una pequeña sociedad, compacta y cohesionada, y que tiene una conciencia muy clara de sí misma y de su unidad [...] De esta manera, la Iglesia judía ha llegado a concentrarse más que ninguna otra” (en: Durkheim, 2002h, 2: 25-26; trad.: 1992: 151).

<sup>203</sup> Davy, 1960: 15 y 1973: 18.

<sup>204</sup> Bouglé, 1930: 283.

<sup>205</sup> En relación a esta cuestión se ha señalado que la manera más efectiva, pero también más difícil de conseguirlo “para un joven judío de provincias era la educación” (Fournier, 2005: 45).

<sup>206</sup> En: Greenberg, 1976: 629. Parafraseando al Rabino Wladimir, cuyo libro *Anatomie du Judaïsme français* (1962), además cita, Greenberg observa que “la asimilación de la comunidad judía de Francia durante el

pertenecen al grupo referido de los judíos de fin de siglo XIX que, habiendo nacido en Francia, han optado por la asimilación, lo que significa que “han renunciado a todo particularismo lingüístico y cultural, tomándose muy en serio y considerando irreversible su liberación jurídica”<sup>207</sup>. Como se ha observado, Durkheim “se consideraba ciudadano francés de confesión israelita y hacía ostentación de un patriotismo receloso” y, por demás, “apreciaba el hecho de que Francia fuera el único país del mundo en el que los Judíos se hubieran declarado comprometidos con su país y su nación hasta tal punto”<sup>208</sup>. En el marco del análisis del medio familiar de Durkheim durante su juventud, el francés Prades describe al joven Émile Durkheim de forma muy acertada como “ese joven estudiante que escogió la dura opción de dejar de ser judío para poder ser plenamente francés”<sup>209</sup>. Ciertamente, tal y como ha sido señalado, Durkheim pertenece a ese grupo de judíos que “son asimilados por la nación francesa” y que profesan un “ardiente patriotismo” que “ha sido avivado por la derrota de 1871 y la anexión de Alsacia-Lorena”<sup>210</sup>, pero que, añadiríamos, nunca rompen del todo los lazos que les unen con su comunidad religiosa de origen. Lo que antecede indica que no es posible comprender el itinerario intelectual de Durkheim si no se ubica a éste en la comunidad judía del Este de Francia y en el contexto de la vida política y social de la Francia del siglo XIX.

Tras esta exposición biográfica que subraya la temprana exposición del joven Durkheim a la influencia del judaísmo, tratamos, a continuación, la cuestión de la

---

siglo XIX fue la historia de tres generaciones, de las cuales sólo la generación de 1870 alcanzará su objetivo” (Ibíd., pág. 625). En fin, el autor pone de manifiesto que el propio Durkheim será un defensor convencido de la asimilación e integración de los judíos en la sociedad francesa (Ibíd., pág. 628).

<sup>207</sup> Derczansky, op. cit., pág. 157. Como señala Fournier, los miembros de la familia de Durkheim no hablaba el idioma de los judíos centroeuropeos, el yidis, ni siquiera en el ámbito familiar (Fournier, 2005: 45). Además, las fotos familiares de Durkheim evidencian que ni siquiera su padre, siendo rabino, vestía de forma tradicional, sino que, por el contrario, su vestimenta es, digamos, moderna. Nos referimos, sobre todo, a las fotografías contenidas en: Durkheim, 1998: 4 y 6.

<sup>208</sup> Derczansky, op. cit., pág. 157.

<sup>209</sup> Prades, 1990: 6.

<sup>210</sup> Mendras y Étienne, 1996: 89. Tras contextualizar el pensamiento de Durkheim atendiendo a los acontecimientos políticos de la época y sus consecuencias, José A. Prades afirma que “esa sociedad en crisis constituye un verdadero estímulo para ese hijo y nieto de rabinos que, imbuido de un sentido del deber, va a transformar su fe *yahvéique* en una especie de consagración del mundo” (Prades, 1990: 6).

naturaleza de la influencia que el judaísmo ejerció sobre su pensamiento y su obra, para lo cual exponemos, en primer lugar, las líneas esenciales de las interpretaciones de los comentadores de la obra y el pensamiento de Durkheim que se han ocupado de esta cuestión.

El autor francés Jean-Claude Filloux, en un artículo de título enormemente significativo (*"Il ne faut pas oublier que je suis fil de rabbin"*)<sup>211</sup>, subraya que la formación recibida en la escuela rabínica y las incidencias de la problemática relación paterno-filial vivida por el joven Durkheim influyeron decisivamente en determinados aspectos del futuro pensamiento sociológico del autor. Como él mismo afirma, sin pretender ofrecer una mera interpretación psicoanalítica de la obra (o el método u orientación) de Durkheim, propone que "la reivindicación de ser el verdadero fundador de la sociología y la posición como hijo de rabino que descende de una estirpe de rabinos están estrechamente unidas"<sup>212</sup>. Según Filloux, durante su niñez Durkheim se embebió de tal manera en el estudio del Talmud, que su obra posterior reflejará inevitable y decisivamente tal influencia. En efecto, la concepción durkheimiana de la religión tal y como se expone en *Form. Vid. Rel.* (1912) es, esencialmente, talmúdica y, asimismo, la teoría durkheimiana de la sociedad, desde el momento en que descansa sobre una "especie de visión afectiva del grupo como espacio de comunión y lugar de sumisión a una Ley"<sup>213</sup>. En un párrafo enormemente significativo en el que parafrasea a Durkheim constantemente, Filloux expone las semejanzas entre el discurso sociológico durkheimiano y los discursos rabínicos que versan sobre las relaciones del creyente con Dios. Dice así:

---

<sup>211</sup> Filloux, 1976. También en: Filloux, 1977: 34-42.

<sup>212</sup> Filloux, 1976: 260, y 1977: 35.

<sup>213</sup> Filloux, 1976: 259. Hay quién, en cambio, niega tal idea argumentando que la concepción de "la sociedad- símbolo-de-Dios que describe Durkheim se parece más al Dios de la justicia y el miedo del Antiguo Testamento que al Dios del amor del Nuevo Testamento" y, sin embargo, "de ello no se sigue necesariamente que este aspecto del pensamiento de Durkheim revele su carácter judaico, al menos no en el sentido ortodoxo" (Meštrović, 1988: 34).

*“Como Dios, la sociedad es creadora, es vida, bondad, paternidad: ella origina la civilización, nos eleva haciéndonos hombres, produce los ideales [...]. Como Dios, la sociedad es presencia. Realidad infinitamente más rica y más elevada que la nuestra, que afecta a todas las fibras de nuestro ser; ella es «una», pero, al mismo tiempo, fuera de nosotros y «parte nuestra». Como Dios, principalmente, la sociedad dicta la ley y es objeto de amor; exige obediencia a aquella ley, impone el amor y, en fin, recompensa con felicidad a quién reconoce su ley y se somete a ella. De este modo, la sociedad se aparece al actor como digna de ser servida y amada; en tanto en cuanto es digna de ser servida, es ella quién manda al actor, quién le dicta órdenes, le dicta la ley a través de un sentimiento de respeto que obliga a inclinarse; en tanto que digna de ser amada, se presenta como fin, ideal, como fuente última de vida, y ello a través de un sentimiento de gratitud y de atracción”<sup>214</sup>.*

Bernard Lacroix<sup>215</sup>, como Filloux, aplica el método psicoanalítico freudiano, especulando sobre el hecho de que Durkheim podría haberse sentido tremendamente culpable con ocasión de la muerte de su padre, por haber dejado de lado la tradición familiar, no haberse ordenado rabino y, además, abandonar el judaísmo. Según Lacroix, el descubrimiento de la importancia de la religión que, según escribe el propio Durkheim en su carta al director de la *Revue néo-scolastique* en la que replica a Deploige (1907b), se produce en 1895, desde un punto de vista psicoanalítico, es una manera de restaurar en su vida profesional la religión judaica que había rechazado en su vida personal o íntima<sup>216</sup>.

---

<sup>214</sup> Filloux, 1977: 36-7.

<sup>215</sup> Lacroix, 1981.

<sup>216</sup> Como recuerda Besnard (1981: 127) entre los comentaristas de Durkheim, Lacroix se alinea claramente con aquellos que identifican una ruptura (*coupure*) en el curso del itinerario intelectual de Durkheim. Esta cuestión de la continuidad o de la discontinuidad del pensamiento y método durkheimianos ha sido objeto de una amplia controversia, sobre todo a partir de la interpretación parsonsiana, será objeto de análisis *infra*.

José A. Prades (1990), en el marco de un breve análisis sobre la vida familiar de Durkheim, hace suyo, en lo fundamental, el relato de Lukes sobre la relación de Durkheim con el judaísmo<sup>217</sup>. A partir de tal relato, el autor francés expone brevemente cómo los antecedentes familiares, unidos a la que el joven Durkheim vive y crece en un periodo en el que las sociedades europeas están sufriendo profundas transformaciones, condicionarán de forma determinante la futura orientación de su pensamiento<sup>218</sup>.

Pero hay quién, contradiciendo a Prades, Lukes, Filloux, Lacroix y sus fuentes, ha negado que el joven Durkheim asistiera a una escuela rabínica y, con ello, que su formación temprana se hubiera orientado a tal fin. De hecho, Meštrović<sup>219</sup> considera que las evidencias confirman justo lo contrario: Durkheim ni asistió a la escuela rabínica ni tuvo que soportar ningún tipo de presión -por parte del grupo familiar- para que siguiera los pasos de su padre<sup>220</sup>. Philippe Besnard, por su parte, también es crítico con los enfoques de Filloux y Lacroix, y que se centran en la relación entre, por una parte, el supuesto abandono de la carrera rabínica (y la muerte de su padre), y, por el otro, el (re)descubrimiento de la significación de la religión en el transcurso del itinerario intelectual de Durkheim<sup>221</sup>. Tras formular incisivas objeciones frente a los autores franceses citados, Besnard presenta una versión propia sobre la manera en que determinados hechos de la biografía durkheimiana –los momentos críticos, diríamos- coinciden con la aparición de aspectos o con determinados momentos

---

<sup>217</sup> “Destinado a continuar con la tradición de sus antepasados, [Durkheim] asiste a la escuela rabínica, aprende hebreo, se familiariza con el Talmud. El medio que le rodea durante su infancia le deja huellas permanentes [...] Siendo muy joven, Durkheim abandona la escuela rabínica [...] (en Prades, 1990: 6).

<sup>218</sup> Según Prades, Durkheim, “el hijo pequeño del rabino quién, imbuido del sentido del deber, va a transformar su fe judaica en una especie de consagración del mundo, deja de ser judío para ser francés” (Ibíd.).

<sup>219</sup> Ver especialmente 1988: 28-31.

<sup>220</sup> Meštrović basa su argumentación, principalmente, en el (re)examen de la transcripción de la entrevista que el sr. Henri Durkheim, sobrino de Durkheim, concede a Filloux y en el contenido de la entrevista que el sr. Halphen, nieto de Durkheim, le concede a él mismo (a Meštrović). Además, se apoya en el análisis de las relaciones entre nuestro autor y su progenitor que ofrece Louis Greenberg (1976) y que sugiere que muchos de los progenitores de jóvenes judíos contemporáneos de Durkheim – como Bergson o el propio Durkheim – optaron por animar a sus hijos a que se integraran en la cultura más amplia de la ciudadanía republicana francesa.

<sup>221</sup> Ver Besnard, 1982 y 1987.

cruciales de evolución de su pensamiento sociológico<sup>222</sup>. Esta interpretación de Besnard ha sido criticada por Meštrović (1988), quién ha utilizado para ello los mismos argumentos u objeciones que Besnard usa para criticar a Lacroix, siendo el principal que no hay suficientes evidencias empíricas que apoyen las tesis de Besnard. Con el objetivo de superar tamaña dificultad, Meštrović propone que los eventos de la biografía personal o intelectual durkheimiana que significan autores como Lacroix, Filloux, Besnard o Greenberg, deben ser analizados como “representaciones” y con una perspectiva de totalidad<sup>223</sup>. En esta línea de argumentación, concluye que “aunque Durkheim no se ordenó rabino, él pudo haber convertido las inquietudes filosóficas y morales de su padre en algo nuevo, su versión de la sociología”<sup>224</sup>.

En vista del análisis precedente, nos parece que, aunque se puedan construir y reconstruir distintas argumentaciones con el objetivo de apoyar o, al contrario, negar la influencia ejercida por el judaísmo sobre aspectos concretos del pensamiento o la orientación científica de Durkheim y, aún estando convencidos de que la religión talmúdica ejerció una importante influencia sobre nuestro autor, no hay evidencias suficientes que nos permitan zanjar la cuestión de una vez por todas<sup>225</sup>. Ante tales dificultades, las cuales se derivan, en nuestra opinión, de la propia perspectiva de análisis, en concreto del hecho de que las interpretaciones que acabamos de exponer, cuando se refieren al pretendido “judaísmo” o “carácter judío de Durkheim o su pensamiento, reflejan una concepción esencialista del judaísmo -según la cual existe y puede identificarse una esencia religiosa cierta, es decir, existen determinados caracteres judíos «universales» - nos parece que podemos enriquecer nuestro análisis

---

<sup>222</sup> En la línea apuntada, Besnard sugiere que el interés intelectual por la anomia -que limita al periodo 1896-1902- despierta en Durkheim coincidiendo con un periodo de anomia en el ámbito de su vida personal que comienza en primavera de 1896 y finaliza en 1897 (ver Besnard, 1987: 135-39).

<sup>223</sup> Meštrović, 1988: 36-37.

<sup>224</sup> 1988: 37. Nos parece, en este punto, muy interesante y sugestiva la propuesta de Meštrović de que la empresa de construcción de la “ciencia de los hechos morales” de Durkheim no es sino “la reconciliación de todos sus dualismos y conflictos personales y profesionales” (Ibíd., pág. 39). Ciertamente, la construcción de tal ciencia permitió a Durkheim “ser el moralista que fue su padre y el científico que su padre hubiera querido ser” (Ibíd.).

<sup>225</sup> En esto coincidimos con Cotterrell (1999: 22-3).

cambiando de perspectiva o, cuando menos, adoptando, sin abandonar el anterior, un nuevo enfoque para investigar la controvertida cuestión del “judaísmo durkheimiano”<sup>226</sup>. Ciertamente, como hemos apuntado en la introducción de este capítulo, parece conveniente adoptar una perspectiva según la cual el judaísmo durkheimiano no se limita solamente a ciertos caracteres judíos «universales», transmitidos culturalmente de generación en generación y que tienen un reflejo en su pensamiento y obra, sino que, también –y sobre todo- tiene que ver con su identificación intelectual y moral con un segmento particular de la «opinión judía francesa». Este punto de vista implica, como observa Fournier, que en realidad no existe ninguna esencia judaica que observar, sino que lo que existe es “más bien, el mundo real de los judíos de Francia”<sup>227</sup>. De esta manera, esta nueva aproximación al tema del judaísmo durkheimiano implica entenderlo como el conjunto de relaciones intelectuales y sociales que Durkheim entabla con sus correligionarios, es decir con los judíos de su tiempo, y el conjunto de intereses y preocupaciones que comparten los miembros de tal colectivo<sup>228</sup>. Nos parece que esta es, precisamente, la vía que abre Ivan Strenski<sup>229</sup>, quién analiza el tema del judaísmo o identidad judía durkheimiana desde esta perspectiva, reconstruyendo el conjunto de las relaciones intelectuales y sociales de Durkheim con los representantes de la escuela conocida como “la Ciencia del judaísmo” (*Hokhmat Israel*, en hebreo)<sup>230</sup>. Sin embargo, precisamente porque este autor limita su investigación a tales relaciones, los resultados que obtiene no son todo lo satisfactorios que podrían ser<sup>231</sup>.

---

<sup>226</sup> Una breve observación de Fournier es la que nos ha llamado la atención sobre este aspecto de la mayoría de las interpretaciones del judaísmo de Durkheim (Fournier, 2005: 47).

<sup>227</sup> Fournier, op. cit., pág. 47.

<sup>228</sup> Huelga decir que una aproximación de esta naturaleza implica necesariamente una tarea de reconstrucción aquellos elementos que tienen que ver con los contextos político y social en los que se desarrolla el pensamiento durkheimiano y que, como exponemos a lo largo de la primera parte de nuestro trabajo, lo determinan.

<sup>229</sup> Strenski, 1997.

<sup>230</sup> Sobre la Ciencia del Judaísmo Vid.: Hayoun, 1995.

<sup>231</sup> A pesar de que nos parece ciertamente interesante y novedoso, el punto de vista de Strenski no es adecuado por sí solo, ya que aunque el reseñado es un aspecto muy a tener en cuenta, consideramos, como Fournier, que aunque Strenski trata de evitar las concepciones esencialistas del judaísmo, comete el error de presuponer que el “único universo de referencia de un judío no puede ser más que su comunidad religiosa” (Fournier, 2000: 166). Sin embargo, al sociólogo norteamericano hay que



En fin, si como afirmábamos *supra*, el judaísmo de Durkheim se refiere a la realidad del pequeño universo de los judíos liberales (queremos decir no ortodoxos) de la Francia de finales del siglo XIX, no podríamos terminar nuestra exposición sin una referencia al antisemitismo<sup>232</sup>. Ello es así, precisamente, porque el anti-antisemitismo, junto al patriotismo exacerbado, se erige en actitud compartida del colectivo referido y, en particular, de Durkheim y los durkheimianos. En lo que concierne a esta cuestión, hay quien ha afirmado incluso que “el sentimiento de identidad judía de Durkheim se desarrolla como respuesta al antisemitismo imperante en su época”, por lo que siendo verdad lo anterior, “puede pensarse que también su pensamiento sociológico se desarrolló como respuesta al antisemitismo”<sup>233</sup>.

---

reconocerle el mérito de haber puesto de manifiesto las relaciones de Durkheim con determinados intelectuales judíos como el islamista Hartwing Derembourg (hijo de Joseph Darembourg), el profesor de estudios talmúdicos Israël Lévi, el indólogo Sylvain Lévy, el filósofo Louis-Germain Lévy y el arqueólogo e historiador del arte Salomon Reinach.

<sup>232</sup> Sobre el antisemitismo en Francia a finales del siglo XIX vid.: Wilson, 1982 y Mucchielli, 1998: 103-5.

<sup>233</sup> Goldberg, 2011. Este sociólogo norteamericano observa que si se pretende entender el judaísmo durkheimiano es preciso comprender la evolución y el significado de su obra y, asimismo, determinados aspectos o elementos del contexto social e histórico en el que vivió, entre los que destaca “la historia y la composición de la heterogénea comunidad judía de Francia, las cambiantes y polémicas definiciones del judaísmo de Europa y los importantes acontecimientos políticos –como el escándalo de Panamá de 1892 y la reacción antisemita que provoca o el affaire Dreyfus de 1894/1896- que sacudieron la conciencia de Durkheim y que contribuyeron a moldear su pensamiento (Ibíd., pág. 249).

## CAPÍTULO III. ORÍGENES DEL PENSAMIENTO DURKHEIMIANO: LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO ALEMÁN (I).

### 1. Introducción: el pensamiento durkheimiano como síntesis de influencias diversas.

Tras la exposición de nuestro análisis de los antecedentes intelectuales del pensamiento durkheimiano contenido en los dos capítulos anteriores, cabe afirmar, sin lugar a dudas, que aquél “estaba profundamente enraizado en la historia del pensamiento francés”<sup>1</sup>. En efecto, hemos podido comprobar la enorme deuda intelectual de Durkheim –no siempre reconocida por él mismo en todos los casos y en su justa medida- para con el racionalismo francés en sus diversas expresiones doctrinales: el racionalismo clásico de Descartes, Rousseau y Montesquieu; el positivismo de Saint-Simon y Comte, y la concepción de la ciencia de la historia de Monod y Fustel de Coulanges; el racionalismo contingencista de Boutroux, y, en fin, el neocriticismo del que consideró su gran *maître*, Charles Renouvier<sup>2</sup>. Asimismo, hemos puesto de manifiesto la enorme influencia que, sobre nuestro autor, ejerció el judaísmo, entendiendo este, además, de diversas maneras. Consideramos que lo

---

<sup>1</sup> Parsons, 1977: 28.

<sup>2</sup> Como observa Laurent Mucchielli, el racionalismo es, con toda evidencia, la tendencia característica de la filosofía francesa de finales de la década de 1870, época en la que Durkheim ingresa en *l'École Normale* y, partiendo de la filosofía, comenzará a definir su futuro proyecto sociológico (Mucchielli, 1998: 100). De hecho, se ha afirmado que, a pesar de las profundas diferencias, todas las doctrinas racionalistas de la época coincidían en un aspecto fundamental: “rechazaban igualmente la filosofía literaria y las concepciones estéticas de la misma, la escolástica y sus propiedades ocultas, el misticismo y su sospechosas relaciones con lo Absoluto; y, como negaban o dejaban de utilizar la vieja y oscura noción de Sustancia, coincidían, a pesar de sus divergencias, en este postulado común: el mundo dado a la representación humana se compone de eventos y relaciones, de hechos y de leyes” (Jacob, 1898: 170-1). En nuestra opinión es evidente que el racionalismo filosófico francés es, sin lugar a dudas, el marco de referencia primero de Durkheim, quién, como hemos observado *supra*, en el contexto de la formulación de su concepción filosófica de la ciencia, es decir, en *Regl. Mét.* (1895a), afirma aceptar para sí mismo y su doctrina únicamente la denominación de racionalista. En efecto, como él mismo se encarga de subrayar, su principal objetivo es, precisamente, “extender el racionalismo científico a la conducta humana, mostrando que considerada en el pasado puede ser reducida a relaciones de causa y efecto, relaciones que se pueden transformar luego en reglas de acción para el futuro por medio de una operación no menos racional que la anterior” (Durkheim, 2002c: 8; trad.: 1988:34).

anterior basta para probar que Durkheim concibió su proyecto de construcción de la sociología como una gran empresa colectiva iniciada en lo fundamental por sus antecesores franceses, y cuyas bases él mismo, junto con su amplio grupo de colaboradores reunidos en torno a la publicación *L'Année sociologique*, se propone establecer y desarrollar de manera definitiva. Si nuestro análisis es correcto, entonces muestra claramente que el pensamiento y obra durkheimianos hacen parte de una tradición genuinamente francesa, que, por otra parte, nuestro autor se encarga de poner en cuestión de modo incesante; ya que, aunque las fuentes de las que bebe son básicamente, como decíamos, los clásicos de la tradición racionalista francesa, y aunque muchos de los temas centrales sobre los que trabaja son también clásicos, las respuestas que ofrece son nuevas y originales<sup>3</sup>. En su artículo sobre “La sociología en Francia en el siglo XIX” (1900a) se contiene un párrafo enormemente significativo en el que Durkheim expone las causas que determinan, en su opinión, el nacimiento de la sociología en Francia y que, sin duda, constituye una afirmación decisiva en relación a los antecedentes franceses de su propio pensamiento sociológico<sup>4</sup>. Lo reproducimos, a continuación:

*“En efecto, dos causas han determinado su aparición [de la sociología] y, en consecuencia, pueden favorecer su progreso. En primer lugar, un debilitamiento suficientemente acusado del tradicionalismo [...]. El segundo factor consiste en lo que podríamos denominar el estado del espíritu racionalista. Hace falta tener fe en la capacidad de la razón para atreverse a acometer la tarea de someter a sus leyes esta esfera de los hechos o los acontecimientos sociales que, por su complejidad, parecieran sustraerse a las fórmulas de la ciencia. Pues bien, Francia satisface estos dos requisitos en sumo grado. De todos los países de Europa, es el primero que ha desterrado completamente la antigua organización social; hemos hecho tabla rasa y,*

---

<sup>3</sup> Bellah, 1973: xviii.

<sup>4</sup> Lo anterior se justifica en tanto en cuanto Durkheim identifica “la sociología” con su propia concepción o definición de la misma.

*sobre el suelo que ha quedado vacío, es preciso que levantemos por completo un edificio enteramente nuevo, empresa esta que, aunque nos apremia desde hace un siglo, siempre anunciada y siempre aplazada, hoy en día apenas está algo más avanzada que al día siguiente de la Revolución. Por otro lado, hagamos lo que hagamos, somos y seguiremos siendo, el país Descartes: tenemos la necesidad irresistible de poner las cosas en relación con nociones definidas. Sin duda, el cartesianismo es un tipo de racionalismo arcaico y limitado que no debemos retener. Pero, siendo importante superarlo, es todavía más importante conservar su principio fundamental. Debemos acostumbrarnos a unos modos de pensar más complejos, aunque conservando el culto a las ideas distintas, que está en la base del espíritu francés, así como en el origen de toda ciencia”<sup>5</sup>.*

No obstante, por mucho que el propio Durkheim se empeñó en defender la tesis del origen francés de la sociología, sobre todo y de forma creciente a partir de 1902, no vamos a caer en la tentación de aceptar acríticamente la tesis del origen netamente francés de la sociología, y a erigir a los autores y doctrinas que se incardinan en la tradición francesa en los únicos antecedentes del pensamiento durkheimiano. Muy por el contrario, consideramos que nuestro análisis muestra claramente que, como ha señalado Gregorio Robles Morchón, debe rechazarse definitivamente “la idea, convertida en tópico, de que la sociología durkheimiana es de pura ascendencia francesa”<sup>6</sup>. Pero tampoco llegamos al otro extremo, afirmando, como el filósofo del Derecho español que acabamos de citar, que, a pesar de la influencia que, sobre él, ejercen determinados autores franceses, Durkheim es, sin más, un mero “continuador del pensamiento alemán” o, en otras palabras, “un ejecutor testamentario de la filosofía social alemana”<sup>7</sup>. Muy por el contrario, consideramos que el reconocimiento de la enorme influencia ejercida sobre nuestro

---

<sup>5</sup> Durkheim, 1970: 134-5.

<sup>6</sup> Robles, 2005: 16.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, pág. 184.

autor por la tradición filosófica francesa, es perfectamente compatible con la afirmación de otro tipo de influencias que, asimismo, van a resultar decisivas en la conformación del gran proyecto sociológico de Durkheim<sup>8</sup>. De hecho, la tesis principal –que formulábamos en el capítulo primero de este trabajo - consiste en afirmar que el pensamiento durkheimiano bebe de fuentes diversas: además de la fundamental, es decir, la tradición filosófica francesa, de la que nos hemos ocupado en los dos capítulos precedentes, es necesario reparar, cuanto menos, en los pensamientos alemán y británico, cuya influencia, aunque de naturaleza bien distinta en cada uno de los casos, nos parece también decisiva. Aunque no desarrolla el argumento con abundancia, esta misma aproximación que se basa en la diversidad y complejidad de las fuentes del pensamiento durkheimiano ha sido propuesta ya por Anthony Giddens<sup>9</sup>. En efecto, en el marco de su análisis de los antecedentes del pensamiento de Durkheim, el sociólogo británico distingue, por un lado, “las tradiciones intelectuales genuinamente francesas”, subrayando la influencia ejercida por el positivismo de Comte y Saint-simon, el racionalismo de Montesquieu y Rousseau, la filosofía de Renouvier y la influencia de sus profesores Boutroux y Fustel de Coulanges, y, por el otro, “la influencia de los autores alemanes y británicos”<sup>10</sup>.

Sin embargo, a pesar de que, como acabamos de manifestar, la influencia que ejercieron sobre el pensamiento de nuestro autor determinados pensadores e investigadores británicos es innegable, la dejaremos de lado en nuestro estudio debido a las dos razones que señalamos, a continuación:

a) En primer lugar, consideramos que esta cuestión de los antecedentes británicos del pensamiento de nuestro autor, a diferencia de la cuestión de los antecedentes alemanes, ya ha sido objeto de análisis minucioso en numerosos

---

<sup>8</sup> En sentido contrario a lo propuesto por Robles, hay quién afirma que “la profunda preocupación de Durkheim por las principales corrientes intelectuales de su época en otros países, especialmente en Inglaterra y Alemania, era auténticamente francesa” (Parsons, op. cit., pág. 28).

<sup>9</sup> Giddens, 1976: 65-6.

<sup>10</sup> *Ibíd.*

estudios<sup>11</sup>, sobre todo, como ha señalado el historiador norteamericano Robert A. Jones<sup>12</sup>, a partir de la alusión que, en una carta enviada al director de la *Revue néo-scolastique* (1907), hace Durkheim a la “revelación” que supuso para él la lectura de algunos estudios de historia de las religiones y, sobre todo, los trabajos de Robertson Smith y su escuela. En esta carta, al tiempo que rechaza que encontrara en Wundt “la idea de que la religión es la matriz de las ideas morales, jurídicas, etc”, nuestro autor afirma que es en 1895 que reparo por vez primera en “el papel capital que juega la religión en la vida social”, gracias, principalmente, a la lectura de “los trabajos de Robertson Smith y su escuela”<sup>13</sup>. Años más tarde, en el marco de una polémica con el profesor de Lovaina, Simon Deploige, quien subrayaba las fuentes alemanas del pensamiento durkheimiano, Durkheim publicó una reseña del trabajo *El conflicto entre la moral y la sociología*, (1913a) de aquél, en la que, además de confirmar la deuda con el pensamiento británico y norteamericano, una vez más se refiere a Robertson Smith y su escuela<sup>14</sup>. Por lo demás, su sobrino, el antropólogo Marcel Mauss, quién durante sus estancias de estudio en Inglaterra ponía a su tío al corriente de los trabajos más recientes de los antropólogos e historiadores de las religiones<sup>15</sup>, señala que Durkheim comienza a interesarse por el trabajo de algunos antropólogos británicos, como Tylor y Morgan, en una época muy temprana, alrededor de 1885, gracias a los servicios bibliográficos que le presta el «*normalien*» y amigo Lucien Herr<sup>16</sup>.

---

<sup>11</sup> Ciertamente, son muy numerosos los trabajos y discusiones que analizan la huella que el pensamiento británico y, en especial, el gran pensador Herbert Spencer imprimió sobre el pensamiento sociológico de nuestro autor. Pueden consultarse sobre este particular: Jones, 1974a: 205-14, 1974b: 341-58 y 1975: 551-9; Perrin, 1975: 544-50; Corning, 1982: 359-82; Boudon y Bourricaud, 1984: 343-51; Turner, 1984: 21-32; Lukes, 1985: 79-84; Rüschemeyer, 1985: 163-79, y Borlandi, 1993: 67-109.

<sup>12</sup> Jones, 1993b: 12.

<sup>13</sup> Durkheim, 1975, I: 404.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, pág. 406.

<sup>15</sup> Ver correspondencia entre tío y sobrino sobre este particular en: Durkheim, 1998: 62, 90, 106, 158, 162 y 174.

<sup>16</sup> Mauss, 1997: 741. Además, Mauss afirma que es Lucien Herr quien le da a conocer los escritos de Robertson Smith y de Frazer publicados en la *British Encyclopedia* (Mauss, 1969, 3: 524). Sobre la influencia de Robertson Smith pueden consultarse además: Evans-Pritchard, 1965; Douglas, 1966; Jones, 1981 y 1986, y Segal, 2001.

b) En segundo lugar, en nuestra búsqueda de los fundamentos de la construcción sociológica durkheimiana, nos ocupamos de las consecuencias de esta toma de conciencia de nuestro autor en torno a la importancia de la religión como fenómeno social en la segunda parte de este trabajo, en el marco de nuestro análisis de la metodología durkheimiana, y, en concreto, del modelo de causalidad social, y del tipo de explicación requerida en los estudios sociológicos. Como exponemos *infra*, en el capítulo VI de este trabajo, si bien en su obra temprana –sobre todo en *Div. Tr.* y en *Regl. Mét.*-, Durkheim propone que, entre los hechos sociales que incluye su propia clasificación, un determinado tipo, los hechos sociales morfológicos, tienen prioridad a la hora de elaborar las explicaciones sociológicas, pues son este tipo de fenómenos los que están dotados de eficacia causal real, sin embargo, en su obra posterior, debido a la reevaluación de la función social de la religión a la que nos hemos referido, adopta una posición nueva que implica la aceptación de la eficacia causal de las ideas y creencias colectivas y, por consiguiente, la aceptación de su significación en las explicaciones sociológicas<sup>17</sup>.

En lo que respecta a la influencia alemana, que, como hemos explicado, es la que tratamos a continuación, tras ocuparnos en este capítulo de la ejercida por los clásicos de la filosofía idealista –fundamentalmente, Kant y Hegel, aunque también Schopenhauer-, en el siguiente capítulo nos detenemos especialmente en la cuestión del influjo ejercido sobre nuestro autor por algunos autores alemanes contemporáneos, cuyas obras conoce durante su estancia en las Universidades alemanas a lo largo del curso 1885-1886<sup>18</sup>. En este último, y con el objetivo de entender la verdadera naturaleza del influjo del pensamiento germano sobre nuestro autor y, sobre todo, las razones de que Durkheim y otros pensadores franceses - sobre todo a partir de determinada época-, se esforzaran tanto en relativizar o rechazar tal influjo o deuda intelectual, analizaremos la agria polémica encendida tras publicarse las

---

<sup>17</sup> Sobre el cambio de posición de Durkheim, vid.: epígrafe 4. 2.

<sup>18</sup> Los que conforman la nueva “escuela de moralistas” a la que se refiere, tanto en el ensayo sobre “Cienc. Posit. Mor. Alem.” (en: Durkheim, 1975, I: 267-8), como en el otro sobre “La Filosofía en las Universidades Alemanas” (en: Durkheim, 1975, III: 464).

afirmaciones críticas del profesor de la Universidad Católica de Lovaina, Simon Deploige sobre el origen germano de la sociología durkheimiana. En esta tarea nos proponemos contextualizar la citada polémica y la actitud de Durkheim con respecto a la deuda que contrae con el pensamiento alemán, ubicando ambos en el marco de lo que se ha denominado «la crisis alemana del pensamiento francés» que se desencadena tras el inicio de la guerra franco-alemana de 1870, y la posterior derrota de 1871<sup>19</sup>. Para concluir, y en relación al análisis del impacto que, sobre nuestro autor, tuvo el contacto con el trabajo de los autores que conoce durante el viaje de estudios a Alemania, intentaremos arrojar luz sobre la cuestión de si es o no tras su viaje a tierras germanas que nuestro autor desarrolla su perspectiva sociológica que se ha dado en denominar «realismo social». Para ello, pondremos en relación las conclusiones obtenidas en los apartados anteriores con las conclusiones que podemos extraer de la lectura del texto que recoge las lecciones que Durkheim imparte en el Liceo de Sens durante el curso académico 1883-1884 (1884a)<sup>20</sup>. Como veremos, nos sirven como punto de partida para analizar la idea de que nuestro autor desarrolla su perspectiva sociológica tras su estancia en Alemania y tras el conocimiento de los trabajos de los autores alemanes que veremos a continuación.

Con el reconocimiento de la deuda intelectual de Durkheim para con el pensamiento alemán no nos proponemos, ni mucho menos, menospreciar la originalidad del pensamiento francés en relación a los problemas del hombre y de la sociedad. De hecho, adoptamos la perspectiva del último Parsons según la cual Durkheim, “ocupaba una posición intermedia entre las dos alas de las grandes tendencias del pensamiento europeo” de su época, es decir, el “empirismo y utilitarismo británico e idealismo alemán”<sup>21</sup>. Es más, consideramos que el

---

<sup>19</sup> Digeon, 1959.

<sup>20</sup> En: Durkheim, 2002n.

<sup>21</sup> Parsons, op. cit., pág. 28. Este es, como decimos, el punto de vista tardío –y el casi desconocido u obviado- de Talcott Parsons que modifica, así, la primera aproximación contenida en *La estructura de la acción social*, a tenor de la cual, exceptuando las tensiones idealistas presentes en su pensamiento tardío, “Durkheim es el heredero espiritual de Comte” y su obra “es auténticamente francesa y auténticamente positivista” (1968: 390).



pensamiento durkheimiano y, en general, “la sociología moderna es un producto de la síntesis de elementos muy destacados de estas dos corrientes”, y parece haber sido “el carácter intermedio de su formación francesa” o, el influjo del racionalismo genuinamente francés, “el que dio a Durkheim una posición característica desde la cual contribuyó tan eficazmente a esta síntesis”<sup>22</sup>. En definitiva, consideramos que, como fundador de una nueva disciplina científica, Durkheim hizo uso del “armazón de unas tradiciones intelectuales sólidamente establecidas [...] para formular un esquema teórico sólidamente enraizado en esas tradiciones y, sin embargo, sumamente original”<sup>23</sup>. Expresado con otras palabras, el pensamiento durkheimiano que marca los inicios de la ciencia social moderna y, en este sentido, implica una ruptura respecto a la filosofía social y moral anterior, supone o se presenta, al mismo tiempo, en relación con el pensamiento europeo de su tiempo, como la continuación o, mejor dicho, “la culminación de la filosofía clásica” occidental<sup>24</sup>. Por ello, coincidimos con Robert N. Bellah cuando observa que, a pesar de ser un filósofo que se ubica en la tradición del pensamiento filosófico-social occidental – en la “tradición de Platón, Montesquieu, Rousseau, Saint-Simon y Comte”, precisa el sociólogo norteamericano -, y de que “su obra refleja las mismas preocupaciones que las de sus predecesores”, las respuestas que ofrece, aunque reflejando influencias diversas, son nuevas<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> Parsons, 1977: 28. En este sentido, en contra de lo que el propio Durkheim y otros han defendido, vinculando determinadas identidades nacionales a una disciplina científica como la sociología, propugnamos que en la formación de aquella “confluyen afluentes muy variados que no conocen fronteras” (Robles, op. cit., pág. 17).

<sup>23</sup> Parsons, op. cit., pág. 33.

<sup>24</sup> LaCapra, 1972: 4. Como se entenderá, con este tipo de aproximación no tratamos de mostrar quién, qué doctrinas ejercen algún tipo de influencia sobre Durkheim para, a continuación, en base a lo anterior calificarle de ascendencia francesa, alemana o británica, como hemos visto se hace habitualmente (por ejemplo en Parsons, 1968 y Robles, 2005), sino que, más bien, mediante la contextualización del pensamiento y obra durkheimianos, intentar comprender la naturaleza de tales influencias.

<sup>25</sup> Bellah, 1973: xviii. Es por ello que, como señala este autor, “así como es inapropiado intentar vincular a Durkheim al extremo conservador de una pretendida dicotomía conservador/liberal o conservador/radical”, también es inapropiado clasificarle vinculándole a alguno de los polos de las dicotomías idealista/materialista, colectivista/individualista o, en fin, sociólogo/psicólogo (Ibíd., pág. xix).

## 2. La influencia del pensamiento alemán: la filosofía alemana

### 2. 1. Introducción.

Un somero repaso de las interpretaciones que se han ofrecido a lo largo de los últimos 100 años en torno al pensamiento y la obra durkheimianos, basta para comprobar que, entre los comentaristas de nuestro autor, no son mayoría los que lo han vinculado al pensamiento alemán, sino que, muy por el contrario, como hemos señalado *supra*, la idea según la cual la sociología de Durkheim se encuadra en la tradición francesa de pensamiento social ya se ha convertido en tópico<sup>26</sup>. Consiguientemente, los autores que destacan la ascendencia exclusivamente francesa de su pensamiento sociológico son muy numerosos<sup>27</sup>. Entre los demás hay quién, tras destacar la deuda durkheimiana para con determinados pensadores franceses, aunque se refieren a la visita a Alemania calificándola como un hito en el itinerario intelectual de Durkheim, que tuvo una importante influencia formativa, no encuentra evidencias que permitan afirmar que las principales ideas de Durkheim sean de origen germano<sup>28</sup>; e, incluso, quien insiste en que los autores alemanes contribuyeron a reforzar la decisión adoptada por Durkheim con anterioridad a dedicarse al estudio científico de la vida moral<sup>29</sup>. Asimismo hay quien, junto a otras influencias, pone de manifiesto la importante deuda para con los autores alemanes<sup>30</sup>. En fin, un último grupo de autores minimiza cualquier otra influencia erigiendo al pensamiento alemán en única fuente de la que bebe el pensamiento durkheimiano<sup>31</sup>.

---

<sup>26</sup> Robles, 2005: 16.

<sup>27</sup> Por ejemplo, vid.: Benoit-Smullyan, 1948: 499-537; Davy, 1960: 8; Parsons, 1968: 390; Coser, 1971: 149; ; Izzo, 1977: 203; Tiryakian, 1978: 187 y ss, y Prades, 1990: 6-7.

<sup>28</sup> Lukes, 1985: 92.

<sup>29</sup> Alpert, 1945: 49; Filloux, 1977: 29.

<sup>30</sup> Giddens, 1973: 65-70.

<sup>31</sup> Robles, 2005: 184.

Así pues, si bien en todos estos años se han ofrecido interpretaciones sobre el origen del pensamiento de Durkheim que son de lo más diversas, la concepción dominante sigue siendo aquella según la cual nuestro autor fue influenciado casi exclusivamente por las grandes figuras de la tradición francesa. No obstante, siempre ha habido quién, casi a contracorriente respecto de las concepciones dominantes, ha subrayado la importante influencia que, sobre nuestro autor, ejerció el pensamiento alemán y, en concreto, determinado filósofos de la tradición idealista alemana<sup>32</sup>. Reparamos en tal influencia, a continuación.

## 2. 2. Immanuel Kant

Gracias al testimonio de su discípulo Georges Davy, hoy sabemos que es en una época temprana, en la época de su estancia en la *École normale supérieure*, que el joven Durkheim se expone al influjo de la filosofía de Immanuel Kant<sup>33</sup> a través, sobre todo, de la lectura de la obra de Renouvier, el filósofo neocriticista, y de las enseñanzas de su profesor Émile Boutroux, de cuya influencia nos hemos ocupado en

---

<sup>32</sup> Como se entenderá, todos ellos entroncan con Kant, quién puede considerarse precursor del idealismo alemán.

<sup>33</sup> Immanuel Kant nació en 1724 en Königsberg -capital de Prusia Oriental desde la Baja Edad Media hasta 1945, cuando fue tomada por los soviéticos y renombrada Kaliningrado- de donde no se movió hasta su muerte acaecida en 1804. Influidó primeramente por la filosofía leibniziana-wolfiana que dominaba la cultura alemana de la época, se alejó de ella tras haber estudiado la doctrina de Hume. Kant guió así su pensamiento desde una postura más dogmática hacia otra más crítica, o sea, dirigida a la determinación de los límites de la razón en el conocimiento de la verdad. Esta postura de Kant se manifestó plenamente en la primera de sus obras fundamentales que lleva precisamente el título de *Crítica de la Razón Pura* (1781) en la que examina las posibilidades de la razón en el campo teórico. Le sigue, en orden cronológico, la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785), obra de filosofía moral de gran importancia y que permite una mejor comprensión de la siguiente *Crítica de la Razón Práctica* (1788). En base a los resultados de las dos primeras críticas, Kant construyó las dos metafísicas de la naturaleza y de la moralidad: los *Principios Metafísicos de la Ciencia de la Naturaleza* (1786) y la *Metafísica de las Costumbres* (1797). A esta le siguió la *Antropología Pragmática* (1798).

La filosofía kantiana del Derecho básicamente está contenida en la primera parte de la *Metafísica de las Costumbres*. También son dignas de tener en cuenta la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* y algunos escritos menores como *Respuesta A La Pregunta: ¿Qué Es El Iluminismo?* (1784); *Idea De Una Historia Universal Desde El Punto De Vista Cosmopolita* (1784); *Conjeturas Sobre El Origen De La Historia* (1786); *Acerca Del Dicho Común: Lo Que Es Justo En Teoría No Lo Es En La Práctica* (1793); *Sobre la Paz Perpetua* (1795), y *Si El Género Humano Está En Constante Progreso Hacia Lo Mejor* (1798). Esta breve semblanza es un extracto de la contenida en Fassò, 1981, 2: 265-266.

el capítulo segundo de este trabajo. Refiriéndose al segundo curso de Durkheim en la Escuela, Davy señala implícitamente que por aquellas fechas tras leer a Renouvier, Durkheim se interesa por la obra de Kant; sin embargo, Davy minimiza la influencia kantiana, apuntando sin aclaración posterior alguna, que Durkheim siempre desconfió de Kant<sup>34</sup>. En cambio, en relación a esta cuestión de las influencias intelectuales que se adivinan en el pensamiento durkheimiano, otro durkheimiano del círculo más cercano de los colaboradores de Durkheim, como es Célestin Bouglé, subraya lo fundamental que resulta en Durkheim la herencia Kantiana cuando escribe que “el durkheimismo es Kantismo, revisado y completado por el Comtismo”, explicando que, Durkheim pretende –como Kant- “investigar las «raíces del noble tronco» que es el deber”, pero, como discípulo de Comte más fiel al espíritu positivo que el propio maestro, las busca en los hechos sociales”<sup>35</sup>. El propio Bouglé confirma en un libro publicado en 1938 que, en la época a que nos referimos, la filosofía de Kant estaba en el ambiente, cuando afirma que “pareciera como si, mediante la intermediación de Renouvier, el kantismo se hubiera reavivado en Francia tras 1870”<sup>36</sup>. En la misma línea, más recientemente, el profesor de Historia Europea de las Ideas de la Universidad de Cornell, Dominick LaCapra, en un famoso libro sobre

---

<sup>34</sup> Davy, 1919: 186. En un artículo publicado cuarenta años más tarde en la *Revue française de sociologie*, Davy confirma que, durante su segundo año en la Escuela normal, Durkheim estudia a Renouvier y, a continuación, a Kant y Comte; sin embargo, elimina la alusión a la desconfianza de Durkheim para con Kant y, además, subraya la deuda de nuestro autor para con Comte afirmando que “más tarde le deberá mucho, incluso más de lo que él mismo creía” (Davy, 1960: 8).

<sup>35</sup> AAVV., 1930: 283.

<sup>36</sup> Bouglé, 2011: 62. Respecto a la naturaleza de la influencia kantiana, Bouglé señala que “en el ámbito de la enseñanza de la filosofía, se ha considerado que era importante reemplazar las especulaciones sobre las sustancias por las reflexiones acerca de las leyes en sus relaciones con las categorías de la razón” (Ibíd.). Refiriéndose al análisis de tipo kantiano que se contiene en la obra de Lachelier titulada *les Fondements de l'Induction*, afirma que “constituye un idealismo crítico que preparaba la restauración, en las clases de filosofía, de un idealismo que pretendía, ante todo, hacer comprender que la realidad es razón, y que corta el camino, de una manera que la experiencia ha mostrado eficaz, a las doctrinas de tendencia naturalista o de tendencia materialista” (Ibíd.).

Nos parece enormemente significativo el hecho de que, tras constatar la influencia que, en la época referida, ejerce la filosofía de Kant en los ambientes filosóficos franceses, hace derivar aquella directamente de la filosofía de Descartes, afirmando que entonces “era obligatorio hacer hincapié en el Descartes crítico e idealista, aquél de quién Octave Hamelin, autor de *Eléments principaux de la représentation*, había dicho”, que “es la fuente de todo el idealismo moderno”, que “el propio Kant estaba envuelto en el pensamiento cartesiano” y que el pensador alemán “no hizo más que explorar una parte limitada de aquél” (Ibíd., págs. 62-3).

Durkheim que, como el propio autor confiesa en el prefacio del mismo, reacciona “contra la interpretación ortodoxa, liberal-conservadora de Durkheim de Parsons y el *establishment* sociológico americano”<sup>37</sup>, refiriéndose a los antecedentes doctrinales de Durkheim, propone que la tendencia estrictamente analítica del pensamiento del autor francés puede calificarse simplemente como un “Neo-Kantismo Cartesianizado y Socializado”<sup>38</sup>.

Si, dejando aparte las opiniones de los comentaristas de su obra, atendemos a lo escrito por el propio Durkheim, es significativo que, aunque, como hemos observado *supra* reconocía con agrado su deuda intelectual con Renouvier<sup>39</sup>, quién fue llamado por Taine “el Kant republicano”<sup>40</sup>, la gran mayoría de las referencias al pensamiento kantiano que se contienen en su obra, tanto en lo que respecta a su epistemología como a su ética, pueden considerarse como muy críticas<sup>41</sup>. En efecto, por ejemplo si atendemos al temprano análisis durkheimiano sobre “La science positive de la morale en Allemagne”, publicado en 1887 –tras su viaje a Alemania- en la *Revue philosophique* (1887c)<sup>42</sup>, observamos cómo Durkheim señala, entre otras, las insuficiencias de la ética kantiana y la superioridad científica de la ética tal y como la

---

<sup>37</sup> LaCapra, 1985: ix.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 8. El autor norteamericano señala que, en su opinión, el pensamiento de Durkheim puede caracterizarse como “el Neo-Kantismo cartesianizado, socializado y algo mistificado de un rabino *manqué* que, a la manera estoica, tiene una buena voluntad imperturbable” (*Ibid.*, pág. 26). Sin embargo, cabe destacar que, según LaCapra, Durkheim consiguió superar la tendencia referida, es decir, su neo-Kantismo Cartesianizado, desde el momento en que “se esforzó en relacionar los elementos y entidades que había distinguido analíticamente” en el marco de “su concepción de las relaciones entre filosofía y metodología y entre teoría y práctica (*Ibid.*, pág. 12).

<sup>39</sup> Ya hemos observado en el capítulo precedente que, en el curso impartido en la Sorbona durante 1913-1914 titulado “Pragmatismo y sociología” (1955a) Durkheim llega a denominar a Renouvier “el racionalista contemporáneo más importante” (en: Durkheim, 2002k: 34).

<sup>40</sup> Citado en Lukes, 1985: 54.

<sup>41</sup> Gregorio Robles expresa esta misma idea cuando escribe que “su obra [de Durkheim] está plagada de referencias a Kant, pero casi siempre para criticar sus posiciones idealistas, alejadas de las ciencias positivas” (Robles, 2005: 161).

<sup>42</sup> En Durkheim, 1975, I: pp. 267-343.

abordan, desde hace un tiempo, los moralistas alemanes<sup>43</sup>. Sobre estos últimos, nuestro autor afirma lo que sigue:

*“La ética de Kant no les parece menos insuficiente que la de los utilitaristas. Los Kantianos hacen de la moral un hecho específico, pero trascendente, y que escapa a la ciencia; los utilitaristas, un hecho de la experiencia, pero que no tiene nada de específico. [...] Solamente los moralistas alemanes ven en los fenómenos morales unos hechos que son a la vez empíricos y sui generis”<sup>44</sup>.*

Sin embargo, lo anterior no debe llevarnos a desdeñar la influencia kantiana pues, como señala Steven Lukes, a pesar de sus críticas, no cabe dudar de que Durkheim “siempre tuvo una buena disposición hacia el kantismo”<sup>45</sup>. En efecto, en otro artículo temprano sobre “la filosofía en las universidades alemanas” (1887a<sup>46</sup>) escrito tras su viaje de estudios a diversas universidades alemanas a la que nos referimos especialmente más adelante, nuestro autor sentencia, nada más y nada menos, que “de todas la filosofías que tienen su origen en Alemania, el kantismo es

---

<sup>43</sup> En primer lugar, nuestro autor señala que en Francia no se conocen, en su época, más que dos tipos de moral: por una parte, la de los espiritualistas y kantianos, y por la otra, la de los utilitaristas. Y, a continuación, destaca la novedad que supone la constitución en Alemania de “una escuela de moralistas que se ha propuesto construir la ética como una ciencia especial, que tiene su método y sus principios” (Ibíd. pág. 267). Más adelante, Durkheim tacha de “estrechas y artificiales” a todas las doctrinas morales que, hasta la fecha, han dividido a los pensadores morales (Ibíd. pág. 335).

<sup>44</sup> Ibíd., pág. 335. Durkheim señala que la novedad de la escuela alemana a la que se refiere, radica en que constituye “una protesta contra el empleo de la deducción en las ciencias morales y un esfuerzo para introducir en las mismas un método verdaderamente inductivo” (Ibíd.).

<sup>45</sup> Lukes, 1985: 54, n. 48. Harry Alpert, pone de manifiesto, en el mismo sentido, la influencia ejercida por Kant y explica que hay que incluir “a Kant entre las influencias formadoras a que estuvo sometido el teórico francés no tanto por el efecto positivo de sus ideas en él, como porque le obligó en lo sucesivo a mantener frente a ellas una actitud crítica” (Alpert, 1945: 30-3). Nos parece especialmente acertada la afirmación del prof. Robles quién, tras señalar que Durkheim no es “un sociólogo kantiano ni tampoco neokantiano”, propone que, “en cierto modo, todo su pensamiento presupone el conocimiento de la filosofía de KANT y está impregnado por ésta”; para concluir que “más que un sociólogo kantiano es un sociólogo que dialoga con Kant” (Robles, 2005: 161).

<sup>46</sup> En: Durkheim, 1975, III: 437-486.

aquella que, interpretada prudentemente, mejor puede conciliarse con las exigencias de la ciencia”<sup>47</sup>.

En lo que se refiere a la naturaleza de la influencia kantiana, pues, y siguiendo a los intérpretes de la obra de Durkheim a los que nos hemos referido, no cabe duda de que debemos incluir a Kant entre las influencias formativas a que estuvo sometido el autor francés, y ello no tanto por el efecto positivo de sus ideas sobre su pensamiento, como porque le obligó en lo sucesivo a mantener frente a ellas una actitud extremadamente crítica. En relación a lo que antecede, en lo que hace a la verdadera extensión de la influencia kantiana, se ha afirmado, acertadamente en nuestra opinión, que es observable tanto en el ámbito de la sociología del conocimiento como en el ámbito de la concepción sociológica de la moral de Durkheim, siempre en estrecha conexión con la sociología de la religión<sup>48</sup>. La adhesión al planteamiento que antecede se basa en nuestra convicción de que, con su sociología de la moral y su sociología del conocimiento, Durkheim procedió a reformular “en términos sociológicos lo que el filósofo alemán presentó en el terreno estrictamente filosófico”<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibíd.*, pág. 456.

<sup>48</sup> Entendemos que esto mismo es propuesto por Alpert (op. cit., pág. 32-3), Lukes (1985: 412-3 y 435) y Robles, 2005: 161-163). Gregorio Robles pone de manifiesto, además, un rasgo del pensamiento durkheimiano que le acerca a Kant y que nosotros hemos destacado ya en el apartado sobre la influencia que Renouvier ejerció sobre Durkheim: se trata de “su acendrado sentido de la distinción de los planos epistemológicos, su preocupación constante por el método sociológico y por la necesidad de mantenerse fiel a dicho método” (*Ibíd.*, págs. 161-162). Además, el autor citado establece un interesante paralelismo entre los pensamientos de Durkheim y Kelsen cuando afirma que “de la misma manera que KELSEN, un positivista de rasgos neokantianos, tuvo siempre especial interés en construir una teoría pura del derecho que fuera plenamente coherente con su método, el normativista, así DURKHEIM se propone en todo momento separar claramente el cometido de la sociología del propio de otras ciencias, en especial de la psicología y de la economía política” (*Ibíd.*, pág. 162).

<sup>49</sup> *Ibíd.* En cuanto a la sociología de la moral, Robles señala como ejemplos, en primer lugar, la reformulación durkheimiana del esquema kantiano de la clasificación de los deberes que presenta en sus *Leçons de sociologie* y, en segundo lugar, la distinción durkheimiana entre *homo noumenon* y el *homo phenomenon*, o la idea de la dualidad del ser humano (*Ibíd.*, págs. 162-163). En lo que respecta a la sociología del conocimiento de Durkheim, Robles apunta que Durkheim explica las *intuiciones a priori* (como el espacio y el tiempo) y las *categorías* kantianas (como el todo y las partes, la causa y el efecto, etc.) como teniendo su origen no en condiciones apriorísticas del conocimiento, sino en las condiciones sociales de la convivencia (*Ibíd.*, pág. 163).

### 2. 3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Hay quien ha subrayado la influencia que ejerció la filosofía de Friedrich Hegel<sup>50</sup> sobre la sociología de Durkheim. Por ejemplo, el norteamericano Peter Knapp propone que la influencia hegeliana que se aprecia en Durkheim proviene de su aceptación de las ideas que comparten cinco grupos de autores y que, a su vez, se deben a Hegel. Son los siguientes: “(1) los filósofos morales neokantianos como Boutroux, Renouvier y Hamelin; (2) las figuras literarias idealistas-positivistas que debaten sobre la religión, como Cousin, Renan, Taine y Smith; (3) los socialistas y, especialmente, los «socialistas de la cátedra» como Schmoller, Wagner y Schäffle; (4) los «folk psicólogos» como Wundt y sus seguidores; y (5) la corriente historicista alemana asociada a Dilthey, Windelband, Rickert, Tönnies y otros”<sup>51</sup>. En opinión del sociólogo norteamericano, puede observarse que “los elementos comunes entre la concepción del espíritu de Hegel y la concepción de la sociedad de Durkheim son considerables”<sup>52</sup>. Según expone, existen, cuando menos, 10 ideas compartidas por los autores y grupos de autores citados que derivan de Hegel, de las que depende la propia síntesis teórica durkheimiana. Resumidamente son las siguientes: (1) Determinados procesos culturales y normativos, objetivos y supraindividuales,

---

<sup>50</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart (Estucardia), capital del Estado federado alemán de Baden-Wurtemberg, en 1770, y murió en Berlín en el año 1831. Desde sus años juveniles, transcurridos como estudiante de teología en Tubinga y después como profesor en Berna y Francfort, se encontró inmerso en el agitado movimiento de ideas de la Alemania de su tiempo. Trasladándose a Jena, cuya universidad se había convertido en el centro de la filosofía idealista con Reinhold, Fichte y Schelling, acentuó y concretó sus inquietudes filosóficas, asumiendo en principio una posición muy cercana a la schellingniana, para desarrollar enseguida un pensamiento propiamente original.

Dicho pensamiento se manifestó en distintos campos, aunque orientado siempre a la construcción de un sistema, que fue la aspiración filosófica más profunda de Hegel. La exigencia de una síntesis teórica, fundada en la idea de la filosofía como racionalidad absoluta y universal que se realiza dialécticamente como forma de la experiencia total, consciencia de lo real en cuanto proceso que se desenvuelve orgánicamente en sus múltiples aspectos, se manifiesta desde muy pronto en los escritos de Hegel. Entre sus obras, cabe destacar, por ofrecer varios motivos de interés para nuestro tema, la *Fenomenología Del Espíritu* (1807), la *Propedéutica Filosófica* (1811) y las *Líneas Fundamentales De La Filosofía Del Derecho O Del Derecho Natural Y Ciencia Del Estado En Su Conjunto* (1821). Esta breve semblanza es un extracto de la contenida en Fassò, 1981, 3: 73-74.

<sup>51</sup> Knapp, 1985: 3. También en: 1986: 596.

<sup>52</sup> Knapp, 1986: 599.



modelan y condicionan el pensamiento y la acción de los hombres; (2) entre estos se incluyen el lenguaje, el Derecho, la moral, la costumbre, el parentesco, la religión, la política, la división del trabajo y la ciencia; (3) los elementos anteriores forman un sistema integrado que se desarrolla históricamente; (4) conforman, además, un sistema funcional, en el sentido de que, en el mismo, nada existe sin razón; (5) los seres humanos son humanos en la medida en que participan de tales procesos; (6) la religión expresa la realidad moral de la sociedad; (7) el fundamento de la libertad es el Derecho impersonal; (8) el Derecho occidental se basa en normas universales y generales; (9) el problema político esencial del mundo moderno es la creación de grupos intermedios entre el Estado y el individuo; y (10) la modernidad conlleva la fragmentación moral de la sociedad<sup>53</sup>.

Pero, al mismo tiempo, el autor señala una serie de ideas fundamentales de Durkheim que lo distancian muy significativamente del filósofo alemán y que nos obligan a relativizar y a no exagerar la influencia que, sobre Durkheim, ejerció el afamado filósofo alemán. En efecto, el sociólogo norteamericano identifica y expone otras 10 ideas de Durkheim, las cuales separan manifiestamente a nuestro autor de Hegel. Son las siguientes: (1) la sociología necesita convertirse en una disciplina académica especializada; (2) uno de sus centrales focos análisis debe ser el uso de datos estadísticos y etnográficos; (3) los distintos ámbitos sociales requieren principios explicativos específicos; (4) la evolución de las sociedades no es lineal sino que se observan diversos desarrollos históricos; (5) los hechos sociales se explican por otros hechos sociales, y no por referencia a la subjetividad humana; (6) la alienación patológica no interrumpe inevitablemente la integración normal de las sociedades; (7) la sucesión hereditaria de la propiedad causa una división coactiva del trabajo que es patológica; (8) la democracia debe reemplazar a la monarquía, que se convierte en un sistema obsoleto; (9) la filosofía como disciplina académica especializada no puede englobar todas las ciencias sociales; y (10) la religión debe estudiarse en cuanto

---

<sup>53</sup> Knapp, 1985: 4-8 y 1986: 596-9.

institución social, abandonando la tarea de encontrar las verdades filosóficas que pueda contener en su interior <sup>54</sup>

### 2. 3. Arthur Schopenhauer

También hay quién ha subrayado la enorme influencia que, sobre Durkheim, ejerció el filósofo alemán Arthur Schopenhauer<sup>55</sup>. Ciertamente, partiendo de una observación de André Lalande en el sentido de que Schopenhauer era el filósofo favorito de Émile Durkheim –hasta el punto, afirma Lalande, de que sus alumnos le apodaron “Schopen”-, en su libro *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*, Stjepan G. Meštrović defiende la tesis de que la noción de voluntad y la filosofía del pesimismo de Schopenhauer explican mucho mejor la sociología de Durkheim que cualquier otra teoría de la acción humana<sup>56</sup>. A lo largo del citado libro, el sociólogo norteamericano explora el universo intelectual que, en su opinión, comparten ambos filósofos, especialmente en lo que se refiere a la oposición entre “voluntad” y “pensamiento”. Tras analizar brevemente la influencia de Schopenhauer sobre autores contemporáneos de Durkheim que, digámoslo así, utiliza como fuentes indirectas de

---

<sup>54</sup> Knapp, 1985: 5 y 8-10.

<sup>55</sup> Arthur Schopenhauer, nacido en Danzing en 1788 y fallecido en Fráncfort del Meno en 1860, es el primero de los pensadores irracionistas del siglo XIX que se encuentra aún profundamente ligado al kantismo. Al optimismo de Hegel –al que Schopenhauer llama charlatán- le sustituye la negación de toda racionalidad del mundo, un pesimismo total. Manifestación, asimismo, de la voluntad ciega que ese ser, la vida humana es voluntad que quiere solamente querer, y quiere incesantemente, sin estas jamás satisfecha y de ahí la fatiga y el dolor, de lo que sólo puede escaparse suprimiendo la voluntad, destruyendo en sí mismo todo impulso, para llegar a perderse en la nada. En cuanto a su obra, nos interesa especialmente *El Mundo Como Voluntad Y Representación* (1819), libro en el que dedica unas breves páginas al Derecho y a la justicia, concibiendo al primero como una especie de negación. Tras haberse ocupado de lo injusto, que es la irrupción en los confines de las demás afirmaciones de voluntad, Schopenhauer escribe, en efecto, que el concepto de lo injusto es original y positivo, mientras que el antitético del Derecho es derivado y negativo. Así, Schopenhauer expresa en términos paradójicos la concepción según la cual la moral hace referencia a los motivos internos de la acción, y el Derecho a la acción en sus manifestaciones exteriores, concepción que había sido formulada en toda su precisión por Kant. Esta breve semblanza es un extracto de la contenida en Fassò, 1981, 3:121-123.

<sup>56</sup> Vid.: Meštrović, 1988.

demostración<sup>57</sup>, el autor utiliza este nuevo marco de interpretación del pensamiento Durkheimiano para reformular una serie de problemas que Durkheim analizó en su obra, y que tienen que ver con el dualismo de la naturaleza humana, la percepción, el inconsciente y la unidad del conocimiento en referencia al debate sujeto/objeto. Además, según Meštrović, la influencia del filósofo alemán habría tocado o afectado, no sólo a Durkheim, sino, además, a muchos de sus colaboradores, quienes “usan el vocabulario de Schopenhauer”<sup>58</sup>. Más recientemente, la tesis de la influencia de Schopenhauer sobre Durkheim ha sido replanteada por el sociólogo alemán Hans Joas, quién afirma que “Schopenhauer y no Hobbes [...] debe ser considerado no sólo como fuente de ciertas asunciones específicas, por ejemplo en el análisis del suicidio, sobre los riesgos de la anarquía de la vida instintiva del individuo, sino también de los presupuestos del racionalismo de Durkheim, el cual desde sus comienzos no fue nunca un racionalismo simple”<sup>59</sup>.

En vista de tales interpretaciones –interesantes, sin duda- del pensamiento durkheimiano en relación a la influencia que ejerció Schopenhauer sobre nuestro autor, consideramos, siguiendo en ello a Marcel Fournier, que, aunque “con tiempo uno puede multiplicar las comparaciones entre Durkheim y Schopenhauer, no hay que exagerar la influencia que el filósofo alemán, sea con la noción de voluntad o su filosofía del pesimismo (y del sufrimiento), pudo ejercer sobre Durkheim”<sup>60</sup>. De hecho, aunque Meštrović haya podido llegar a afirmar que “Durkheim nunca critica a Schopenhauer, ni directamente ni por implicación”<sup>61</sup>, lo cierto es que nuestro autor critica muy duramente al filósofo alemán y, precisamente, en el artículo de 1887 sobre “La science positive de la morale en Allemagne” que ya hemos citado, en el que afirma que “el error de los universalistas, como Hegel y Schopenhauer, consiste en

---

<sup>57</sup> Meštrović se refiere a pensadores tan diversos como Ribot, Nietzsche, James, Levy-Bruhl o, incluso, Henri Bergson (Ibíd. págs. 32-3).

<sup>58</sup> Ibíd., pág. 35.

<sup>59</sup> Joas, 1996: 52.

<sup>60</sup> Fournier, 2007: 64.

<sup>61</sup> Meštrović, op. cit., pág. 30.

que han convertido la personalidad en una simple apariencia, por lo que no le pueden reconocer ningún valor moral<sup>62</sup>.

### 3. Durkheim en Alemania: la influencia sociológica

#### 3. 1. «*Nous avons beaucoup à apprendre de l'Allemagne*»<sup>63</sup>

En este apartado de nuestro estudio sobre la influencia que el pensamiento alemán ejerció sobre Emile Durkheim es obligado el análisis del impacto que, sobre nuestro autor, tuvo el contacto con el trabajo de una serie de autores<sup>64</sup> que conoce durante el viaje de estudios a varias universidades de Alemania durante el curso académico 1885/1886<sup>65</sup>. Además, como se ha señalado *supra*, el análisis anterior, junto con las conclusiones que podemos extraer de la lectura del texto que recoge las lecciones que Durkheim imparte en el Liceo de Sens durante el curso académico 1883-1884 (1884a)<sup>66</sup>, nos sirven como punto de partida para analizar la idea de que nuestro autor desarrolla su perspectiva sociológica –su realismo social– tras su estancia en Alemania y tras el conocimiento de los trabajos de los autores alemanes que veremos a continuación.

---

<sup>62</sup> Durkheim, 1975b, I: 316.

<sup>63</sup> Significativa conclusión en relación al profesorado alemán de filosofía escrita por Durkheim en 1887 tras su estancia en Alemania, e incluida en su artículo sobre el sistema universitario alemán (Durkheim, 1975, III: 483).

<sup>64</sup> Los que conforman la nueva “escuela de moralistas” a la que se refiere, tanto en el ensayo sobre “Cienc. Posit. Mor. Alem.” (Durkheim, 1975, I: 267-8), como en el otro sobre “La Filosofía en las Universidades Alemanas” (Durkheim, 1975, III: 464).

<sup>65</sup> Nos parece importante destacar que durante el curso escolar 1885-1886, el inmediatamente anterior a su visita a Alemania, Durkheim obtiene una licencia por enfermedad y se instala en París con el objetivo de emprender la redacción de su tesis doctoral. Es durante este periodo parisino que Durkheim “encuentra en los datos estadísticos, y después en los trabajos de los antropólogos, no de Spencer, sino de Tylor y Morgan, el alimento científico que necesitaba el método que se derivaba de las aplicaciones que hacía”. Es también el periodo que trae a Durkheim “el descubrimiento de la psicofisiología” (Fournier, 2007: 91 y 94). Estos “descubrimientos”, sin duda, como la misma estancia en Alemania, constituirán hitos fundamentales en el proceso de construcción de la futura perspectiva sociológica durkheimiana.

<sup>66</sup> En: Durkheim, 2002n.

Esta visita a la que nos referimos, y que se desarrolló básicamente en las universidades alemanas de Berlín, Leipzig y Maburgo, fue posible gracias a que el joven Durkheim obtuvo la beca de estudios que el Ministerio de Educación francés concedía a jóvenes docentes<sup>67</sup>. Puede afirmarse, así, que el viaje que Durkheim emprende, además de simbolizar “una apertura a Alemania del pensamiento sociológico francés, tiene también una significación institucional que hay que entender en el contexto de la coyuntura histórica nacional e internacional”<sup>68</sup>. Y, tal y como señala Fournier, “a finales del siglo XIX, en un momento en que la reforma del sistema universitario francés parece inexcusable<sup>69</sup>, Alemania es, en razón de la superioridad -o de la imagen que en tal sentido se ha formado- de su sistema de enseñanza e investigación, un destino privilegiado”<sup>70</sup>. De hecho, muchos jóvenes becarios «agregés»<sup>71</sup>, entre los que destacan Charles Seignobos<sup>72</sup>, Maxime Collignon<sup>73</sup>,

---

<sup>67</sup> Debido a que, desde mediados del siglo XIX, los intelectuales franceses miran con admiración los modelos alemanes de enseñanza científica, la reforma de la Universidad francesa, que no se consumará hasta 1884, aparece con fuerza en los debates políticos de la época. Y es, precisamente en este contexto de reforma de la Universidad francesa que hemos de ubicar la propia creación y diseño de las becas creadas por Victor Duruy y que estaban destinadas a jóvenes *agregés* que deciden emprender su carrera en el ámbito de la enseñanza y la investigación. De hecho, como señala Fournier, para estos jóvenes docentes “la estancia en el extranjero es un rito de paso obligado o, mejor, un «rito de institución» (Fournier, 2007: 90). Sobre la nueva universidad francesa y Alemania ver también: Digeon, 1959: 364-383.

<sup>68</sup> Assoun, 1976: 962.

<sup>69</sup> Como señala Jones, refiriéndose al contexto institucional de los estudios científicos en la Francia y la Alemania de la época, el elitista y centralizado sistema universitario napoleónico se muestra incapaz de responder a las necesidades científicas de la segunda mitad del siglo XIX por razones como “la complejidad creciente de la investigación científica, la necesidad de una enseñanza más formal y más especializada, el desarrollo de la profesionalización científica y de la división del trabajo intelectual, la ausencia de control por parte de las disciplinas de los nombramientos para plazas vacantes, la concepción idealizada del profesor, un *savant* bien educado con conocimientos enciclopédicos, etc.”. Además, el autor norteamericano añade que “la guerra franco-alemana [de 1870] no había hecho más que exacerbar la inquietud, de modo que los intelectuales franceses atribuían el éxito militar de los alemanes al sentimiento de colectividad que habían conseguido gracias a la superioridad de su sistema de enseñanza” (Jones, 1993b: 13-4).

<sup>70</sup> *Ibíd.* El autor apunta a la causa, que no es otra que “el modelo universitario alemán aparece como la única alternativa posible frente al esclerosado sistema napoleónico” (*Ibíd.*). Por todo lo anterior, el ministro de *l’Instruction* decide enviar al país vecino a los *agregés* más prometedores con el objetivo de que, como escribe Charles Andler, “estudien el país y continúen allí su trabajo científico” (Andler, 1932: 30). Hay quien, incluso, ha afirmado que estos jóvenes *agregés* a quienes hacemos referencia actuaban como “informadores” de las autoridades francesas (Robles, 2005: 21).

<sup>71</sup> Solamente el la Facultad de Letras de París, 29 de los 164 profesores nombrados entre 1879 y 1939 (es decir, el 17,6%) viajaron allende el Rin (Fournier, 2007: 90, n. 7).

Gabriel Séailles<sup>74</sup>, Camille Jullian<sup>75</sup> y Georges Blondel<sup>76</sup>, han completado su estancia en Alemania antes que el joven Durkheim<sup>77</sup>.

Es hartamente conocido el hecho de que Durkheim toma la decisión de partir a Alemania tras un encuentro con el entonces Director de Enseñanza Superior del Ministerio de Educación Pública francés, Louis Liard<sup>78</sup> que, como conocía las primeras publicaciones del joven Émile Durkheim, deseaba enviar allende el Rin al joven

---

<sup>72</sup> Tras completar brillantemente sus estudios en la *École Normale Supérieure*, Charles Seignobos (1854-1942), fue el primero en las pruebas para obtener la *agrégation* de historia. Parte entonces a Alemania, donde permanecerá dos años completando sus estudios. Ha sido considerado, junto con Charles-Victor Langlois, como uno de los líderes de la Escuela Metódica de Historia.

<sup>73</sup> Maxime Collignon (1849-1917) arqueólogo e historiador del arte especialista en arte helénico, obtuvo la *agrégation* en letras (1872) tras completar sus estudios en la *École Normale Supérieure*. Tuvo una relación muy estrecha con Alemania, ya que, a comienzos de la década de 1880, siendo profesor universitario, aceptó una invitación del Gobierno alemán con el objeto de examinar el modelo alemán de pedagogía arqueológica, disciplina que, por aquel tiempo, ya existía en Alemania. El resultado fue un trabajo titulado "L'Enseignement de l'archéologie classique et les Collections de moulages dans les universités allemandes" (1882).

<sup>74</sup> Gabriel Jean Raymond Séailles (1852-1922) especialista en historia de la filosofía, tras completar sus estudios en la *École Normale Supérieure*, obtuvo la *agrégation* en filosofía en 1876. Tras enseñar filosofía en varios liceos de Francia, obtiene una beca gracias a la que completa una estancia de estudios en Leipzig.

<sup>75</sup> Tras completar sus estudios en la *École Normale Supérieure*, el famoso historiador y filólogo Camille Jullian (1859-1933), conseguirá la primera posición en el concurso de *agrégation* de historia de 1880, después de lo cual partirá a estudiar a la Universidad Humboldt de Berlín.

<sup>76</sup> El jurista, historiador y germanista Georges Blondel (1856-1948) fue alumno de la *École Pratique des Hautes Études* y de las Facultades de Derecho y de la Facultad de *Lettres* de París. Completó su doctorado en Derecho en 1881, tras lo cual obtuvo la *agrégation* en historia (1883) y un doctorado en Letras (1892). En 1883, tras la obtención de la *agrégation*, viajó a Alemania para completar sus estudios.

<sup>77</sup> Pueden consultarse más detalles relativos a la visita a Alemania en: Alpert, 1945: 44-50; Lukes, 1985: 86-95; Jones, 1993b: 11-39; Fournier, 2007: 89-102, y Robles, 2005: 21-5.

<sup>78</sup> Antiguo alumno de la *École Normale Supérieure* y *agrégé* de filosofía, discípulo de Cournot y Renouvier, como reza la noticia necrológica publicada en la *Revue Philosophique*, "antes de haberse dedicado en cuerpo y alma a su conocida tarea de organizador de las universidades francesas y de gran administrador, Louis Liard había sobresalido entre los filósofos de su tiempo" con sus "originales trabajos" entre los que pueden destacarse el *Descartes* (1882), los trabajos sobre los *Lógicos Ingleses Contemporáneos* (1878) y sobre la *Ciencia Positiva y la Metafísica* (1879). En efecto, aunque comenzó como profesor de filosofía en el liceo de Poitiers y como profesor de filosofía en la facultad *des lettres* de Burdeos (1874-1880), inicia después una brillante carrera en la administración y gestión universitarias, primero como rector de la academia de Caén (1880-1884), y después es como director de enseñanza superior del ministerio de educación francés ("Nécrologie. Louis Liard", *Revue philosophique*, vol. LXXXIV, octubre 1917, pág. 471). La tarea que Jules Ferry, entonces ministro de educación, encomienda a Liard es, "nada más y nada menos que, por una parte, la de reformar toda la educación superior, y, por otra, insuflar un nuevo espíritu a la Sorbona"; y "su modelo es Alemania, incluso a nivel arquitectónico" (Fournier, 2007: 89-90). Sobre la reforma de la universidad y la participación de Liard y Durkheim, vid.: Greenberg, 1981.

filósofo interesado en la ciencia social<sup>79</sup>. De hecho, como señala Harry Alpert, uno de los primeros biógrafos de Durkheim, “Liard era un fervoroso creyente en la necesidad de un estudio científico de la vida social” que pensaba que sólo “«los métodos universales de la ciencia» podían ofrecer las bases para la reconstrucción moral de la IIIª República”<sup>80</sup>.

No cabe duda de que, como a muchos de sus colegas, a Durkheim le fascinaba el modelo universitario alemán y, que cuando parte, lo hace lleno de entusiasmo<sup>81</sup>. Su programa comprende visitar varias universidades (las de Leipzig, Berlin, y Marburgo, como hemos apuntado *supra*) donde consulta diversas bibliotecas en las que busca bibliografía que le pueda interesar<sup>82</sup>. A su vuelta a Francia ven la luz dos extensos ensayos, uno sobre “La Filosofía en las Universidades Alemanas” (1887a) publicado en la *Revue internationale de l’enseignement*, y el segundo, ya citado, “Cienc. Posit. Mor. Alem.” (1887c), publicado en la *Revue philosophique*<sup>83</sup>.

Para terminar este apartado introductorio de la cuestión del influjo del pensamiento alemán sobre nuestro autor, nos parece necesario subrayar que, aunque inmediatamente después de su visita a Alemania parece fuera de dudas que Durkheim se adhiere a muchos de los presupuestos teóricos y metodológicos de los autores alemanes cuya obra comenta en sus escritos, posteriormente le resta importancia hasta el punto de que, en un momento determinado, reniega de ella. Es

---

<sup>79</sup> Lenoir, 1930: 294. Ver también: Alpert, 1945: 45; Lukes, 1985: 95, n. 35, Jones, 1993b: 16, y Fournier, 2007: 89-90.

<sup>80</sup> Alpert, op. cit., pág. 44-45.

<sup>81</sup> Durkheim confirma este extremo años más tarde cuando, en su respuesta a la encuesta sobre la influencia alemana lanzada por la revista *Mercure de France* en 1902. Nuestro autor lo expresa como sigue: “cuando yo comenzaba, hace dieciocho o veinte años, en el trabajo que emprendí, esperaba que Alemania me iluminara” (Durkheim, 1975b, I: 400).

<sup>82</sup> Su programa incluye la consulta de los catálogos de varias bibliotecas, donde busca lecturas de autores como, “Schäffle y Wunt evidentemente, pero también los teóricos de la «psicología de los pueblos» (*Völkerpsychologie*) y el «socialismo de cátedra» (*Katheder socialismus*)”. Añade que lee a Marx, así como a Schmoller y Wagner, aunque “durante el tiempo que permanece en Berlín, no intenta asistir a sus clases, ni entablar relaciones personales con ellos

<sup>83</sup> Gregorio Robles se refiere a estos artículos de Durkheim como el “importante legado, que resulta decisivo para comprender la impronta del pensamiento alemán en su obra” (Robles, 2005: 22).

por ello que nos proponemos mostrar lo que, en realidad, Durkheim debe al pensamiento de los autores alemanes, es decir, si la génesis del pensamiento sociológico durkheimiano se vio afectada por el descubrimiento del trabajo de aquellos. Ofrecemos, a continuación la exposición de nuestro análisis sobre el impacto que, sobre Durkheim, tuvo el contacto con el trabajo de los autores que conoce durante el viaje de estudios a las universidades alemanas durante el curso académico 1885/1886.

### 3. 2. Los moralistas alemanes y la nueva “Ciencia Positiva de la Moral”

Para comenzar, cabe señalar que en este apartado de nuestro trabajo pretendemos atender muy especialmente a lo manifestado por el propio pensador francés en los diversos escritos que publica antes e inmediatamente después de su visita a Alemania y, sólo de forma secundaria, a las opiniones de los comentaristas del pensamiento y la obra de nuestro autor.

En lo que respecta a sus primeros escritos, publicados antes de emprender su viaje por tierras germanas, cabe destacar que son muestra de su enorme interés por los trabajos e ideas de un grupo de autores alemanes –economistas, sociólogos, juristas y moralistas, en base a la propia clasificación durkheimiana- que trabajan todos ellos en el ámbito de estudios de la moral. Ciertamente, basta un vistazo a la lista de publicaciones de nuestro autor anteriores a 1887<sup>84</sup> para constatar que estaba profundamente interesado en los avances de la ciencia social alemana de la época. Constituyen manifestaciones tempranas de tal interés las recensiones de los trabajos de A. Schäffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers* (1885a<sup>85</sup>) y *Die Quintessenz des Sozialismus* (1886a<sup>86</sup>), y del de L. Gumplowicz, *Grundriss der Soziologie* (1885c<sup>87</sup>).

---

<sup>84</sup> Posteriores al viaje a Alemania son las recensiones de los trabajos de de W. Lutoslawski, *Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristóteles und Machiavelli* (1889a) y de F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1889b).

<sup>85</sup> En: 1975, I: 355-357.

<sup>86</sup> En: 1970:184-214.



Si atendemos al primero de los escritos del joven Durkheim, la recensión del libro *Bau und Leben des sozialen Körpers – Organización y Vida del Cuerpo Social-* de Schäffle, no cabe dudar de que nuestro autor manifiesta muy tempranamente su interés por la ciencia social alemana. En el mismo, tras exponer las principales ideas de Schäffle, Durkheim señala que “existen pocas lecturas tan altamente instructivas para un francés”<sup>88</sup> y pone de manifiesto, en párrafo muy significativo que reproducimos a continuación, lo que los pensadores franceses, habituados a las *ideas claras y distintas* del racionalismo cartesiano podrían recoger de las inducciones sociológicas<sup>89</sup> que descansan sobre la observación empírica:

*“Es practicando tales estudios pacientes y laboriosos que fortaleceremos nuestro pensamiento que es demasiado estrecho, pobre y amante de la simplicidad. Es aprendiendo a mirar de frente la infinita complejidad de los hechos que nos desharemos de los marcos demasiado estrechos en los que encerramos las cosas. Seguramente no es exagerado afirmar que el futuro de la sociología francesa depende de ello”<sup>90</sup>.*

Posteriormente, en su recensión del libro de L. Gumplowicz, *Grundriss der Soziologie – Fundamentos de sociología* – Durkheim alaba al autor por constituir su trabajo “una prueba más de los perseverantes esfuerzos que se han hecho en Alemania por estimular la investigación sociológica en todas direcciones”<sup>91</sup> y lamenta que “este movimiento tan interesante sea tan poco conocido y tan poco seguido en

---

<sup>87</sup> En 1975, I: 344-54.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, pág. 372

<sup>89</sup> Como señala Jones, la actitud de Durkheim es la típica de los filósofos de su tiempo que “habían leído a Comte y conocían la «sociología», pero asociándola a su «religión de la humanidad» y a las actividades de sus últimos discípulos” (Jones, 1993b: 15, n.5).

<sup>90</sup> Durkheim, 1975, I: 372-3. Al comienzo del escrito Durkheim subraya una de las características de la sociología del autor alemán, que califica como «realismo», y que posteriormente se convertirá en uno de los pilares de su propio pensamiento sociológico. En efecto, nuestro autor señala que Schäffle es “netamente realista” ya que, en su opinión, “la sociedad no es una simple colección de individuos, sino un ser que precede a aquellos de los que se compone hoy y que les sobrevivirá; que actúa sobre ellos más de lo que ellos actúan sobre él; que tiene su vida, su conciencia, sus intereses y su destino” (*Ibíd.*, pág. 355).

<sup>91</sup> *Ibíd.*, pág. 344.

nuestro país”<sup>92</sup>, para concluir que “la sociología, francesa en origen, se vuelve cada vez más una ciencia alemana”<sup>93</sup>. Un año más tarde, en 1886, en una reseña de cuatro libros de autores diversos, entre otros de *Die Quintessenz des Sozialismus* de Schäffle, tras denunciar que las interpretaciones que los autores franceses hacen de la obra del pensador alemán son inexactas, Durkheim alaba el realismo del autor<sup>94</sup> y manifiesta que la sociología “ha suscitado trabajos remarcables tanto en Francia como en el extranjero, pero sobre todo en el extranjero”<sup>95</sup>.

En lo que se refiere al periodo inmediatamente posterior a su visita a Alemania y antes de la redacción definitiva de su tesis doctoral, como se ha señalado *supra*, Durkheim publica dos extensos ensayos uno sobre “La Filosofía en las Universidades Alemanas” (1887a<sup>96</sup>) publicado en la *Revue internationale de l’enseignement*, y un segundo, ya citado, sobre “Cienc. Posit. Mor. Alem.” (1887c<sup>97</sup>), publicado en la *Revue philosophique*<sup>98</sup>. Ambos trabajos dan fe de hasta qué punto le interesaban a Durkheim las ideas y las instituciones alemanas en esta etapa temprana de su carrera. Sin lugar a dudas, el primero de ellos es menos interesante y original que el segundo, por lo que, tras unas breves consideraciones en torno a él, en nuestro análisis nos centraremos en el segundo. Lo anterior se justifica porque consideramos que este último constituye “el escrito más importante de Durkheim para conocer el influjo del pensamiento alemán en su obra”<sup>99</sup>.

---

<sup>92</sup> *Ibíd.*

<sup>93</sup> *Ibíd.* Durkheim señala uno de los principios del pensamiento de Gumplovicz, que posteriormente adoptará él mismo, y que consiste en que “la sociología no es ni un capítulo de la psicología [...] ni depende de la biología [...]”, sino que “es una ciencia independiente y sui generis” (*Ibíd.*, pág. 346).

<sup>94</sup> Durkheim, 1970: 210.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, pág. 214. Nuestro autor afirma, además, que la sociología aparece en “los trabajos de Comte, Schäffle, Spencer, Llienfeld, Le Bon, Gumpłowicz, Siciliani, etc.” (*Ibíd.*).

<sup>96</sup> En: Durkheim, 1975, III: 437-86.

<sup>97</sup> En: 1975, III: 267-343.

<sup>98</sup> Gregorio Robles se refiere a estos artículos de Durkheim como el “importante legado, que resulta decisivo para comprender la impronta del pensamiento alemán en su obra” (Robles, 2005: 22).

<sup>99</sup> Robles, 2005: 27.

Como apunta sintéticamente –y acertadamente- el sociólogo norteamericano Robert Alun Jones, el ensayo sobre la enseñanza de la filosofía en las universidades alemanas de Durkheim muestra claramente lo que nuestro autor envidiaba de los alemanes: “la descentralización administrativa y la autonomía intelectual de su enseñanza superior (no obstante, con ciertas reservas); la flexibilidad de su sistema de *privatdozenten* (siendo consciente que no podía ser transplantado en el contexto francés); el nivel de los conocimientos filosóficos exigido a los profesores de enseñanza secundaria, y, su inclinación natural a la «vida corporativa» (contrastando con el francés que tiene un importante sentido de su propia personalidad) que él [Durkheim] ensalzará a lo largo del prefacio de la segunda edición de *La división del trabajo social*”<sup>100</sup>.

En lo que respecta a la enseñanza de la moral, en este ensayo Durkheim le reserva una consideración especial. Señala que, a diferencia de lo que sucede en Francia, donde “nos pasamos el tiempo razonando sobre el bien y lo útil, discutiendo sobre las bases de la ética, y los moralistas se esmeran, uno detrás del otro, a sentar los fundamentos de un edificio que nunca terminan”, en cambio, “los alemanes ven en la moral una disciplina social que debe ser, ante todo, objeto de una enseñanza práctica y que es preciso inculcar al niño desde una edad temprana”<sup>101</sup>. Los franceses, en otras palabras, siempre están ocupados con cuestiones de (o sobre) principios, mientras descuidan las aplicaciones prácticas y los problemas y cuestiones concretas. Además, mientras que en Francia la moral sigue siendo una ciencia autónoma, nuestro autor afirma que en Alemania se está constituyendo una verdadera ciencia de la moral en contacto “con ciencias vecinas como la economía política, el derecho, la historia”<sup>102</sup>. No cabe duda, por tanto, que Durkheim considera que en Alemania se produce una

---

<sup>100</sup> Jones, 1993b: 17.

<sup>101</sup> Durkheim, 1975, III: 460-1.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, pág. 463. En lo que respecta a los efectos de la transformación que se está operando en el ámbito de los estudios sobre la moral, en su ensayo sobre “Cienc. Posit. Mor. Alem.” Durkheim señala que “la moral en Alemania [...] deja de gravitar alrededor de la metafísica y de la filosofía general, en la medida que es atraída a la esfera de acción de las ciencias sociales; es gracias a estas últimas que se emancipará” (Durkheim, 1975, I: 286).

verdadera transformación de los estudios sobre la moral<sup>103</sup> gracias al trabajo de los socialistas de cátedra y obras como las de Albert Schäffle, de Alexander von Oettingen y, sobre todo, Wilhelm Wunt<sup>104</sup>. En un párrafo muy significativo que se refiere a la nueva orientación en el estudio del Derecho como fenómeno moral y que implica una crítica feroz de la filosofía del Derecho Natural<sup>105</sup>, Durkheim expone, por contraste, en qué radica la verdadera novedad de la orientación de aquellos autores. Lo reproducimos, a continuación:

*“Para la escuela antigua no existen más que un derecho y una moral válidos para todos los hombres de todos los tiempos y todos los países; las prescripciones morales tienen como fundamento la naturaleza del hombre en general y pueden deducirse lógicamente de ella. Así, las expresiones Naturrecht y Rechtsphilosophie fueron consideradas sinónimas. [...] Los nuevos moralistas, igual que los nuevos economistas, destacan que este hombre general, idéntico siempre y en todas partes, es una pura abstracción y en realidad no ha existido jamás. El hombre real y concreto cambia con el medio físico y social que le rodea y, naturalmente, la moral cambia con los hombres. [...] Uno se da cuenta de inmediato de la superioridad, no solamente teórica sino práctica, de esta concepción. La moral no aparece como algo abstracto, inerte y muerto que contempla la razón impersonal; es un factor de la vida colectiva”<sup>106</sup>.*

---

<sup>103</sup> Es preciso señalar aquí que, en opinión de Durkheim, considera que la filosofía del Derecho es, junto a la nueva ciencia de la moral, una de las ramas de la ética (Ibíd. pág. 460).

<sup>104</sup> Ibíd., págs. 463-4.

<sup>105</sup> Siguiendo a C. S. Nino, llamaremos iusnaturalista a toda doctrina que defienda, al mismo tiempo, las dos tesis que formulamos a continuación: a) la primera, filosófico-moral, a tenor de la cual “hay principios morales y de justicia universalmente válidos y asequibles a la razón humana”; y b) la segunda, “una tesis acerca de la definición del concepto de Derecho, según la cual un sistema normativo o una norma no pueden ser calificados de «jurídicos» si contradicen aquellos principios morales o de justicia”. Por lo tanto, si alguien rechaza alguna de estas tesis, aún cuando acepte la otra, no será generalmente aceptado como iusnaturalista (Nino, 1983:27-8).

<sup>106</sup> Durkheim, op. cit., pág. 464.

El párrafo anterior pone de manifiesto que, en opinión de Durkheim, la gran aportación de los economistas alemanes –y, también, claro, de los juristas y moralistas a que hacemos referencia *infra*- es la crítica a la doctrina del Derecho natural que les conduce a adoptar posturas relativistas en sus análisis. Además, el hecho de concebir la moral como un factor de la vida colectiva trae consigo un cambio significativo en la manera de entender la relación del individuo con la sociedad. Nuestro autor señala que, “para la moral antigua el individuo es un todo autónomo que se pertenece a sí mismo por entero en virtud de su libertad absoluta”, la sociedad no es más que una “organización de todas las voluntades independientes y la moral no tiene otro objetivo que el perfeccionamiento del individuo”. Y añade que “la nueva escuela sustituye esta concepción mecánica de la sociedad por una concepción orgánica”<sup>107</sup>.

En lo que respecta al segundo ensayo que Durkheim publicó tras su vuelta de Alemania, el ensayo sobre “La ciencia positiva de la moral en Alemania, nuestro autor abunda en las ideas que se contienen en el primero de los ensayos que hemos analizado *supra*. Nada más comenzar explica que, a diferencia de lo que ocurre en Alemania, en Francia no se conocen, en su época, más que dos tipos de filosofía moral que, además, parten de presupuestos erróneos: por una parte, la de los espiritualistas y kantianos, y por la otra, la de los utilitaristas<sup>108</sup>. Y destaca la novedad que supone la constitución en Alemania de “una escuela de moralistas que se ha propuesto construir la ética como una ciencia especial, que tiene su método y sus principios”<sup>109</sup>. En opinión de Durkheim, pues, en Alemania se está produciendo un cambio de dirección de los estudios sobre la moral, gracias a que un grupo heterogéneo de autores han hallado el camino correcto o, en sus propias palabras, “la orientación que conviene dar a la moral, si se la quiere elevar al rango de ciencia”<sup>110</sup>. Más adelante, Durkheim

---

<sup>107</sup> *Ibíd.*, pág. 465. Llama la atención que, ya en este ensayo de 1887, Durkheim emplea las expresiones “mecánica” y “orgánica”, las mismas que empleará en su tesis doctoral al definir los dos tipos de solidaridad, para designar dos tipos distintos de relación entre individuo y sociedad.

<sup>108</sup> Durkheim, 1975, I: 267.

<sup>109</sup> *Ibíd.*

<sup>110</sup> *Ibíd.*, pág. 267. En una nota a pie de página Durkheim explica que, además de la escuela de nuevos moralistas, coexisten en Alemania la moral kantiana y la de los utilitaristas (*Ibíd.*, n. 2).

tacha de “estrechas y artificiales” a todas las doctrinas morales que, hasta la fecha, han dividido a los pensadores morales y señala que la novedad de la escuela alemana a la que se refiere, radica en que constituye “una protesta contra el empleo de la deducción en las ciencias morales y un esfuerzo para introducir en las mismas un método verdaderamente inductivo”<sup>111</sup>. En otras palabras, en opinión de Durkheim, el mérito principal de estos pensadores alemanes radica fundamentalmente en que, además de haber aplicado un método empírico, integran de forma definitiva el estudio de las costumbres («*des moeurs*»), de la conducta y prácticas de los individuos, en el ámbito del análisis de la moral. Este aspecto del pensamiento alemán, sin duda, fascina a Durkheim, quien años más tarde propone que desde un punto de vista científico, lo que interesa no es el análisis de una concepción determinada del ideal moral, sino el análisis de “el conjunto de reglas que determinan efectivamente la conducta”, es decir, *los hechos morales*<sup>112</sup>. La primera tarea del estudioso de la moral es, por tanto, definir los hechos morales independientemente de las representaciones que él mismo pudiera hacerse de ellos. Y la característica fundamental de los hechos morales, su signo distintivo, es la sanción cuya aplicación es índice de la existencia de una regla moral que ha sido violada. Por lo demás, el hecho moral puede adoptar dos formas que, en opinión de nuestro autor, son indisociables: la de los *moeurs* (o costumbres) y la de la *morale* (o normas de conducta)<sup>113</sup>. Durkheim abundará en esta diferenciación en su último escrito, la introducción de su obra inacabada, *La Morale* (1920), donde explica que el término *moeurs* significa, en su pensamiento, la moral que es efectivamente practicada en un momento histórico, mientras que el término *morale*

---

<sup>111</sup> *Ibíd.*, pág. 335.

<sup>112</sup> En lo que se refiere al análisis de la moral, el esquema conceptual durkheimiano se explicita inicialmente en el artículo titulado “*Determination du Fait Moral*” (1906d) y, posteriormente, será revisado y ampliado a lo largo de su curso sobre *Educ. Mor.* (1925).

<sup>113</sup> En aplicación del principio metodológico en virtud del cual “cuando el sociólogo se propone explorar un orden cualquiera de hechos sociales, debe esforzarse por considerarlos desde un ángulo en que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales (Durkheim, 2002c: 36; trad.: 1988: 100). En lo que se refiere a la aplicación de la citada regla metodológica en el ámbito de estudios de la moral, vid.: Durkheim, 2002i: 7-8 2000: 64-65.

hace referencia a la moral propiamente dicha, “a los preceptos morales, en toda su pureza e impersonalidad”<sup>114</sup>.

Esta nueva escuela de moralistas<sup>115</sup>, siguiendo a Durkheim, la conforman un grupo heterogéneo de autores que, en la mayoría de los casos, lejos de poder ser considerados verdaderos filósofos morales (o filósofos morales al uso), sólo pueden considerarse “moralistas por accidente”<sup>116</sup>, y entre ellos, nuestro autor distingue a los economistas y «sociologistas», los juristas, los «moralistas», y, en fin, a A. H. Post. Exponemos el análisis durkheimiano de la obra de estos autores alemanes en el siguiente capítulo.

---

<sup>114</sup> Durkheim, 1975, III: 330.

<sup>115</sup> Durkheim también hace referencia a este grupo de pensadores en su ensayo sobre “la Filosofía en las universidades alemanas” (Durkheim, 1975, III: 464).

<sup>116</sup> Durkheim, 1975, I: 297.

## CAPÍTULO IV. ORÍGENES DEL PENSAMIENTO DURKHEIMIANO: LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO ALEMÁN (II Y FINAL).

### 1. La nueva escuela de moralistas

#### 1. 1. Economistas y sociologistas.

En su exposición de las características de la nueva ciencia positiva de la moral desarrollada por los autores que conoce durante su estancia en Alemania, Durkheim parte de la base de que el nuevo modo de estudiar la moral o, como él lo expresa, las “nuevas ideas [sobre cómo estudiar la moral] no han sido alumbradas por los moralistas propiamente hablando, sino por los juristas y, sobre todo, por los economistas”; de hecho, afirma con rotundidad, “todo el movimiento ha partido de la economía política”<sup>1</sup>, gracias al trabajo de los denominados «socialistas de cátedra» (*Kathedersozialisten*). Entre los socialistas de cátedra, según Durkheim, es preciso destacar la obra de **Adolph Heinrich Gottheil Wagner**<sup>2</sup> y de **Gustav von Schmoller**<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> 1975, I: 268. Es interesante cómo R. A. Jones recuerda que la economía política, a su vez, surgió del romanticismo alemán, siendo Adam Heinrich Müller –a quién Durkheim no menciona– su figura más destacada. Este economista, junto a Friedrich von Gentz, Kart Ludwig von Haller, Johann Joseph von Görres y Franz von Baader, forman parte de la escuela vienesa de los «economistas políticos románticos». Todos ellos estaban profundamente influenciados por Fichte y se oponían a la “fría racionalidad, al individualismo y a la preponderancia de los valores materiales característicos de la economía política del siglo XVIII”, a la vez que aspiraban a construir “una economía política basada en una concepción orgánica de la sociedad”, siempre con el objetivo de “encontrar el «espíritu alemán»” (Jones, 1993: 17-8).

<sup>2</sup> Adolf Heinrich Gotthilf Wagner nació en Erlangen en 1835 y murió en Berlín en 1917. Estudió en Gotinga y Heidelberg y enseñó economía en las universidades de Viena, Dorpat (1864) y Friburgo (1868), y ciencias políticas en la de Berlín (1870-1916). Miembro del Congreso Prusiano (1882-85) y de la Cámara de Senadores (1910), fundó y presidió la *Verein für Sozialpolitik*, destinada a fomentar el desarrollo de la economía nacional; a los miembros de esta asociación se les denominó socialistas de cátedra, aunque no al propio fundador, tenido por paladín del socialismo de estado. Fue, con Schmoller, uno de los economistas más conocidos de su tiempo, y escribió obras muy notables, como *Gruundlegung der politischen Ökonomie* (Fundamentos de economía política, 1876), *Finanzwissenschaft* (Ciencia de las finanzas, 1877-1901) y *Theoretische Socialökonomie* (Economía social teórica, 1907-09).

<sup>3</sup> Gustav von Schmoller nació en Heilbronn en 1838 y falleció en Bad Harzburg en 1917. Representante de la escuela historicista, adoptó el método histórico-descriptivo y empírico en el análisis de las políticas económicas. Ocupó una importante cátedra en la Universidad de Berlín, desde la cual ejerció una notable influencia sobre el mundo académico alemán en los últimos años del siglo XIX. Furibundo enemigo de



Puede afirmarse que lo que Durkheim valora de la obra de estos economistas consiste en que conciben la economía como un fenómeno social observable que aparece conectado a los elementos normativos de la sociedad, es decir, a la Moral y el Derecho. En otras palabras, al contrario que los economistas clásicos u ortodoxos, Wagner y, sobre todo, Schmoller, conectan la economía política y la moral y, al tiempo que critican la doctrina del Derecho natural, defienden que los fenómenos económicos aparecen conectados a fenómenos morales extremadamente flexibles y que los derechos y deberes son fruto de circunstancias históricas contingentes. Además, como Durkheim confirma posteriormente, queda impresionado por una de las consecuencias de la orientación de estos economistas, que no es otra que su trabajo en el ámbito de la economía política les lleva a construir verdaderas teorías generales de la sociedad<sup>4</sup>.

La obra de estos dos autores, tal y como expone Durkheim, difiere de forma importante de la de los economistas ortodoxos. En efecto, mientras que lo que caracteriza a la teoría económica ortodoxa es que tiene como fundamento el individualismo utilitarista basado en la idea del «*homo economicus*», y es ahistórica<sup>5</sup>,

---

las escuelas clásica, neoclásica y marxista, formó parte de lo que se ha dado en llamar "socialistas de cátedra" por sus ideas relativas a la reforma social. Tras su muerte, la escuela historicista y su influencia fueron desapareciendo paulatinamente. Editó las *Jahrbuch für Gesetzgebung Verwaltung, und Volkswirtschaft*, prestigioso anuario de legislación, administración y economía también conocido como el *Schmoller Jahrbuch*". Es muy conocida, y no ha perdido interés, su teoría de las etapas de la evolución económica: economía de aldea, de ciudad, territorial, nacional y mundial.

<sup>4</sup>En el artículo titulado «Sociología y ciencias sociales» (1903c) nuestro autor lo expresa como sigue: «Esta escuela [la Escuela histórica] ha ejercido una influencia original sobre la evolución de la economía política: ha adoptado una actitud netamente especulativa y, sin haber renunciado del todo jamás a contemplar la investigación histórica como un medio para juzgar la acción política en unas circunstancias dadas, se ha interesado en hechos separados por el tiempo y la distancia, pretendiendo estudiarlos sólo para conocerlos" (Durkheim, 1975, I: 149). De este modo, en opinión de Durkheim, partiendo de un interés dominante por la positividad del dato históricamente determinado, la Escuela histórica desplaza el centro de atención hacia el examen «especulativo» de los tipos y las leyes sociales. Paralelamente, de una doctrina de economía política han extraído una teoría de la sociedad conectada a una doctrina de la acción política.

<sup>5</sup>En relación al individualismo y al ahistoricismo, Durkheim señala que "para la escuela de Manchester la economía política consiste en la satisfacción de las necesidades del individuo y, especialmente, de las necesidades materiales", de forma que cabe afirmar que "el individuo se erige, así, en esta concepción, en el fin único de las relaciones económicas". En cuanto a la sociedad, "es un ente de razón, una entidad metafísica que el erudito puede y debe ignorar", o en otras palabras, "es un compuesto en el que no se encuentra más que la suma de sus componentes" (Durkheim, 1975, I: 271). En otras, palabras, "las

Wagner y Schmoller parten de la idea de que la sociedad es una unidad cuya naturaleza no puede inferirse de la de sus miembros individuales. En palabras de Durkheim, para Wagner y Schmoller “la sociedad es un verdadero ser que, sin duda, no existe al margen de los individuos que la componen, pero que no por ello carece de naturaleza y personalidad propia”<sup>6</sup>. No se puede afirmar que “el todo es igual a la suma de las partes”, y, en consecuencia, que la sociedad se reduce a “una masa confusa de ciudadanos”<sup>7</sup>. Muy por el contrario, en tanto en cuanto “las partes se organizan de un modo determinado, se ensamblan de manera determinada, de este conjunto surge algo nuevo, una entidad [...] que tiene características especiales y que en determinadas circunstancias puede, incluso, adquirir conciencia de sí misma”<sup>8</sup>. Este principio debe ser aplicado, en opinión de nuestro autor, también en el ámbito del estudio de la moral –y del Derecho, en cuanto fenómeno moral-, por cuanto la naturaleza de la moral es esencialmente social o colectiva. Y Wagner y, sobre todo, Scmoller han demostrado que los fenómenos económicos, la economía, no pueden estudiarse adecuadamente tal y como lo hace la teoría económica clásica, es decir, como si existiesen al margen de las normas morales y las creencias que gobiernan la vida social de los individuos<sup>9</sup>.

En lo que respecta al primero de los autores cuya influencia sobre Durkheim venimos analizando, en su ensayo sobre “la Ciencia Positiva de la Moral”, nuestro autor destaca muy brevemente que de **Wagner** le interesan menos las ideas que la

---

grandes leyes económicas serían exactamente las mismas incluso si en el mundo no hubieran existido ni las naciones ni los estados”, ya que “aquellas presuponen solamente unos individuos que intercambian sus productos” (Ibíd.).

<sup>6</sup> Ibíd., pág. 272. Como hemos expuesto en el capítulo II de este trabajo, este principio, según el que «el todo es más que la suma de las partes» ya había sido formulado y defendido anteriormente por Boutroux y Renouvier. Ciertamente, como señala en la recensión del libro de Simon Deploige, *Le conflict de la morale et de la sociologie* (1913a), “es de Renouvier que hemos adoptado el axioma: un todo no es igual a la suma de las partes” (en: 1975, I: 405).

<sup>7</sup> Durkheim, 1975, I: 272.

<sup>8</sup> Ibíd.

<sup>9</sup> Según nuestro autor, los economistas utilitaristas conciben al interés colectivo como “un tipo de interés personal”, de forma que “el altruismo no es más que un egoísmo encubierto” (Ibíd., pág. 273). Los nuevos economistas, en cambio, consideran que “los intereses de individuo y los de la sociedad no suelen ser siempre coincidentes”. En efecto, “como la sociedad es cosa distinta a la suma aritmética de los ciudadanos, en cada nivel de sus funciones tiene sus propios fines, los cuales exceden infinitamente los de los individuos y que, incluso, no tienen la misma naturaleza” (Ibíd., 274).

“orientación que ha dado a sus estudios sobre la moral”<sup>10</sup>; destaca, además, que el autor alemán ha sabido romper con el individualismo metodológico imperante en el ámbito de la economía y conectar economía y moral, desde el momento que ha considerado que la economía política y la filosofía del Derecho son “ciencias complementaria”<sup>11</sup>. Concluye subrayando la originalidad del análisis del “derecho individual” que, aplicando su nueva metodología, emprende el economista alemán, del cual extrae el principio fundamental en base al que “dado el estado actual de nuestras sociedades, la libertad no es [...] moralmente buena excepto cuando es limitada”<sup>12</sup>.

No obstante, Durkheim critica duramente a Wagner porque entiende que el autor alemán incurre en una especie de «causalismo finalista» que implica que los fenómenos sociales y, en consecuencia, los morales son “creación de la actividad consciente de la humanidad, un producto artificial”<sup>13</sup> y que pueden ser “transformados a voluntad por el legislador”<sup>14</sup>. La negación de este principio que critica, lo que en otro lugar hemos denominado «causalismo antifinalista y antipsicológico», y que tiene como corolario que los hechos sociales se explican por otros hechos sociales, es precisamente, en nuestra opinión, uno de los rasgos distintivos del posterior análisis durkheimiano de los fenómenos jurídicos<sup>15</sup>. En lo que respecta su significación, Durkheim establece en *Regl. Mét.* que explicar un fenómeno

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, pág. 278. En opinión de Durkheim, esta nueva orientación consiste básicamente en “observar las cosas para inducir de ellas la moral”, para lo cual “es preciso captarla [la moral] en sus relaciones múltiples con los innumerable hechos que la modelan y que ella regula a veces” (*Ibíd.*).

<sup>11</sup> *Ibíd.* 277. Durkheim añade que, “como hasta ahora los filósofos no han utilizado este método, el economista se ha visto obligado a construir su propia filosofía del Derecho”, que se contiene en la segunda parte de su libro *Recht Und Verkehrsrecht* (*Ibíd.*).

<sup>12</sup> *Ibíd.* En opinión de Durkheim, en lo que respecta a los derechos personales, Wagner pone de manifiesto que “la libertad individual no tiene, en sí misma, un valor absoluto, sino que, por el contrario, tiene sus inconvenientes que es preciso prevenir limitándola” (*Ibíd.*); y en lo que respecta a los derechos reales, llega a la conclusión de que la propiedad “es la forma más elevada de poder jurídico reconocida por el Derecho que una persona puede ejercer sobre las cosas”, constituyendo un “máximo que varía con el tiempo, el lugar, las diferentes formas de propiedad, pero que es, en cada instante de la historia, determinado por el Derecho y no por la voluntad soberana del individuo” (*Ibíd.* pág. 278).

<sup>13</sup> *Ibíd.*, pág. 281.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, pág. 280.

<sup>15</sup> Hay quien llega a considerar que esta es la “gran aportación de Durkheim” a la ciencia social (Soriano, 1997: 93).

social implica determinar la causa eficiente que lo produce y la función que desempeña<sup>16</sup>. Por tanto, para Durkheim, la explicación sociológica consiste únicamente en el establecer relaciones de causalidad, conectando un fenómeno tanto a las causas que lo han originado, como a los efectos útiles que produce<sup>17</sup>. Pero, además, Durkheim propone que “la causa determinante de un hecho social debe de ser buscada en los hechos sociales precedentes y no en los estados de conciencia individual y [que]...la función de un hecho social debe de ser buscada siempre en la relación que mantiene con algún fin social”<sup>18</sup>. Este tipo de separación conceptual entre causa y función implica, por tanto, la negación del finalismo, que, según nuestro autor, debe de ser eliminado de todo análisis sociológico<sup>19</sup>.

Para concluir con el primero de los economistas – y en relación a la crítica que ponemos de manifiesto *supra*-, cabe señalar que, años más tarde, en el contexto de la polémica que mantuvo con Simon Deploige a la que nos referimos *infra*, el propio Durkheim confiesa en una carta enviada al director de la *Revue Néo-scholastique* que siempre tuvo una “simpatía muy moderada” por la obra de Wagner<sup>20</sup> y que su pensamiento –y el de Schmoller- “indeciso y endeble” no ejerció prácticamente ninguna influencia sobre él<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> Durkheim, 2002c: 58; trad.: 1988: 152.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, pág. 182.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, pág. 167. Durkheim afirma que “no queremos decir que las tendencias, necesidades y deseos de los hombres no intervengan nunca de modo activo en la evolución social...sólo que, dejando aparte el que en ningún caso pueden crear algo de la nada, su propia intervención, sean cuales fueren los efectos de la misma, no pueden tener lugar más que en virtud de causas eficientes” (*Ibíd.* pág.149). Además, niega el finalismo de forma expresa cuando afirma “de este modo no recaemos, ni siquiera de forma parcial, en el finalismo, ya que nos negamos a conceder un lugar en las explicaciones sociológicas a las necesidades humanas” (*Ibíd.* pág. 151).

<sup>19</sup> Dedicamos el capítulo VI del presente trabajo a la exposición pormenorizada del causalismo antifinalista y antipsicológico durkheimiano.

<sup>20</sup> En: Durkheim, 1975, I: 403.

<sup>21</sup> Es en una reseña de un libro de Simon Deploige (1813a) al que ya nos hemos referido, que nuestro autor señala exactamente que “la obra de Comte ejerció sobre nosotros una influencia profunda, distinta a la ejercida por el pensamiento algo indeciso y blando de Schmoller y, sobre todo, de Wagner” (*Ibíd.*, pág. 405).

El segundo de los economistas alemanes que Durkheim comenta en su ensayo sobre “Cienc. Posit. Mor. Alem.”, como hemos señalado, es **Schmoller**<sup>22</sup>. Como en el caso de Wagner, Durkheim considera que el mérito de la obra de Schmoller es, precisamente, la nueva orientación que ha dado a sus estudios sobre la moral. Como hemos señalado *supra*, en opinión de Durkheim, ambos pensadores alemanes - especialmente Schmoller-, han demostrado que la economía, no puede estudiarse adecuadamente tal y como lo hace la teoría económica clásica, es decir, como si existiese al margen de las normas morales y las creencias que gobiernan la vida social de los individuos. Schmoller defiende que “la nueva dirección de la economía social (*Volkswirtschaft*), a diferencia de la vieja, que caracteriza de «abstracta y dogmática», mantiene una estrecha relación con la moral y el Derecho”; y considera que si “la vieja economía negaba la existencia de una economía nacional, de un capital nacional, de una renta nacional, afirmando la existencia únicamente de las economías individuales, del capital y las rentas individuales”, la nueva “afirma la existencia de las realidades económicas nacionales, las cuales [...] no se limitan a ser una «suma de las economías individuales», sino que constituyen «un todo unitario». Y, en relación a lo anterior, añade que “lo común, lo que une a las economías particulares de un pueblo o de un Estado, no es meramente el Estado [...] sino [...] la comunidad de lengua, de historia, de tradiciones, de costumbres y de ideas”; “un mundo común de de ideas y sentimientos, un dominio de representaciones comunes”; “ethos común”; o “una conciencia común que influye en todas las acciones humanas, incluidas las económicas<sup>23</sup>. Lo anterior indica que, para el pensador alemán, la economía es un todo unitario en el que un elemento de naturaleza psico-social, el espíritu del pueblo («*Volkgeist*»), o la conciencia común, ostenta una posición preponderante. Así pues, como en el caso de Wagner, Durkheim valora y destaca el mérito de esta concepción realista del autor alemán, quien insiste en afirmar la existencia de una sociedad en la que el todo es más que la suma de las partes –pero que, en parte, se explica por el

---

<sup>22</sup> Puede consultarse una interesante exposición de las bases del pensamiento de Schmoller (en: Robles, 2005: 87-107).

<sup>23</sup> Citado en: Robles, 2005: 88-9.

modo de organización de las partes-, la existencia de una «*conscience sociale*», y, en fin, la imposibilidad de separar radicalmente los fenómenos económicos y los morales.

En lo que respecta a este último aspecto, tal y como señala Robles, la propuesta de Schmoller de conectar economía y funciones normativas de la sociedad, puede traducirse en términos durkheimianos de la siguiente manera:

*“Todo lo que aparece en sociedad es social, o sea, moral; por eso, la economía no puede reconducirse a mera técnica [...]. Los conceptos económicos, como sociales que son, están cargados de moral. La economía política estudia las relaciones de las economías individuales entre sí y las de éstas con el todo social. [...] La economía es, pues, una parte de la moral, que es lo mismo que decir [...] una parte de lo social. De acuerdo con ello, y dado que todo lo social cristaliza en la moral y el Derecho, estos dos fenómenos son los decisivos para entender también la economía de un país”<sup>24</sup>.*

El mérito principal de Schmoller es, en opinión de Durkheim, haber reparado en que, dado que todo fenómeno social duradero cristaliza en la moral y el Derecho, estos dos fenómenos no pueden dejarse de lado a la hora de emprender un análisis económico científico. En relación a lo anterior, tal y como se desprende del contenido de la exposición sobre el pensamiento de Schmoller que presenta nuestro autor en el ensayo sobre “Cienc. Posit. Mor. Alem.”, la idea del «fundamento común del Derecho y la moral» es la que resulta más atractiva para el francés. En efecto, según nuestro autor, Schmoller formula una de las tesis -que más tarde se convierte en característica de la sociología moral y jurídica del propio Durkheim-, y que consiste en concebir el Derecho y la moral como “cristalización” de la conducta humana, de los sentimientos enraizados en la vida colectiva. En palabras del propio Durkheim, para Schmoller las costumbres (*les moeurs*) son “el germen primero de donde han surgido sucesivamente la moral y el Derecho”, ya que “moral y Derecho no son más que hábitos colectivos,

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, págs. 90-1.

modos permanentes de actuar comunes en toda la sociedad”<sup>25</sup>. El autor alemán considera, por tanto, que aunque es posible distinguir conceptualmente moral y Derecho, no obstante conforman un conglomerado de normas de naturaleza similar, en tanto en cuanto ambos tipos de normas son, como se ha dicho, producto de la actividad colectiva, es decir, de las costumbres (*des moeurs*)<sup>26</sup>.

Pero, como es habitual en él, tras ensalzar la importante contribución de Schmoller al desarrollo de la nueva ciencia de la moral, Durkheim le critica no haber llevado sus ideas sociológicas hasta las últimas consecuencias, desde el momento que, al igual que Wagner, el autor alemán concibe los fenómenos sociales y, en consecuencia, los morales como creación de la actividad consciente de los individuos, incurriendo así en lo que se ha denominado «causalismo finalista» que implica la utilización del método psicológico<sup>27</sup>. Años más tarde, en la recensión sobre el libro de Simon Deploige, a la que ya nos hemos referido en varias ocasiones a lo largo de este trabajo, Durkheim incluso llega a negar la influencia de Schmoller, al tiempo que califica el pensamiento del autor alemán –y, sobre todo, el de Wagner– de “indeciso y endeble”<sup>28</sup>. Así, llama la atención que, a pesar de lo escrito por el propio Durkheim negando la influencia que, sobre él ejercieron los «socialistas de cátedra», hay quien ha afirmado que “la determinación de las relaciones entre el pensamiento socio-político de Durkheim y la doctrina de los «socialistas de cátedra» es indispensable para la entera comprensión de los presupuestos teóricos y del significado ideológico de la empresa durkheimiana”, ya que “durante el decisivo periodo de génesis de su primer

---

<sup>25</sup> Durkheim 1975, I: 275

<sup>26</sup> Sólo seis años más tarde, en un extracto de la introducción del libro que recoge su tesis doctoral, *Div. Tr.* (1893b), que fue suprimida a partir de la segunda edición en 1902, tras definir el hecho moral como “una regla de conducta provista de sanción” (Durkheim, 1975, II: 275), señala que los fenómenos de los órdenes moral y jurídico “son inseparables y pertenecen a una única ciencia” (Ibíd., pág. 278). Más adelante, no ya en el texto suprimido, sino en el cuerpo de su tesis, afirma que “normalmente las costumbres no se oponen al Derecho, sino que, por el contrario, constituyen su fundamento” (Durkheim, 2002b, I: 69; trad.: 1987: 76) y, rotundamente, que “el Derecho es expresión de las costumbres” (Ibíd., pág. 136; trad.: pág. 173).

<sup>27</sup> Vid.: Durkheim, 1975, I: 280-1.

<sup>28</sup> Durkheim, 1975, I: 405.

gran obra, *Div. Tr.*, el descubrimiento del «socialismo de cátedra» constituye un momento determinante”<sup>29</sup>.

Para concluir este apartado dedicado a los economistas alemanes, cabe destacar que hay quien ha reparado en que el interés de Durkheim en la obra de los citados economistas constituye uno de los pocos puntos en que se pueden conectar directamente los escritos de Durkheim y Max Weber, ya que tanto Wagner como Schmoller eran fundadores de *Verein für Sozialpolitik* («Asociación para política social», la prestigiosa asociación de economistas de la Weber se convierte en miembro destacado. Con todo, Weber nunca aceptó uno de los aspectos más importantes del pensamiento de Wagner y Schmoller y que era, precisamente el que resultaba más atractivo para Durkheim: su intento de fundar una moral “científica” o, como gustará decir a nuestro autor, la “ciencia de la moral”. Por lo demás, Weber tampoco era partidario de las políticas intervencionistas del estado en el ámbito de la economía, tales como por las que abogaba Schmoller<sup>30</sup>.

Aunque Durkheim considera que el trabajo de los «socialistas de cátedra» constituye un importante avance, si en aquellos tiempos se produce en Alemania una verdadera transformación de los estudios sobre la moral, es mucho más gracias al trabajo de pensadores como **Albert Schäffle**<sup>31</sup>, quién, en opinión de nuestro autor “es

---

<sup>29</sup> Assoun, 1976: 957.

<sup>30</sup> Giddens, 1973: 68, n. 15.

<sup>31</sup> Aunque Albert Schäffle (Nürtingen 1831 – Stuttgart 1903) comenzó su carrera trabajando como periodista adscrito al departamento editorial del *Schwäbische Merkur* de Stuttgart, comienza su carrera universitaria cuando es nombrado profesor de economía política de las Universidad de Tübingen (1860) y Viena. En 1871 es nombrado ministro de comercio del gobierno austriaco del Conde Kart Sigmund von Hohenwart, y permanece en el cargo hasta que el gobierno cae, durante ese mismo año, momento en el que decide instalarse en Stuttgart para hacerse cargo de la dirección de la revista *Zeitschrift für die gesamte Statswissenschaft* («Revista del conjunto de las ciencias del Estado»).

En lo que respecta a su obra, su *magnum opus* es un tratado titulado *Bau und Leben des sozialen Körpers* («Organización y Vida del Cuerpo social») que fue publicado en cuatro volúmenes de 1875 a 1878. Este trabajo constituye un intento de crear un sistema unificado combinando las ciencias naturales y las sociales. En efecto, Schäffle pretende demostrar la unidad de la conducta humana en sociedad y los procesos biológicos descritos por las ciencias naturales, reteniendo, además, los aspectos espirituales propios de la tradición de la filosofía idealista alemana. En la segunda edición de este trabajo, publicado en dos volúmenes en 1896, Schäffle pone de relieve las implicaciones socialistas de su trabajo, al tiempo



el primero que ha puesto en evidencia las consecuencias morales de este movimiento económico [la nueva economía alemana], liberándolo en gran parte del grave error que acabamos de señalar”<sup>32</sup>. Es harto significativo para el análisis de la cuestión que nos ocupa que, como hemos señalado *supra*, uno de los primeros escritos de Durkheim, que data de 1885, es una reseña del libro *Bau und Leben des sozialen Körpers* del autor alemán. En este texto, tras una introducción general a la orientación de Schäffle, Durkheim expone las principales conclusiones del “minucioso análisis”<sup>33</sup> emprendido por el autor alemán que, como veremos, coinciden con las planteadas por el propio autor francés a lo largo de su carrera intelectual. Nos detenemos, a continuación, en las que interesan a nuestro propósito. En primer lugar, Durkheim se refiere a Schäffle como un autor “netamente realista” que concibe la sociedad, no como “una simple colección de individuos”, sino como una “entidad que ha precedido a todos los que la componen, y les sobrevivirá; que actúa sobre ellos más de lo que ellos actúan sobre ella; que tiene su vida, su conciencia, sus intereses y su destino”<sup>34</sup>. En lo que respecta a la naturaleza de la sociedad, Durkheim desvincula de la tendencia sociológica conocida como «organicismo» al autor alemán, pues entiende que “si ha hablado de histología social,

---

que describe con gran detalle la economía del “estado social racional”. Como señala Fournier, en Francia se le conocerá, sobre todo por su libro titulado *Quintessence du socialisme*, traducido por Benoît Malon, teórico anarquista (Fournier, 2007: 79). En fin, durante el periodo 1892-1901 Schäffle es el único editor de *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*

<sup>32</sup> Durkheim, 1975, I: 282. El error al que se refiere es el que, precisamente achaca a las doctrinas de Wagner y Schmoller, es decir, su concepción de la sociedad como ente artificial y su consecuencia, su concepción de la causalidad en las ciencias sociales. Nos referimos a esta cuestión más adelante.

<sup>33</sup> Durkheim, 1975, I: 358.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 355. Un año antes, en una reseña sobre cuatro libros de autores diversos, entre otros de *Die Quintessenz des Socialismus* de Schäffle (1886a), Durkheim ya alaba el realismo del autor alemán (*Ibid.*, pág. 210).

Gregorio Robles sintetiza magistralmente la concepción sobre la naturaleza de la sociedad de Schäffle en el pasaje que reproducimos a continuación: “en la cumbre de los fenómenos humanos se encuentra la sociedad humana, el cuerpo social. [...] La sociedad es un cuerpo vivo de especie propia, una comunidad de vida de individuos orgánicos de naturaleza espiritual (psíquica). La unión de los individuos produce fenómenos especiales: actos de representación (o pensamiento), de sentimiento y de voluntad. La sociedad es una unión ideal generada por representaciones y por actuaciones simbólicas y prácticas. [...] La sociedad es una entidad diferente de los individuos y que no pertenece al mundo orgánico, sino que tiene una existencia ideal. Es un «cuerpo» que presupone otros «cuerpos» orgánico-psíquicos que son los individuos humanos, pero que no es equiparable a la mera suma de ellos, pues la sociedad tiene vida propia. Es una vida espiritual y no orgánica, aunque su estructura y sus funciones recuerden a las de un organismo en el sentido estricto de la palabra” (Robles, 2005: 54).

de organografía social, es en sentido metafórico”<sup>35</sup>. De hecho, Schäffle no cree que la sociedad sea un organismo sino que “entre el organismo y la sociedad hay solución de continuidad”<sup>36</sup>. En estrecha relación con lo anterior, “la sociología no es una simple prolongación, algo como el último capítulo de la biología”, sino que “entre estas dos ciencias hay solución de continuidad, así como entre sus objetos”<sup>37</sup>. En lo que se refiere al modo de analizar la sociedad así concebida, Durkheim señala que el autor alemán propone que “la ciencia social, en tanto estudia un mundo nuevo, debe tener un método nuevo”<sup>38</sup>. Aunque nuestro autor no hace explícitos los principios y reglas de la nueva metodología, afirma con rotundidad que “será esencialmente inductiva”, para a continuación señalar las dificultades que plantea la práctica de la inducción en el ámbito de las ciencias sociales<sup>39</sup>. El método de la nueva ciencia, la sociología, es empírico y combina la investigación causal y la teleológica<sup>40</sup>. A continuación, Durkheim destaca las que, en su opinión, son las ideas más relevantes que pueden extraerse de su estudio y que, sin duda, coinciden o, cuanto menos, son muy semejantes a algunas que plantea la sociología durkheimiana. Son las siguientes: a) la materia de la que está formada la sociedad se compone de un doble elemento, como

---

<sup>35</sup> Durkheim, op. cit., pág. 356. Como ha señalado Robles, en el prólogo de la primera edición de *Bau und Leben des sozialen Körpers*, el propio Schäffle advierte de que las expresiones típicas del organicismo que él pueda emplear tienen exclusivamente un carácter analógico y visualizador, son una forma de expresión que, en ningún caso, ha de tomarse al pie de la letra, y que el lector que lo desee puede prescindir de dichas expresiones sin que los contenidos se vean rebajados por ello (Robles, 2005: 51-2). En lo que respecta a la subdivisión al interior de la sociología, Schäffle distingue la «anatomía social», que se ocupa del análisis de los «componentes formales de la sociedad», de la estructura social; la «fisiología social», que se ocupa del análisis de las funciones sociales o «fenómenos fisiológicos», y, en fin, la «psicología social», que se ocupa del análisis de «los hechos de la conciencia colectiva» (Vid.: *Ibid.*, pág. 56-7).

<sup>36</sup> Durkheim, op. cit., pág. 356.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 357.

<sup>38</sup> Pocos años más tarde, Durkheim emprende la tarea de codificar las reglas metodológicas de su nueva ciencia social, la sociología durkheimiana, primero en la serie de artículos que publica en la *Revue philosophique* bajo el título de *Les Règles de la méthode sociologique* (1894) y, el año siguiente, en el libro que, con el mismo título, publica con Alcan (1995a).

<sup>39</sup> Durkheim, 1975, I: 358. Según Durkheim, las dificultades radican, primero, en que “no se pueden aislar mediante la experimentación los fenómenos entre los cuales se presume existe una relación causal”, y, en segundo lugar, “en que cada hecho resulta de una infinidad de causas y es muy difícil determinar cual es la participación de cada una de ellas en la producción del efecto común” (*Ibid.*).

<sup>40</sup> Como señala Robles, “la confesión [de Schäffle] a favor del dogma principal del positivismo, esto es, el rechazo de la metafísica y la afirmación incondicional del empirismo, no podía ser más explícita y contundente” (Robles, 2005: 57).

son las personas y las cosas; y el individuo es producto de la sociedad<sup>41</sup>. Así, el autor alemán, exactamente igual que Durkheim más tarde, se opone al individualismo metodológico y filosófico al proponer que el individuo no es quien, conscientemente, mediante un acuerdo de voluntades –como pretende el contractualismo–, hace surgir la sociedad; sino que, al contrario, el individuo mismo es resultado de la acción colectiva<sup>42</sup>; b) existen dos tipos de tejidos sociales, “aquellos que están exclusivamente destinados a unir entre ellas las células sociales” por un lado, y, por el otro, los que son producto de la diferenciación que se opera en el seno de la masa homogénea de individuos<sup>43</sup>. Esta distinción, sin duda, recuerda a una de las ideas centrales de Durkheim en *Div. Tr.*, donde nuestro autor organiza todo su aparato conceptual en torno a dos modelos de sociedad a los que corresponden dos tipos de solidaridad, la solidaridad mecánica y la orgánica) y dos tipos de Derecho (Derecho represivo y Derecho restitutivo; c) existe una conciencia social de la que las conciencias particulares no son, al menos en parte, más que una emanación. Sin duda, Durkheim hace suya esta idea y, ya en su tesis doctoral, se vale constantemente del concepto de conciencia colectiva para referirse al “tipo psíquico de la sociedad, tipo que tiene sus propiedades, sus condiciones de existencia, su manera de desenvolverse”<sup>44</sup>.

Tras exponer cómo se concreta la contribución de Schäffle a la ciencia social, Durkheim no pierde la ocasión de hacer un reproche a su metodología. En efecto, en opinión de Durkheim, el autor alemán incurre en un error en su intento de conciliar posturas contradictorias en relación a las relaciones entre individuo y sociedad, el

---

<sup>41</sup> Vid.: Durkheim, 1975, I: 358-61.

<sup>42</sup> En efecto, como señala Robles, cada individuo humano es, para Schäffle, “portador de una conciencia individual, y la conciencia colectiva no es simplemente el sumatorio de las individuales, sino algo más, algo distinto”; y “el individuo civil [...] es mucho más el producto que el creador de la sociedad” (Robles, 2005: 55).

<sup>43</sup> Durkheim, op. cit., págs. 362-4.

<sup>44</sup> *Ibid.*, págs. 364-70. podemos afirmar que Durkheim la defiende en una época más temprana, ya que en la Lección de inauguración del Curso de ciencia social (1888a) –publicada en la *Revue internationale de l'enseignement*– que nuestro autor pronuncia al comienzo del año universitario 1887-1888 en su primera actividad como *chargé de cours* de ciencia social y pedagogía en la Facultad de Letras de Burdeos, afirma que sin la idea planteada por Schäffle “no habría ciencia social”. Continúa alabando el espíritu alemán, señalando que esta idea “ha estado siempre viva en Alemania”, pues “el alemán tiene un sentido muy profundo de la complejidad de las cosas” (en: Durkheim, 1970: 4).

individualismo y el realismo, lo que lleva a nuestro autor a afirmar que lo anterior “conduce a cierta indecisión en todos los aspectos de su obra”<sup>45</sup>. El mencionado reproche tiene que ver, según nuestro autor, con el intento de Schäffle de reconciliar el método causalista y el finalista o teleológico en la investigación de los fenómenos sociales. En efecto, Durkheim critica a Schäffle por investigar las leyes relativas a causas eficientes, que indican la subordinación del individuo frente a la sociedad, junto a las leyes relativas a causas finales, que, por el contrario, indican la subordinación de la sociedad al individuo<sup>46</sup>.

En su ensayo sobre la “Ciencia positiva de la moral en Alemania” Durkheim fija su atención en aquellos aspectos de la obra *Bau und Leben des sozialen Körpers* de Schäffle -en la que se contienen los principios generales de su análisis sobre la moral - que, en su opinión, constituyen la aportación decisiva a la ciencia social del pensador alemán. Tras exponer brevemente cómo define Schäffle el Derecho y la moral<sup>47</sup>, destaca que lo importante no son las definiciones que hace suyas el autor alemán, sino que “reconoce claramente el carácter empírico y orgánico de la moral y el Derecho”<sup>48</sup>; dicho en otras palabras, la importancia de su trabajo radica en que contradice postulados metodológicos básicos de la doctrina del Derecho natural. Nuestro autor lo expone con su lenguaje singular en un párrafo muy significativo. Lo reproducimos a continuación:

*“La moral no es [en la obra de Schäffle] un sistema de reglas abstractas que el hombre encuentra inscritas en su conciencia o que el*

---

<sup>45</sup> Durkheim, 1975, I: 374.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, págs. 374-6.

<sup>47</sup> Durkheim señala que, según Schäffle, un acto “no es moral más que cuando resulta de una impulsión interna”, constituyendo “un movimiento espontáneo de la conciencia, un impulso libre de la voluntad”; y “el Derecho, por el contrario consiste en un acto externo, determinado por una voluntad igualmente externa” (Durkheim, 1975, I: 282). No obstante, Durkheim critica la distinción a que hacemos referencia en base a que, al contrario que Schäffle, considera que las reglas morales, al igual que el Derecho, están provistas de sanción, por lo que presentarlas como consistentes en libres disposiciones de la voluntad restringe singularmente el ámbito de la moral (*Ibíd.*, pág. 283)

<sup>48</sup> *Ibíd.*, pág. 283.

*moralista deduce en lo más recóndito de su despacho. Es una función social o, más bien, un sistema de funciones que se ha formado y consolidado poco a poco bajo la presión de las necesidades colectivas. El amor en general, la inclinación abstracta al desinterés, no existen. Lo que existe realmente es el amor dentro del matrimonio y la familia, la libre adhesión a la amistad, el espíritu municipal, el patriotismo, el amor a la humanidad; y todos estos sentimientos son productos de la historia. Y estos hechos concretos constituyen la materia de la moral. Así pues, el moralista no puede ni inventarlos ni construirlos; sino que debe observarlos allí donde existen, y después buscar en la sociedad sus causas y condiciones. Sin duda, el sentimiento del ideal, esa necesidad que empuja al hombre a no contentarse con nada relativo y a buscar un absoluto que no puede alcanzar, interviene en la evolución de las ideas morales, pero no las crea”<sup>49</sup>.*

A continuación, Durkheim señala que el pensamiento de Schäffle supone un avance respecto al de los economistas Wagner y Schmoller, ya que, en la medida en que ha llevado su realismo, al menos en gran parte, hasta las últimas consecuencias, ha sabido atemperar la metodología finalista y centrarse en la causal-histórica en su análisis sociológico del Derecho<sup>50</sup>. Es así que el autor alemán, en lo que respecta al papel del legislador, y en coherencia con la idea de que los elementos normativos de la sociedad, es decir el Derecho y la moral, son producto de la actividad colectiva, propone que éste “no inventa las leyes; no puede más que constatarlas y formularlas con claridad”<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Durkheim, 1975, I: 283.

<sup>50</sup> Nuestro autor lo expresa de la siguiente manera: “Aunque Schäffle está de acuerdo con los economistas de cátedra en hacer de la moral y el Derecho funciones del organismo social, no les reconoce la excesiva plasticidad que les atribuía el señor Wagner. Las leyes de la moral son leyes naturales que derivan de la naturaleza de los hombres y de la sociedad; son producto de la evolución que es particular de las sociedades humanas y cuyo curso no se puede modificar arbitrariamente. Para Wagner y Schmoller, la sociedad todavía es, al menos en parte, una máquina que se impulsa desde fuera; con el señor Schäffle se convierte verdaderamente un ser vivo que se impulsa desde dentro” (Ibíd., págs. 283-4).

<sup>51</sup> Ibíd., pág. 284. Durkheim expone la concepción del alemán de la siguiente forma, que recuerda mucho a lo que más tarde escribirá el propio autor francés: “Ellas [las leyes] se forman día a día en nuestras

Tras exponer el pensamiento de Schäffle, y tal y como hizo en la recensión del libro *Bau und Leben des sozialen Körpers* del autor alemán a la que ya nos hemos referido, Durkheim critica el finalismo característico de la metodología del autor alemán o, en palabras del pensador francés, le reprocha el hecho de que Schäffle ha “hecho jugar un papel excesivo a la reflexión en la formación de las sociedades humanas y en la génesis de las ideas morales”<sup>52</sup>. Una vez más, nuestro autor muestra su desacuerdo con Schäffle, por considerar que la metodología causalista –conectada a su realismo social- y la finalista –que implica una metodología individualista- son, cuando menos, difícilmente conciliables<sup>53</sup>.

## 1. 2. Juristas.

Tras el análisis de la naturaleza de la aportación de los socialistas de cátedra en la renovación de los estudios sobre la moral, Durkheim fija su atención en el trabajo de los juristas alemanes y su contribución a la constitución de la nueva ciencia de la moral. El nuevo modo de estudiar la moral que nuestro autor descubre durante su viaje a tierras germanas penetra, no sólo en el ámbito de la economía, sino también en el del Derecho. Como señala Jones, no cabe duda de que la constatación de tal evolución que implicaba poner en relación el Derecho y el resto de fenómenos morales

---

relaciones cotidianas a medida que sentimos su necesidad; ellas reflejan las condiciones de nuestra mutua adaptación. Y estas condiciones no pueden ser ni previstas ni calculadas *a priori*; no se puede sino observarlas cuando se ha producido el equilibrio y establecerlas de la forma más precisa posible. Ellas son, por tanto, obra común de la sociedad; en su creación el legislador no tiene el papel desorbitado que a veces le asignaban los socialistas de cátedra, y su importancia disminuye a medida que aumenta la de la sociedad. [...] El señor Schäffle, contrariamente a los economistas ortodoxos y a algunos moralistas, cree que las leyes morales y las leyes económicas experimentan, a lo largo de su historia, no solamente ligeros cambios, sino transformaciones profundas. Pero estima que estas transformaciones derivan de causas internas y no de un impulso exterior y mecánico” (Ibíd.).

<sup>52</sup> Ibíd. En relación a esta cuestión, Durkheim destaca que, cuando el autor alemán propone que “lo que ha creado todas las grandes instituciones de la moral es [...] la conciencia de los fines a los que deben servir” y que, precisamente, “esta representación consciente de los fines es la característica de la organización social en general” (Ibíd., págs. 284-5).

<sup>53</sup> Ibíd., pág. 285.

(sociales), provocó que Durkheim se interesara por la Escuela Histórica del Derecho<sup>54</sup>. En las primeras líneas de su exposición del pensamiento moral de los juristas alemanes de la escuela histórica, que reproducimos a continuación, nuestro autor presenta una serie de ideas que, desde entonces, él mismo adoptará. Reza como sigue:

*“Si la moral es una función social, no sólo estará conectada a los hechos económicos, sino a todos los hechos sociales de los que deriva y que conforman su contenido. Esta parte de la ética que denominamos filosofía del Derecho debe, por lo tanto, debe ir a buscar su objeto al Derecho positivo”<sup>55</sup>.*

En estas breves líneas escritas por el joven Durkheim, sin duda se contienen en forma de simple esbozo algunas de las ideas maestras de su posterior análisis sociológico-jurídico. Son las siguientes: 1) la moral es una función social, por lo que corresponde a la sociología el estudio científico de los fenómenos morales en sentido amplio; 2) debido a que, como se ha señalado, la moral es una función social, no sólo aparece conectada a determinada especie de fenómenos sociales, como son los fenómenos económicos, sino a la totalidad de los fenómenos sociales; 3) la filosofía del

---

<sup>54</sup> Jones, 1993b: 23. La concepción historicista del Derecho aparece por primera vez en la obra *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* («Sobre la vocación de nuestro tiempo para la legislación y la ciencia jurídica»), del jurista alemán de la época romántica, Friedrich Karl von Savigny, a quien puede considerarse además la figura más representativa de la llamada «Escuela histórica del Derecho». Como señala Fassò, “típica expresión del romanticismo en el campo jurídico, el pensamiento de Savigny [...] supera los presupuestos filosóficos de las teorías iluministas acerca de la legislación y de la interpretación del Derecho existentes en la cultura del siglo XVIII, en la que se había perdido el sentido de la historia, creyéndose destinada a la realización de la percepción absoluta” (Fassò, 1981, 3: 49-50). Savigny se opone resueltamente a la teoría de un Derecho natural inmutable y universal deducido de la razón, pues para él, el Derecho constituye algo propio de cada pueblo, como el idioma, las costumbres o la organización política; es una manifestación del *Volkgeist* («espíritu del pueblo») o, en otras palabras, es expresión y reflejo de un determinado universo cultural, por lo que no puede concebirse como fenómeno social “más que desde la perspectiva de la historia de la sociedad en la que existe” (Cotterrell, 1984: 23). Así pues, la evolución social –el desarrollo del *Volkgeist*– trae consigo la propia evolución del Derecho, “que se manifiesta, en primer lugar [...] a través de actos simbólicos en los que se manifiestan exteriormente los sentimientos de la colectividad, y vive como costumbre, que viene a constituir la primera y espontánea forma del Derecho”. En consecuencia, “el Derecho legislativo, según Savigny, no debería tener otra misión que la de servir de auxiliar a la costumbre, disminuyendo la incertidumbre y la indeterminación, dando luz y conservando puro el verdadero Derecho, que está constituido por la voluntad efectiva del pueblo” (Fassò, op. cit., pág. 50).

<sup>55</sup> Durkheim, 1975, I: 286.

Derecho es una parte de la ética, o dicho de otro modo, de la sociología, en tanto en cuanto los fenómenos jurídicos son una especie de fenómenos sociales -morales *lato sensu*- en estrecha relación con los “*faits moraux*” *stricto sensu*; 4) el objeto de estudio de la citada disciplina es el Derecho positivo, es decir un Derecho concebido como fenómeno cultural e histórico y, por tanto, contingente<sup>56</sup>.

Así pues, en opinión de Durkheim, esta reducción del Derecho al Derecho positivo, y la consideración o análisis del mismo en relación al resto de fenómenos sociales, refleja un cambio de metodología por parte de los estudiosos de lo jurídico en la reflexión acerca de los problemas que plantea el conocimiento del Derecho. En abierta oposición al método racional-deductivo de las doctrinas iusnaturalistas, el Derecho se concibe y analiza como un fenómeno histórico, en íntima relación con el resto de fenómenos sociales y, por lo anterior, como algo concreto, cambiante y contingente<sup>57</sup>.

Entre los autores que, en opinión de Durkheim, han sentado las bases de la transformación de la vieja filosofía del Derecho natural, adoptando una postura netamente positivista, cabe destacar a **Georg Jellinek**<sup>58</sup> y, sobre todo, a **Rudolph von**

---

<sup>56</sup> Vid.: Robles, 2005: 109-10.

<sup>57</sup> Durkheim señala que los alemanes han tomado ventaja a los franceses al adoptar esta perspectiva positivista en el ámbito de los estudios jurídicos, y lo atribuye a que, como “en Alemania, al contrario de lo que ha ocurrido en Francia, la filosofía del Derecho no ha sido reservada nunca a los filósofos”, los juristas que “se ocupaban de ella incluso en los mejores tiempos del *Naturrecht* [...] le han dotado de un sesgo un poco más positivo” (Durkheim, op. cit. pág. 286).

<sup>58</sup> Georg Jellinek (Leipzig, 1851- Heidelberg, 1911) fue profesor en las universidades de Viena, Basilea y Heidelberg. Es considerado, junto con Kelsen, como uno de los principales representantes de la escuela positivista austriaca y es muy conocido por sus trabajos y reflexiones en los ámbitos de la filosofía y la teoría del Derecho. Se le recuerda principalmente por proponer una definición de la soberanía según la que aquella consistiría en la facultad de poder disponer de la «competencia de la competencia» (*Kompetenz-Kompetenz*) y por haber creado términos y conceptos jurídicos novedosos, como los que utiliza en su «doctrina de los derechos públicos subjetivos». Los escritos más relevantes del autor austriaco son los siguientes: *Ley y ordenanza* (1887), *Sistema de los derechos públicos subjetivos* (1892) y la obra básica a la cual se vinculó toda una tradición científica, *Teoría general del Estado* (1910). Entre los escritos restantes cabe citar singularmente *El sentido del derecho, de la acción ilícita y de la pena desde el punto de vista de la moral social* (1878), *La naturaleza jurídica de los tratados* (1880), *Doctrina de las asociaciones de Estados* (1882), *La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (1895), *El derecho de las minorías* (1898) y *La lucha entre el derecho antiguo y nuevo* (1907). Sobre el concepto de soberanía de Jellinek, vid.: Arbué-Vignali, 2013.



**Ihering**<sup>59</sup>. Como nuestro autor sólo menciona de pasada al primero de los juristas alemanes, destacando la importancia de su obra titulada *Socialethische Bedeutung von Recht, Utrecht und Strafe* («El sentido del derecho, de la acción ilícita y de la pena desde el punto de vista de la moral social » (1878)<sup>60</sup>, en este apartado nos centramos en el análisis durkheimiano de la obra de Ihering.

Durkheim comienza su exposición señalando que es sobre todo en los dos volúmenes sobre *Der Zweck im Recht* («El fin del Derecho») de Ihering donde se contiene su novedosa orientación filosófico-jurídica<sup>61</sup>, para, a continuación, exponer las líneas generales del método que Ihering aplica en el estudio de la moral y el Derecho<sup>62</sup>. Como

---

<sup>59</sup> Rudolph von Ihering (Aurich, 1818 – Gotinga, 1892) fue profesor en las universidades de Berlín, Basilea, Rostock, Kiel y Giessen, y ejerció una gran influencia en el desarrollo de las doctrinas jurídicas positivistas, al concebir el Derecho más como un producto social que como una elaboración doctrinal. Rudolph von Ihering fue un genial investigador del fenómeno jurídico, un escritor de incomparable talento estilístico y un vigoroso polemista. Tras cerrar una primera etapa en que adopta el método formalista de la «jurisprudencia de conceptos», inclinado por su formación cultural y el temperamento de su espíritu a estudiar el derecho no sólo el aspecto formal sino también las premisas y las influencias históricas, morales y económicas, dedicó en sus obras un gran espacio a las investigaciones histórico-sociológicas o sociológico-filosóficas (sobre la evolución del pensamiento alemán puede consultarse: Fassò, 1981, 3: 162-5). De esta suerte llegó incluso a convertirse en antagonista de Savigny, de cuya escuela, sin embargo, había salido, y opuso a la concepción del desarrollo espontáneo del derecho por obra del espíritu popular la de la elaboración racional impuesta por las condiciones económicas y sociales. Sin embargo, más bien que a las teorías sobre la esencia y el fundamento del derecho, la fama de Ihering se halla vinculada a sus reconstituciones históricas y a la sagacidad de sus estudios sobre el derecho positivo.

En lo que respecta a su obra, los escritos más importantes y conocidos son *El espíritu del derecho romano en las diversas fases de su evolución* (1852-65), *La lucha por el Derecho* (1872) y *El fin del Derecho* (1877) y *Broma y seriedad en la jurisprudencia* (1884). Para concluir esta semblanza, cabe destacar que en 1857, junto con Gerber, puso en marcha la publicación de la revista *Jahrbücher für die Dogmatik des heutigen römischen und deutschen Privatrechts* (*Anales para la dogmática del actual derecho romano privado y alemán*), que llegó a ser el órgano más ilustre de la doctrina alemana del derecho privado y que apareció después de su muerte, y hasta nuestros días, bajo el título *Ihering's Jahrbücher für die Dogmatik*. Los artículos publicados por Rudolph von Ihering en esa revista fueron reunidos luego en los tres tomos de las *Gesammelte Aufsätze aus den "Jahrbüchern für die Dogmatik"* (1881-1886).

<sup>60</sup> Puede consultarse un interesante análisis del pensamiento de Jellinek en: Robles, 2005: 109-123.

<sup>61</sup> Durkheim, 1975, I: 287. Como señala acertadamente Robles, Durkheim obvia la obra anterior del Ihering; la del Ihering «conceptualista» del *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Atufen seiner Entwicklung* («El espíritu del derecho romano en las diversas fases de su evolución»), a pesar de que en esta obra se recogen aspectos que enlazan perfectamente con el Ihering posterior y con los esquemas metodológicos de Durkheim (Robles, 2005: 125).

<sup>62</sup> Aunque más adelante trataremos la cuestión, cabe señalar en este momento que, al igual que en la obra de Durkheim, el término «moral» también es ambiguo en la obra de Ihering. Dejando de lado, por el momento, los significados con los que el autor francés utiliza el término, Ihering entiende que el

señala Durkheim reproduciendo pasajes enteros de la obra del autor alemán, a diferencia de la concepción ético-filosófica dominante, que convierte el estudio de la moral “en una rama de la psicología y en hermana gemela de la lógica”; y, a diferencia de la concepción teológico-cristiana, que la convierte en “una rama de la teología y hermana gemela de la dogmática”<sup>63</sup>, la concepción de Ihering la contempla como “una rama de la ciencia social y hermana gemela de todas las disciplinas que, como ella, se acomodan en el sólido terreno de la experiencia histórico social”; es decir, disciplinas como “la ciencia jurídica, la estadística, la economía política y la ciencia política”<sup>64</sup>. Además, Ihering señala que hay otras disciplinas, como la ciencia del lenguaje, la mitología y la etimología –que juntas forman lo que denomina paleontología de la ética- y la pedagogía, que en el futuro estarán todas ellas en condiciones de hacer inestimables aportaciones a la nueva ciencia positiva de la moral<sup>65</sup>. Llama la atención la semejanza existente entre estas ideas relativas al método de Ihering y las que el propio Durkheim defenderá más tarde. Ciertamente, ambos autores coinciden en que, siendo la sociedad fuente de toda moralidad, la sociedad constituye la piedra angular de toda ética, o en otras palabras, lo moral -en sentido amplio, incluyendo el Derecho- se reconduce a lo social<sup>66</sup>. Además, siendo el Derecho (positivo) un fenómeno social, no puede entenderse si no se analiza en conexión a los demás fenómenos sociales; por lo que el análisis sociológico implica una estrecha colaboración entre disciplinas diversas que deben estar en condiciones de aportar los materiales o datos necesarios de cara a la aplicación del método empírico-positivo que nuestros autores preconizan<sup>67</sup>. Una vez cumplida la parte empírica de la tarea, la recolección de datos por parte de las ciencias sociales particulares, entonces “el filósofo de profesión podrá

---

fenómeno moral está conformado por normas e imperativos sociales que se pueden agrupar en tres géneros: el uso o costumbre, la moral *stricto sensu* y el Derecho.

<sup>63</sup> Ihering se refiere aquí a la concepción iusnaturalista, tanto en su versión racionalista e individualista, como en la versión teológica o escolástica.

<sup>64</sup> Durkheim, op. cit., pág. 287.

<sup>65</sup> *Ibid.*, págs. 287-8.

<sup>66</sup> Como mostramos en el capítulo VII de este trabajo, la identificación de lo moral y lo social es el postulado que se encuentra en la base de la reflexión durkheimiana sobre la moral y el Derecho.

<sup>67</sup> En relación a esta cuestión, Ihering defiende que “por medio de la introducción de todos los elementos nuevos que pondrán a su disposición sus hermanas gemelas y por la aplicación de este método empírico-histórico que, sin dejarse engañar por las ideas preconcebidas”, podrán examinarse “los hechos del orden moral con la misma imparcialidad que el naturalista los fenómenos naturales” (*Ibid.*, pág. 288).

venir y hacer la síntesis”<sup>68</sup>. En lo que respecta a esta última cuestión que tiene que ver con la propia naturaleza de la nueva disciplina sociológica y las relaciones entre las Sociología y el resto de ciencias sociales, la postura durkheimiana se explicita, entre otros, en un artículo escrito en colaboración con Paul Fauconnet y publicado en la *Revue philosophique* bajo la rúbrica “Sociología y ciencias sociales” (1903c) en el que nuestro autor defiende que “la sociología no es y no puede ser más que el sistema, el *corpus* de las ciencias sociales”<sup>69</sup>.

Durkheim señala, a continuación, la que, a su juicio, constituye la idea fundamental del libro de Ihering, que consiste en proponer que, puesto que “la causa final” se constituye en “el gran motor de nuestra conducta y, en consecuencia, de la vida social”, y “puesto que el Derecho es un fenómeno sociológico, para dar cuenta de él es preciso buscar cual es su finalidad”<sup>70</sup>. A pesar de reprochar a Ihering su causalismo finalista, la idea de que la explicación del Derecho deba buscarse siempre en una representación –consciente o inconsciente- de los fines<sup>71</sup>, nuestro autor muestra su acuerdo con el autor alemán en que “puede decirse de manera general [...] que los fenómenos sociales derivan de causas prácticas”, o dicho de otra manera, “que todo acto [...] tanto individual como social, tiene por objeto la adaptación del individuo o la sociedad al medio”<sup>72</sup>. Por tanto, nos parece que la idea importante que Durkheim acepta es que el fin, la causa práctica del Derecho es eminentemente social: asegurar las condiciones de existencia de una sociedad<sup>73</sup>, las cuales, además, no se reducen solamente a las condiciones objetivas o materiales, sino que incluyen las subjetivas, ideales o espirituales<sup>74</sup>. En vista de lo anterior, no cabe duda de que, en esta

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, pág. 288.

<sup>69</sup> *Ibid.*, pág. 121.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pág. 289.

<sup>71</sup> Durkheim critica en este punto a Ihering puesto que el francés estima, apoyándose, entre otros, en los resultados de determinadas experiencias psicológicas de sugestión, que en multitud de ocasiones nuestras acciones no se orientan por la representación consciente o inconsciente de un fin determinado (*Ibid.*).

<sup>72</sup> *Ibid.*, págs. 289-90.

<sup>73</sup> *Ibid.*, pág. 290.

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

interpretación del pensamiento de Ihering, Durkheim presenta un esbozo de lo que más tarde constituirá su teoría de la causalidad en el ámbito de la sociología<sup>75</sup>. Por lo demás, en opinión de Durkheim, la concurrencia de ambos factores causales objetivos y subjetivos, explican el hecho de que el Derecho sea variable y “porqué lo que se ordena aquí, está prohibido allí”<sup>76</sup> y, por tanto, justifican una concepción relativista.

A continuación, Durkheim señala que Ihering ha reparado en que “no todas las condiciones de existencia de la sociedad provocan necesariamente la aparición de disposiciones legales”<sup>77</sup>, por lo que es necesario distinguir las distintas esferas de la normatividad social, junto a un espacio de no-Derecho. En efecto, Ihering distingue el ámbito de actuación del Derecho y el espacio de no-Derecho de la siguiente manera: “si la acción que exige el interés social concuerda con el interés personal de manera que se pueda cumplir por puro egoísmo, el Derecho no interviene”; en cambio, el Derecho “reemplaza, aunque excepcionalmente, el impulso interno necesario por una presión exterior y mecánica”<sup>78</sup>.

Antes de ocuparnos de la cuestión de tratamiento de la distinción de las esferas de la normatividad social que ofrece Ihering, nos parece conveniente advertir que, como en la obra de Durkheim, el término «moral» también es ambiguo en la obra de Ihering. Dejando de lado, por el momento, los otros significados con los que el autor francés utiliza el término, Ihering entiende que el fenómeno moral, «lo moral», está conformado por normas e imperativos sociales que se pueden agrupar en tres géneros: el uso o costumbre, la moral *stricto sensu* y el Derecho. Teniendo en cuenta lo anterior

---

<sup>75</sup> Ya hemos señalado *supra* que, aunque en un primer momento, sobre todo en *Div. Tr.* y en *Regl. Mét.*, Durkheim explica la evolución de las sociedades europeas y las propias transformaciones en la naturaleza del Derecho en base a cambios estructurales en la propia sociedad (elementos objetivos), a partir de las obras citadas Durkheim introduce modificaciones importantes en su marco teórico que implican el reconocimiento de la fuerza causal autónoma de las ideas y creencias (elementos subjetivos). Analizamos esta cuestión con detalle en el epígrafe 4. 2. del capítulo VI del presente trabajo.

<sup>76</sup> Durkheim, op. cit. pág. 290.

<sup>77</sup> *Ibid.* pág. 291.

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

es como podemos comprender afirmaciones –que tanto Durkheim como Ihering aceptan- como que “el Derecho constituye el mínimo de moral absolutamente imprescindible para que la sociedad pueda perdurar”<sup>79</sup>.

En lo que respecta a la definición del Derecho de Ihering, Durkheim la resume de la siguiente manera: “el Derecho es el conjunto de las condiciones de la sociedad garantizadas por medio de la coacción exterior de la fuerza de la que dispone el Estado”<sup>80</sup>. Dicho de otra manera, el Derecho es, el conjunto de normas coactivas del Estado que tienen como fin garantizar las condiciones de existencia de la sociedad<sup>81</sup>. En lo que se refiere a las relaciones entre Derecho y fuerza, Durkheim distingue y acepta dos puntos de vista que Ihering propugna al mismo tiempo: en primer lugar, y como acabamos de señalar, Ihering se adhiere a una concepción que puede denominarse instrumental, y que considera a la fuerza o a la coacción como un instrumento para garantizar el cumplimiento de las normas jurídicas; y, además, el autor alemán se adhiere a lo que puede denominarse una concepción genética de las relaciones entre Derecho y fuerza, que considera que la fuerza es el origen, la fuente del Derecho<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, pág. 295.

<sup>80</sup> *Ibid.* pág. 294.

<sup>81</sup> Los juristas positivistas del siglo XIX, como Ihering o el inglés John Austin, subrayan con este tipo de definiciones normativistas e imperativistas que lo esencial del Derecho no es el contenido de su reglamentación, sino ser un modo peculiar de coerción –reglas respaldadas por la fuerza- mediante el cual se imponen determinadas directivas. Cabe señalar en relación a lo anterior que, en lo fundamental, Durkheim acepta este tipo de definiciones, por cuanto propone que la característica fundamental de los hechos morales, incluido el Derecho, es la sanción cuya aplicación es índice de la existencia de una regla que ha sido violada. En efecto, como señala en el escrito que recoge el contenido del curso titulado *Física General del Derecho y las Costumbres* (1950) impartido en la Facultad de Letras de Burdeos de 1896 a 1900, los hechos morales y jurídicos “consisten en reglas de conducta sancionada” (Durkheim, 2002e: 25; trad.: 1966: 7)

<sup>82</sup> La adhesión de Ihering a ambas concepciones al mismo tiempo se refleja en el siguiente párrafo escrito por Durkheim: “la fuerza no es solamente la compañera inseparable del Derecho, sino que es de ella que ha surgido. Al principio, el Derecho no es más que fuerza limitándose a sí misma en su propio interés. [...] Pero los hombres no tardarán en darse cuenta que a menudo resulta más económico no llegar al extremo de aplastar al adversario. De ahí proceden la institución de la esclavitud, la del contrato y la de los tratados de paz, forma primera del Derecho. [...] Así, al principio la fuerza es esencial y el Derecho es secundario. En la actualidad la relación entre estos dos términos se ha invertido y la fuerza no es más que un ayudante, un sirviente del Derecho” (Durkheim, 1975, I: 293-4).

En lo que se refiere a la moral *stricto sensu*, el jurista germano la concibe como un conjunto de reglas que establecen obligaciones, se acompañan de sanciones para los casos de incumplimiento, y cuyo fin es el mismo que el Derecho, es decir, garantizar las condiciones de existencia de la sociedad<sup>83</sup>. Lo que distingue a las normas morales y a las jurídicas no es el contenido o el origen de las mismas, sino el tipo de coacción utilizada (y la forma en que se utiliza) cuando cada tipo de norma es violada. En efecto, en palabras de nuestro autor, mientras a la norma jurídica acompaña “una presión exterior y mecánica”, la presión que acompaña a las normas morales “tiene un carácter más íntimo y psicológico”<sup>84</sup>. No cabe duda de que Durkheim acepta la distinción de Ihering, ya que, en su tesis doctoral *Div. Tr.*, traza la distinción entre normas jurídicas y morales atendiendo al criterio de la modalidad de la sanción<sup>85</sup>.

La tercera esfera de la moralidad *latu sensu*, es la constituida por las costumbres sociales o «*moeurs*». En lo que respecta a esta cuestión, tras poner de manifiesto la distinción de Ihering entre costumbres y normas de la moda, y poner de manifiesto que a estas últimas no puede asignársele carácter moral, Durkheim apunta solamente que las costumbres son “el sostén útil y, a menudo, imprescindible de la moralidad”<sup>86</sup>.

Para concluir su exposición del autor alemán, aunque afirma que podría poner en duda muchas de las ideas que conforman el pensamiento de Ihering, Durkheim manifiesta que hay que atribuirle “el mérito de sentir y de indicar claramente de qué manera la moral se puede convertir en ciencia positiva”<sup>87</sup>.

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, pág. 295.

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

<sup>85</sup> En efecto, nuestro autor señala que las sanciones morales son “menos intensas y menos sólidamente organizadas” que las penas que establece el Derecho (Durkheim, 2020b: 80; trad.: 1987: 93).

<sup>86</sup> La moda se sitúa “fuera de la moral”, porque la verdadera causa de la moda no es causa social, sino que su origen radica en la “vanidad de clases” (Durkheim, 1975, I: 296).

<sup>87</sup> En relación a esta cuestión, Durkheim considera que “su libro constituye un interesante esfuerzo por acercar la filosofía del Derecho al Derecho positivo”, y “el capítulo en el que expone el método que conviene a la «moral del futuro» es excelente”. En definitiva, nuestro autor afirma que Ihering “ha prestado un gran servicio a la moral integrando en ella definitivamente el estudio de las costumbres” (*Ibid.* pág. 297).

### 1. 3. Moralistas.

Como hemos señalado *supra*, la nueva escuela de moralistas alemanes la forman un grupo heterogéneo de autores que, en la mayoría de los casos, lejos de poder ser considerados verdaderos filósofos morales (o filósofos morales al uso), sólo pueden considerarse “moralistas por accidente”, desde el momento en que “sólo han explorado aquellas regiones de la ética que afectan a sus ciencias especiales”<sup>88</sup>. No es este último el caso de determinados autores como **Wilhelm Wundt**<sup>89</sup>, quien emprende la tarea de realizar un estudio general de la vida moral, aplicando en tal cometido un método empírico o positivo<sup>90</sup>. En su ensayo sobre “La Filosofía en las Universidades alemanas”, nuestro autor afirma con rotundidad que Wundt es, de hecho, “el primer psicólogo de Alemania que, poco más o menos, ha roto sus lazos con la metafísica”<sup>91</sup>. Además, observando la cantidad de páginas que dedica al autor alemán, y la valoración que hace del libro *Ethik* en su ensayo sobre “Cienc. Posit. Mor. Alem.”, nos parece que no cabe dudar de que Durkheim realmente se sentía impresionado por la orientación que el pensador alemán había impreso a sus estudios sobre la moral<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> *Ibíd.*

<sup>89</sup> Wilhelm Wundt (Neckarau, 1832, Großbothen, 1920) se graduó en medicina en la Universidad de Heidelberg en 1855 y tras un periodo como conferencista en el departamento de fisiología, en 1858 fue nombrado asistente de Hermann von Helmholtz, director del nuevo instituto de fisiología de la Universidad. Desilusionado por la tarea ingrata que se le encomendaba en la Universidad, Wundt ofertó en 1859 un nuevo curso de antropología, o lo que actualmente denominaríamos psicología social. En 1862 presenta su primer libro *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung* («Contribuciones a una teoría de la sensopercepción»), en el que analiza las funciones sensoriales, desarrolla una teoría de la percepción y perfila un programa de psicología que seguiría por el resto de su vida. Tras ser nombrado catedrático de filosofía en la Universidad de Leipzig (1872) funda el primer laboratorio de psicología experimental, gracias al que será mundialmente conocido. Otras obras reseñables del autor son *Untersuchungen zur Mechanik der Nerven und Nervencentren* («Estudio de la mecánica de los nervios y los centros nerviosos», 1876); *Logik* («Lógica», 3 Volúmenes, 1880-1883); *Ethik* («Ética», 1886), *System der Philosophie* («Sistema de filosofía», 1889), *Grundriß der Psychologie* («Esquemas de psicología», 1896), y, en fin, *Völkerpsychologie* («Psicología de los pueblos», 1900-1920, 10 volúmenes). Un interesante análisis del pensamiento de Wundt puede consultarse en: Robles, 2005: 145-53.

<sup>90</sup> Durkheim comenta de pasada que el primero en acometer esta tarea, aunque sin éxito, es el profesor de teología de la Universidad de Dorpat, Alexander von Oettingen con su trabajo *Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre* («Estadística moral y de la ética cristiana») escrito entre 1858 y 1874. Durkheim considera que “a pesar del carácter experimental del método que practica, su libro sigue siendo la obra de un teólogo” (Durkheim, 1975, I: 298).

<sup>91</sup> Durkheim, 1975, III: 457.

<sup>92</sup> De un total de 76 páginas con que cuenta el ensayo sobre «La ciencia positiva de la moral en Alemania», Durkheim dedica a Wundt, nada más y nada menos, 35 (1975, I: 297-331). No extraña, pues,

Reparamos a continuación en aquellos aspectos del pensamiento del autor alemán contenidos en su obra *Ética* y que Durkheim destaca en su exposición.

Para comenzar, Durkheim pone de manifiesto las bondades de la metodología “eclectica” que Wunt utiliza en su análisis sociológico de la vida moral, destacando que, pretende “reconciliar, no solamente las diversas orientaciones del método empírico las unas con las otras, sino el método empírico con el método especulativo”<sup>93</sup>. Nuestro autor considera que “la trama de la doctrina” contenida en la *Ética* de Wundt la conforman “las enseñanzas del socialismo de cátedra, las ideas fundamentales de la *Völkerpsychologie*” y, en fin, “algunos puntos de vista de Ihering”<sup>94</sup>. Durkheim valora enormemente, pues, la orientación metódica de Wunt que implica, en primer lugar, hacer frente a “la tendencia dispersiva” que se deriva del aislamiento de las diversas ciencias sociales especiales, y, en segundo lugar, implica contemplar la nueva ciencia de la moral como cualquier otra ciencia general, es decir como una disciplina empírico-especulativa<sup>95</sup>. Ambas vertientes metodológicas son, pues, necesarias, aunque la empírica debe preceder a la especulativa, ya que “en moral, como en otros ámbitos, es preciso [...] comenzar por observar”<sup>96</sup>. Con la aplicación de tal metodología, Wunt se propone construir una ética con base empírica (*eine empirische*

---

que haya quien ha afirmado que “Wunt fue uno de los autores que Durkheim valoró más” (Robles, 2005: 145); que “la mayor evidencia del avance del tratamiento sociológico de la moralidad lo encontró en la obra de Wilhelm Wunt (Lukes, 1985: 90), o, incluso, que el sistema psicológico de Wunt es la clave de toda la filosofía de Durkheim (Gisbert, 1959; citado en Lukes, op. cit., pág. 90, n. 16).

<sup>93</sup> Durkheim, 1975, 1: 299. Durkheim aclara que, en opinión de Wundt, la especulación debe subordinarse a la experimentación. En palabras del autor francés, tal como la entiende Wundt, “la especulación [...] no consiste en una especie de revelación de verdades transcendentales; no se opone a la observación, sino que la completa”. No obstante, allí donde se dispone de conceptos que, por medio de la abstracción y la inducción, se han derivado directamente de la experiencia, “la observación reina sin rival” (Ibíd., 299-300).

<sup>94</sup> Ibíd., pág. 324. Más adelante en el mismo escrito señala que la doctrina de Wundt constituye una importante aportación que supera la de los autores que ha expuesto antes en este mismo ensayo: en primer lugar, porque “rompe definitivamente con la metodología deductiva” y, en segundo lugar, porque “demuestra que la evolución de las ideas morales se produce según leyes que la ciencia puede determinar y hace de la determinación de tales leyes el primer problema de la ética” (Ibíd., 324-6)

<sup>95</sup> Ibíd., pág. 299.

<sup>96</sup> Ibíd., pág. 298. Wundt concibe la ética como una ciencia normativa, una *Normwissenschaft*, pero “las normas se caracterizan por presentarse como generalizaciones a partir de hechos, por lo que el punto de vista fáctico o explicativo es prioritario al meramente especulativo (Robles, 2005: 146).



*Begründung der Ethik*)<sup>97</sup>; y para el autor alemán “el verdadero vestíbulo de la ética”, la pasarela para entrar en ella, es la *Volkerpsychologie* («Psicología de los pueblos»), a cuyo estudio el propio Wundt consagra su obra más extensa, y que tiene como objetivo, entre otras, la de investigar bajo perspectivas psicológicas la historia de las costumbres y usos, así como la de las representaciones morales”<sup>98</sup>. Esta última idea según la que la disciplina científica que puede permitirnos acceder al conocimiento de las causas y evolución de las ideas morales no es la psicología individual, sino una ciencia independiente a la que actualmente denominaríamos «psicología social» -y que Durkheim resuelve en su sociología- constituye el fundamento de su regla metodológica que prescribe explicar lo social por lo social o, en otras palabras, “estudiar [los fenómenos colectivos] en si mismos”<sup>99</sup>.

En lo que respecta a las fases del modelo metodológico de análisis de los fenómenos morales formulado por Wundt, Durkheim destaca las cuatro siguientes: a) investigación fáctica de las causas de las regulaciones morales actuales; b) estudio comparado de las diferentes morales que se han sucedido en la historia desde la antigüedad hasta nuestros días; c) tarea de inducción para extraer sus principios generales, y d) investigación sobre cómo han de aplicarse estos principios en los diferentes ámbitos de la vida moral<sup>100</sup>.

Como señala Robles, Wundt realiza un minucioso estudio de los hechos morales a partir de una investigación del lenguaje en que se manifiestan las representaciones morales, de la religión y su influencia en la configuración de las ideas

---

<sup>97</sup> Citado en Robles, op. cit., pág. 146.

<sup>98</sup> Durkheim, 1975, I: 301. Guido Fassò señala que el objeto de las investigaciones científicas de Wundt son las actividades humanas “generalmente llamadas espirituales”, por lo que la parte más notable de su obra consiste en trabajos de psicología experimental. Entre estos trabajos, merecen especial atención aquellos que tienen por objeto los productos espirituales de la vida social como el Derecho, al que Wundt dedica el noveno volumen (1918) de su amplísima obra *Psicología de los pueblos*. En este estudio Wundt desarrolla y traza una historia psicológica que describe los distintos estadios de su evolución (Fassò, 1981: 144).

<sup>99</sup> Durkheim, op., cit., pág. 301.

<sup>100</sup> Durkheim advierte, asimismo, que, dado a que “las doctrinas de los moralistas” constituyen acontecimientos importantes en la formación de las ideas morales, Wundt ofrece además un examen crítico de los principales sistemas en la segunda parte de su libro (Ibíd., pág. 300.).

morales, de las costumbres y de las diversas formas de la vida social<sup>101</sup>, estudio que Durkheim resume con una exposición relativa a los factores que han propiciado la génesis de la moral. Según nuestro autor estos factores son la religión, la costumbre, el medio físico y la civilización en general, aunque advierte que las más relevantes son las dos primeras<sup>102</sup>. La exposición durkheimiana de los factores que han causado la génesis de la moral a que nos hemos referido pone de manifiesto aspectos destacados del pensamiento de Wundt que, sin duda, ejercieron una importante influencia sobre el pensamiento de nuestro autor. Los señalamos a continuación:

En primer lugar, la idea de Wundt según la que la mente del ser humano es en gran medida producto de factores histórico-sociales de los que el individuo no tiene conciencia, se constituye, con modificaciones, en una de las bases del pensamiento sociológico posterior de Durkheim. En nuestra opinión, Durkheim se siente atraído por este aspecto del trabajo de Wundt debido a que supone una respuesta original en torno al problema de las relaciones entre individuo y sociedad, problema este que se convierte en objeto de la tesis doctoral del joven Durkheim<sup>103</sup>. Y tal y como se desprende de su ensayo “Cienc. Posit. Mor. Alem.”, Durkheim parece haber encontrado en el estudio ético Wundt la vía para expresar normativamente la relación entre individuo y sociedad. Ciertamente, en un párrafo que de alguna manera anticipa su realismo social de base psicológica o representacional, expresa en qué consiste en el párrafo que reproducimos a continuación:

*“Del hecho de que los fenómenos colectivos no existan al margen de las conciencias individuales, no se sigue que deriven de ellas; en cambio, son obra de la comunidad. No parten de los individuos para*

---

<sup>101</sup> Robles, 2005: 147-8.

<sup>102</sup> Durkheim, op. cit., pág. 301.

<sup>103</sup> En relación a esta cuestión, en su tesis sobre *Div. Tr.* podemos leer lo siguiente: “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” (Durkheim, 2002b, I: 46; trad.: 1987:45-6).

*propagarse en la sociedad, sino que emanan de la sociedad y se difunden a continuación entre los individuos. Estos últimos más que crearlos los reciben, aunque cada uno de ellos haya colaborado en su creación en proporción infinitesimal”<sup>104</sup>.*

Las ideas que expresa en el párrafo transcrito constituyen, en opinión de nuestro autor, el centro de gravedad alrededor del que debe construirse la nueva ciencia de la moral, es decir, la sociología, que consigue superar así las dos tendencias del pensamiento moral predominante hasta la fecha, como son “por una parte, el individualismo y, por la otra, el universalismo”<sup>105</sup>. En este sentido, tras exponer que desde la perspectiva del individualismo “lo único real en el mundo es el individuo; y todo se reduce a él: la familia, la patria, la humanidad no son más que instrumentos para asegurar el libre desarrollo del individuo”, critica a esta doctrina (o mejor, grupo de doctrinas) pues considera que “carece de base teórica” o, en otras palabras, que “tiene como fundamento una teoría metafísica falsa”<sup>106</sup>. En lo que respecta al universalismo, Durkheim acepta su idea según la que “la materia de la conciencia (ideas, sentimientos, etc.) coincide con la de nuestros semejantes y, sobre todo, con los que tenemos más cerca”, aunque considera que no por ello “hay que creer que la personalidad humana se desvanece en el seno del ser colectivo”. Precisamente “el error de los universalistas como Hegel y Schopenhauer es no haber reparado en este aspecto de la realidad”<sup>107</sup>.

En segundo lugar, y relacionado con la primera idea apuntada, no cabe duda de que hay un aspecto concreto de la metodología de Wundt –además de los apuntados *supra*– que Durkheim valora muchísimo y consiste en la negación del finalismo propio del individualismo metodológico, o dicho en positivo, su defensa del antifinalismo en el ámbito del análisis de la génesis de la vida moral. A diferencia de los pensadores

---

<sup>104</sup> Durkheim, 1975, 1: 304.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, pág. 314.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, págs. 314-5.

<sup>107</sup> *Ibíd.*, pág. 316.

alemanes a quienes nos hemos referido *supra* en este mismo epígrafe, Wundt rechaza la metodología «causal-finalista» que implica que los fenómenos sociales y, en consecuencia, los morales son una creación de la actividad consciente del individuo; un producto, por tanto, artificial que pueden ser transformado a voluntad por el legislador humano. Considera, por el contrario, que “las ideas morales se habrían creado gracias al impulso de causas inconscientes respecto a los efectos que provocan”<sup>108</sup>. La inteligencia humana, la reflexión prácticamente no interviene más que “para constatar y consagrar los resultados que se han obtenido sin ella”<sup>109</sup>. Por lo tanto, la causa determinante de un hecho social debe de ser buscada en los hechos sociales precedentes y no en los estados de conciencia individual<sup>110</sup>. Como hemos señalado *supra*, la negación del causalismo finalista, que tiene como corolario que los hechos sociales se explican solamente por otros hechos sociales, es precisamente, en nuestra opinión, uno de los rasgos distintivos del posterior análisis durkheimiano de los fenómenos jurídicos.

En tercer lugar, Wundt ofrece una teoría de la evolución social y de la aparición y desarrollo del individualismo que, sin duda, dejan huella en el pensamiento del autor francés. En lo que respecta a la primera, el autor alemán defiende una teoría según la cual a un primer tipo de sociedad basada en la afinidad por los semejantes que viene reforzada por sentimientos religiosos, le sucede otro tipo de sociedad con una moralidad más impersonal basada en una concepción trascendente de la humanidad<sup>111</sup>. Esta teoría de la evolución social es, sin duda, semejante a la que el propio Durkheim postula en su tesis doctoral y según la cual la humanidad habría pasado de un tipo de sociedad primitiva en la que predomina lo que él denomina «solidaridad mecánica», a otro tipo de sociedad en la que predomina la «solidaridad

---

<sup>108</sup> *Ibíd.*, pág. 312.

<sup>109</sup> Como veremos *infra*, en el capítulo VII de nuestro trabajo, un buen ejemplo para ilustrar este tipo de relación causal es el de la génesis de la costumbre, la moral y el Derecho a partir de la religión.

<sup>110</sup> Refiriéndose a la evolución de las ideas morales, señala que “en realidad, la evolución ha sido totalmente mecánica y ni el cálculo ni la previsión han tenido nada que ver” (*Ibíd.* pág. 308).

<sup>111</sup> *Ibíd.*, págs. 307-10.

mecánica»<sup>112</sup>. En lo que se refiere a la concepción de la naturaleza del individualismo de Wundt, consiste básicamente en el postular que, “lejos de que la individualidad sea el hecho primitivo y la sociedad el hecho derivado”, ocurre, por el contrario, que “la individualidad deriva lentamente de la sociedad”<sup>113</sup>. Pero, además, “a medida que surge y aumenta [la individualidad], no por ello se disuelve la vida colectiva, sino que se vuelve más rica y consciente”. En efecto, ocurre simplemente que “los movimientos del conjunto que eran irreflexivos, se vuelven voluntarios”<sup>114</sup>. Esta concepción, sin duda, caló hondo en el pensamiento de Durkheim, quién en adelante postulará que la noción misma del «individuo» y el reconocimiento del valor de la persona individual son resultado de un largo proceso histórico que culmina en las sociedades a las que caracteriza la solidaridad orgánica derivada de la división del trabajo<sup>115</sup>. Lo anterior hace necesaria una distinción –que algunos no han sabido vislumbrar- entre, en primer lugar, el rechazo del autor francés del individualismo como método de aproximación al análisis de los fenómenos sociales que destacábamos *supra* y, en segundo lugar, la concepción durkheimiana de la aparición y desarrollo del individualismo como un

---

<sup>112</sup> Vid.: Durkheim, 2002b, I: 73-124; trad.: 1987: 83-155. Como señala muy acertadamente Salvador Giner, en *Div. Tr.*, “la tesis nuclear de Durkheim consiste en asumir, primero, que hay dos modos esencialmente distintos de ligamen social o solidaridad –a los que llama, respectivamente, solidaridad mecánica y solidaridad orgánica- y, segundo, que la división progresiva de las tareas ha ido sustituyendo la conciencia común y compartida de los seres humanos, de modo que en la modernidad no es ésta, sino la complementariedad, la que mantiene la cohesión social, es decir, la que hace posible la sociedad en condiciones de una muy aguda diferenciación interna (Giner, 2004: 239).

<sup>113</sup> Durkheim, 1975, I: 316.

<sup>114</sup> *Ibíd.* Durkheim expone cómo se desarrolla la individualidad de la siguiente manera: “una vez que ha surgido, ella afecta a su vez a todos los fenómenos que le vienen de fuera y que son como el patrimonio común de la sociedad; los hace suyos. La conciencia particular se libera de la comunidad que parecía absorberla, adquiere relevancia por encima de ese fondo uniforme y se desarrolla. Cada voluntad es como un centro de cristalización alrededor del que cuajan las ideas y sentimientos que pertenecen exclusivamente a cada uno de nosotros. Este progreso tiene como efecto ampliar cada vez más lejos ese círculo de fenómenos interiores y personales” (*Ibíd.*).

<sup>115</sup> En su tesis doctoral *Div. Tr.* Durkheim confirma esta idea cuando escribe lo siguiente: “todo concurre así a probar que la evolución de la conciencia común se realiza en el sentido que hemos indicado. Probablemente progresa menos que las conciencias individuales [...]. El individualismo, el libre pensamiento, no datan de nuestros días, ni de 1789, ni de la reforma, ni de la escolástica, ni de la caída del politeísmo grecolatino o de las teocracias orientales. Es un fenómeno que no comienza en ninguna parte, sino que se desenvuelve, sin detenerse, durante todo el curso de la historia. [...] No quiere esto decir, sin embargo, que la conciencia común se halle amenazada de desaparecer totalmente. [...] Hay, sin embargo, un sitio en el que se ha afirmado y precisado, y es aquel desde el cual contempla al individuo. A medida que todas las demás creencias y todas las demás prácticas adquieren un carácter cada vez menos religioso, el individuo se convierte en el objeto de una especie de religión. [...] Es indudablemente de la sociedad de donde extrae todo lo que tiene de fuerza” (Durkheim, 2002b, I: 159; trad.: 1987: 205).

tipo de moralidad surgida como consecuencia de la diferenciación derivada de la moderna división del trabajo social<sup>116</sup>.

En cuarto y último lugar, en lo que respecta a su análisis de la moralidad, Wundt propugna una concepción de la génesis y evolución de la vida moral que resulta muy atractiva para Durkheim; concepción a tenor de la que “en los orígenes, Derecho, moral y religión se confunden en una especie de síntesis cuyos elementos es imposible disociar”, para a continuación irse separando de “ese [...] conglomerado impreciso en el que preexistían en estado de germen”<sup>117</sup>. Por tanto, de una situación en la que tales elementos se encuentran indiferenciados, se pasa a otra en la que van diferenciándose progresivamente. Pero, escribe Durkheim, para que religión y la moral *lato sensu* hayan podido confundirse hasta tal punto, es necesario que compartan alguna característica común, que no es otra que ambas expresan ideales, o en palabras de nuestro autor, que ambas “necesitan personificar su ideal y asegurarle la garantía de una sanción”<sup>118</sup>. En efecto, los sentimientos religiosos “vinculan al hombre a otra cosa que a sí mismo y le colocan bajo la dependencia de las fuerzas superiores que simbolizan el ideal”<sup>119</sup>. En estrecha relación con lo anterior, la costumbre es, en palabras de Durkheim, “una intermediaria entre la religión y la moral”<sup>120</sup>. De hecho, y dicho en pocas palabras, de la religión surge la costumbre y de esta última, a su vez, derivan la moral y el Derecho. Durkheim no acepta, como Wundt, la idea de que el origen de la costumbre, en tanto fenómeno moral, como todos los fenómenos sociales, pueda ser un fenómeno de psicología individual; por el contrario, ambos propugnan

---

<sup>116</sup> Esta distinción es planteada por el británico Giddens que afirma que aunque “con frecuencia se considera a Durkheim un ferviente «antiindividualista» [...] de hecho su obra contiene una vigorosa defensa del individualismo, comprendido de una manera específica”. En otras palabras, los escritos de Durkheim representan un intento de separar el «individualismo liberal», visto como una concepción de las características del orden social moderno, del «individualismo metodológico» (Giddens, 1997: 131).

<sup>117</sup> Durkheim, 1975, I: 301. En relación a esta cuestión, Robles explica que “en Wundt, la religión, las costumbres y usos, y la moral y el Derecho forman un todo continuo”, un *ethos* social o «la moralidad *lato sensu*» (Robles, 2005: 149).

<sup>118</sup> Durkheim, op. cit., págs. 302-3. Durkheim subraya en este punto la siguiente conclusión de Wundt: “son de naturaleza religiosa todas las representaciones y sentimientos que se refieren a una existencia ideal de acuerdo con los votos y los deseos del corazón humano” (Ibíd., pág. 302).

<sup>119</sup> Ibíd., pág. 306.

<sup>120</sup> Ibíd. pág. 303.

que “las costumbres, hecho colectivo, deben tener por causa otro hecho colectivo”. Y es así que, en aplicación de tal regla, propone que “toda costumbre social tiene como origen otra costumbre social”; y si nos remontamos hasta la primera costumbre, también ésta tiene como origen “unos hechos sociales, a saber: las creencias y prácticas religiosas”<sup>121</sup>. Llama la atención que, diez años más tarde, en una carta dirigida al director de la *Revue néo-scholastique* (1907), Durkheim escribe que fue la obra de Robertson Smith y su escuela la que le hizo caer en la cuenta de la importancia social del fenómeno religioso<sup>122</sup>. Pero, en vista de lo que hemos expuesto, no cabe dudar de que la obra de Wundt, a la que prestó tanta atención, constituye un inestimable “patrimonio de ideas y sugerencias en semejante dirección”<sup>123</sup>.

Por lo demás, la regla metodológica que comentábamos –explicar lo social por lo social- se aplica también a la moral y el Derecho que, como fenómenos colectivos, no pueden tener como causa más que otro fenómeno colectivo. Respecto a esta cuestión, Durkheim vuelve a destacar una importante idea de Wunt – que él mismo acepta –según la cual la moral y el Derecho son producto de las costumbres, derivan de ellas<sup>124</sup>. En fin, en relación a la formación del Derecho, tras señalar que en el estado primitivo en el que no existe Derecho escrito, las costumbres están respaldadas por el uso de la coacción ejercida por el grupo, explica que el Derecho va separándose progresivamente de la costumbre, y obteniendo el respaldo del “aparato sancionador”<sup>125</sup>. Así pues, el rasgo distintivo de las normas jurídicas, igual que en el caso de la doctrina de Ihering, no es el contenido o el origen de las mismas, sino el tipo de coacción utilizada (y la forma en que se utiliza) cuando cada tipo de norma es violada. Durkheim acepta tal distinción y, como ya hemos puesto de manifiesto la

---

<sup>121</sup> *Ibíd.*, págs. 304-5. Durkheim concluye afirmando que “Wundt no admite que una costumbre pueda haberse originado al margen de la religión” (*Ibíd.*, pág. 305).

<sup>122</sup> *Ibíd.*, pág. 404.

<sup>123</sup> Robles, 2005: 150.

<sup>124</sup> La exposición de la manera en que se produce este progresivo proceso de derivación se contiene en: Durkheim, *op. cit.*, págs. 305-7.

<sup>125</sup> *Ibíd.*, pág. 306.

expone en su tesis doctoral, donde distingue las normas jurídicas y morales atendiendo al criterio de la modalidad de la sanción más o menos organizada<sup>126</sup>.

Para concluir este apartado dedicado al influjo que ejerció el pensamiento de Wundt sobre el de Durkheim, cabe destacar que, por grande que fuera la admiración de nuestro autor por la obra del alemán, Wundt es objeto de una severa crítica del francés. En efecto, Durkheim se muestra extremadamente crítico con la explicación que, en torno a la obligatoriedad de la moral, ofrece el autor alemán, y afirma que lo que le ha conducido a tal doctrina “es que desprecia en exceso al individuo”<sup>127</sup>. Durkheim no comparte la idea del autor alemán según la que la fuerza obligatoria de la moral debe entenderse como derivada de la necesidad humana de contar con un único ideal social, uno estable y duradero, un ideal inalcanzable, “situado en el infinito” que siempre parece estar alejándose; muy por el contrario, la moralidad ofrece, en cada lugar y en cada época, ideales que son alcanzables, que son funciones de sociedades particulares y que posibilitan que las inclinaciones humanas puedan ser satisfechas<sup>128</sup>. Este principio, que posteriormente se convierte en fundamento de la sociología moral y jurídica de Durkheim, se contiene en este fragmento enormemente significativo de la exposición durkheimiana del pensamiento de Wundt. Reza como sigue:

*“Existen tantas morales como tipos sociales, y la de las sociedades inferiores es una moral al mismo nivel que la de las sociedades cultivadas. Cada pueblo o, por lo menos, cada tipo de pueblo tiene una finalidad a la que se adhiere más o menos, hasta que llega el día en el que otro se pone en su lugar y propone una nueva finalidad. Por muy lejano que parezca, el objetivo hacia el que tendemos no está, pues, en el infinito. Si hoy en día nuestro ideal*

---

<sup>126</sup> Durkheim, 2002b, I: 80; trad.: 1987: 93.

<sup>127</sup> Durkheim, 1975, I: 329.

<sup>128</sup> Vid.: *Ibíd.*, págs. 326-31. Durkheim pone de manifiesto el postulado de Wundt que critica de la siguiente manera: “según él [Wundt] hay *una* idea religiosa que las religiones que se han sucedido a lo largo de la historia han comprendido cada vez mejor; *un* ideal moral que se desarrolla mediante todas las morales positivas; *una* humanidad, de la que las sociedades particulares no son más que encarnaciones provisionales y simbólicas” (*Ibíd.*, pág. 331).



*parece menos próximo que en otro tiempo, es porque para ser realizado exige más esfuerzo y más tiempo; si no lo vemos tan claramente, es porque es más complejo. La culpa es nuestra y no de la naturaleza de las cosas*<sup>129</sup>.

Según expresa en el pasaje transcrito, nuestro autor no cree, como Wundt, en la existencia de un único ideal moral hacia el que, de modo natural, tenderían todas las religiones y todas las morales. Por el contrario, Durkheim postula una perspectiva muy particular que, lógicamente, implica un rechazo absoluto de las tesis de las doctrinas iusnaturalistas de la época, y que podría resumirse con el lema siguiente: «a cada sociedad su moral»<sup>130</sup> o, en otras palabras, a cada sociedad la moral que corresponde a la «naturaleza de las cosas». Lo anterior significa, en nuestra opinión, que nuestro autor propugna una meta-ética de base sociológica, según la cual es posible extraer valores y normas de determinados análisis de la realidad; en otras palabras, determinados aspectos de la realidad en cada tipo social poseen fuerza normativa<sup>131</sup>. Por ello, dicho en términos durkheimianos, nada –excepto el propio estado poco avanzado de la ciencia positiva de la moral– impide a los estudiosos de la moral emprender la tarea de formular científicamente un ideal o, mejor, los ideales que corresponden a cada tipo social, de acuerdo con la «naturaleza de las cosas». En efecto, a su vuelta de Alemania, años antes de defender su tesis doctoral, Durkheim confirma esta postura en su ensayo sobre “Cienc. Posit. Mor. Alem.” cuando, en relación a esta cuestión, afirma que “sin duda llegará el día en que la ciencia de la moral estará suficientemente desarrollada para que la teoría pueda regular la práctica”<sup>132</sup>.

---

<sup>129</sup> *Ibíd.*

<sup>130</sup> Fournier, 2007: 99.

<sup>131</sup> Cabe destacar que la concepción durkheimiana recuerda a una de las corrientes del iusnaturalismo que se difunde en Alemania a lo largo del siglo XX y se basa, precisamente, en la «naturaleza de las cosas». Sobre esta concepción, vid.: Nino, 1983: 29. Nos ocupamos de la ética y la meta-ética durkheimiana en el capítulo VII de este trabajo.

<sup>132</sup> Durkheim, 1975, I: 342-3.

El último de los autores alemanes cuyo pensamiento expone y comenta Durkheim en su ensayo sobre “Cienc. Posit. Mor. Alem.” es **Albert Hermann Post**<sup>133</sup>, “una mente muy curiosa y muy viva” que se interesa por las formas primitivas de Derecho y de moral, y que ofrece “multitud de hechos y puntos de vista interesantes”<sup>134</sup>. De entre el conjunto de su amplísima obra, Durkheim destaca el libro *Grundlagen des Rechts und Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte* («Fundamentos del Derecho y los principios de su desarrollo histórico», 1884), que comenta brevemente, a continuación<sup>135</sup>. Tras describir al etnólogo de Bremen como el único moralista de Alemania que “ha estudiado el detalle en sí mismo”, señala que lleva una veintena de años dedicado a sus estudios sobre la moral y la filosofía del Derecho, que acomete “con una perseverancia remarcable”<sup>136</sup>. A pesar de estas palabras iniciales que indican una valoración positiva del trabajo del alemán, a continuación Durkheim presenta un balance de aquella que, como indica Gregorio Robles en términos bastante amables, “no es tampoco bastante halagüeño”<sup>137</sup>. En efecto, a pesar de apreciar “sus interesantes puntos de vista” sobre la evolución de los fenómenos jurídicos, Durkheim reprocha a Post que sólo describa esta evolución o, en sus palabras, que “el autor se limite a relatar las sucesivas transformaciones por las que ha pasado el Derecho”, en vez de explicarla, es decir, en vez de investigar “cuales son su causa y su función”<sup>138</sup>.

---

<sup>133</sup> Albert Hermann Post (Bremen, 1839-1895) fue un prestigioso jurista y antropólogo jurídico. Tras terminar sus estudios de Derecho, ejerció como abogado hasta que en 1866 fue nombrado Secretario del Tribunal Superior de Justicia de Bremen. Dejó el cargo en 1874 para ocupar una plaza de juez en el mismo órgano judicial. Hoy en día es considerado, junto a Joseph Kohler, el representante decimonónico alemán más importante de la disciplina conocida como «antropología jurídica». Se consideraba a sí mismo fundador de la «jurisprudencia etnológica». Entre sus numerosos escritos, cabe destacar los siguientes: *Der Ursprung des Rechts. Prolegomena zu einer Allgemeinen vergleichenden Rechtswissenschaft* («El origen de la ley. Prolegómenos a una jurisprudencia comparada general», 1876); *Grundlagen des Rechts und Grundzüge seiner Entwicklungsgeschichte* («Fundamentos del Derecho y los principios de su desarrollo histórico», 1884); y *Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz* («Fundamentos de la jurisprudencia etnológica», 2 vol., 1894-95).

<sup>134</sup> Durkheim, op. cit., págs. 339-40.

<sup>135</sup> Durkheim menciona otros estudios del pensador alemán destacando que, si en sus comienzos su obra “está todavía impregnada del más puro espíritu de Kant y Schopenhauer”, en su último trabajo “desemboca, por el contrario, en el evolucionismo” (Ibíd., pág. 339).

<sup>136</sup> Ibíd.

<sup>137</sup> Robles, 2005: 135.

<sup>138</sup> Según nuestro autor “la ciencia de las costumbres”, que explica los fenómenos al investigar cual es su causa y su función, “no debe confundirse con la historia de las costumbres”, disciplina puramente descriptiva “de la que la primera extrae información” (Durkheim, 1975, I: 340).

De hecho, Durkheim considera que, dado el estado embrionario de la nueva ciencia de la moral, la sociología, y a la consiguiente carencia de datos sobre “la forma que ha adoptado una determinada institución jurídica en todos los pueblos de la tierra”<sup>139</sup>, el autor alemán difícilmente puede hacer otra cosa más que “indicar las razones de las transformaciones que expone [...] de manera hipotética y sin precisión”<sup>140</sup>. La única manera de remediar el inconveniente apuntado es, según Durkheim, seguir avanzando en el desarrollo de la ciencia de la moral, observando los hechos, multiplicando las comparaciones y, sobre todo, acometiendo la importante tarea de clasificar los tipos sociales<sup>141</sup>. De esta manera, la obra de Post muestra, en opinión de nuestro autor, que en el ámbito de la «*Science des moeurs*» el momento de las síntesis no ha llegado porque “todavía queda mucho que hacer”<sup>142</sup>.

Para concluir, podemos afirmar a modo de síntesis que una nueva manera de estudiar los fenómenos morales que se asienta sobre una concepción de la realidad orgánica de la sociedad y se concreta con la utilización de la metodología empírico-positiva; el consiguiente rechazo a las propuestas de la antigua filosofía moral y jurídica kantiana e individualista, en especial rechazo de las tesis de las doctrinas iusnaturalistas; y, aunque Durkheim no lo explicita en ninguno de sus escritos tempranos, en nuestra opinión, en el caso de juristas como Ihering, también su adhesión a la «revuelta contra el formalismo», es decir, su rechazo a la tendencia formalista que impera en el ámbito de la ciencia jurídica tanto francesa como alemana del siglo XIX<sup>143</sup>: he ahí, según el joven Durkheim, la inestimable aportación de los

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, pág. 341.

<sup>140</sup> *Ibid.*, pág. 340.

<sup>141</sup> *Ibid.*, pág. 341.

<sup>142</sup> *Ibid.*, pág. 342. En el capítulo VII de este trabajo analizamos el trabajo posterior de Durkheim en el ámbito de la moral.

<sup>143</sup> Es el profesor Renato Treves quien popularizó la expresión «revuelta contra el formalismo» para referirse a “aquellas corrientes de pensamiento jurídico antiformalista que han auspiciado la realización de investigaciones sociológicas en el campo del Derecho para servir a los fines prácticos de la legislación y de la jurisprudencia” y que han puesto las bases de “la sociología del Derecho de los juristas” (Treves, 1978: 122-3). Treves señala que la obra de Ihering refleja en sí misma el tránsito desde una perspectiva formalista de la ciencia jurídica, a una perspectiva anti-formalista o de reacción frente a los excesos del iuspositivismo formalista, encarnado en la denominada «jurisprudencia de conceptos» alemana, debido a que Ihering “en la primera fase de su actividad de estudioso fue un conocido sostenedor del

nuevos moralistas alemanes que nuestro autor conoce durante su viaje de estudios y comenta a su vuelta en su ensayo sobre “La ciencia de la moral en Alemania”.

## **2. La polémica con Deploige sobre las fuentes de la sociología durkheimiana.**

### **2. 1. Introducción.**

Con el objetivo de entender la verdadera naturaleza de la influencia del pensamiento germano sobre nuestro autor y, sobre todo, las razones de que Durkheim - sobre todo a partir de determinada época-, se esforzara tanto en relativizar o rechazar tal influjo o deuda intelectual, prestamos atención en este apartado, en primer lugar, a la polémica que se generó tras las acusaciones vertidas por Simon Deploige; y la contextualizamos en el marco de lo que se ha denominado «la crisis alemana del pensamiento francés»<sup>144</sup>. En segundo lugar, y en relación al análisis del impacto que sobre Durkheim tuvo el contacto con el trabajo de los autores que conoce durante su viaje de estudios a Alemania, intentaremos arrojar luz sobre la cuestión de si es o no tras su viaje a tierras germanas que nuestro autor desarrolla su perspectiva sociológica que se ha dado en denominar “realismo social”. Para ello, pondremos en relación las conclusiones obtenidas en los apartados anteriores con las conclusiones que podemos extraer de la lectura de un escrito muy temprano que recoge las lecciones que Durkheim imparte en el Liceo de la comuna borgoñona de Sens durante el curso académico 1883-1884 (1884)<sup>145</sup>, es decir, pocos años antes de tener contacto con el trabajo de los autores alemanes. Como veremos, las citadas conclusiones nos servirán como punto de partida para poner de relieve la idea de que nuestro autor desarrolla su perspectiva sociológica tras su estancia en Alemania y tras el conocimiento de los trabajos de los autores alemanes que hemos estudiado.

---

formalismo conceptual” y “en la segunda fase inicia y desarrolla la revuelta contra el formalismo” (Ibíd., pág. 126). En fin, el autor italiano concluye que la contribución más importante del segundo Ihering es, precisamente, que abre la ciencia del Derecho “hacia los problemas de las ciencias sociales” (Ibíd., pág. 127).

<sup>144</sup> Digeon, 1959.

<sup>145</sup> En: Durkheim, 2002n.

## 2. 2. La polémica en torno a los orígenes de la sociología.

Durante los años 1906-1907 el religioso y profesor de filosofía moral de la Universidad Católica de Lovaina, S. Deploige<sup>146</sup>, publicó en la *Revue néo-scholastique* un ensayo sobre “La génesis del sistema de Durkheim”, - reimpresso en 1911 e incluido como cuarto capítulo de la primera parte del libro titulado *Le conflit de la morale et la sociologie*<sup>147</sup>-, en el que, teniendo como objetivo más general el de abordar la cuestión de la confrontación de la sociología con la vieja filosofía moral que se refleja especialmente en el libro de L. Lévy-Brühl titulado *La morale et la science des moeurs* (1903<sup>148</sup>), critica duramente los planteamientos de Durkheim y su escuela, lanzando, además, a modo de dardo envenenado la cuestión de la filiación u origen germano de los postulados fundamentales de la sociología durkheimiana. Deploige manifiesta que lo que pretende con este estudio es “precisar la posición de la Escuela tomista sobre el conflicto abierto entre «sociólogos» y «moralistas»<sup>149</sup>, y, que básicamente consiste en atacar la idea extendida entre “un buen número de filósofos que se sienten atraídos por la sociología” de que “la ciencia de la moral debe empaparse de un espíritu

---

<sup>146</sup> Simon Deploige (Tongres 1868 - Lovaina 1927), doctor en Filosofía y Letras (1888), doctor en Derecho (1889) y licenciado en Filosofía tomista (1890), comenzó su carrera profesional como abogado en Tongres (1889), obteniendo después, por un lado, la titularidad de la cátedra de economía social y de la asignatura *Historia de las doctrinas económicas y políticas* y, por otro, la cátedra de legislación rural y Derecho social en la *École de'Agriculture* de la Universidad católica de Lovaina (1893); además, ocupó la cátedra de Derecho natural en la facultad de Letras y Filosofía en la misma universidad (1907-1927). Además, cabe destacar que, habiendo sido ordenado sacerdote en 1896, es nombrado prelado doméstico del papa en 1912 y, posteriormente, permanece en misión diplomática, primero en el Vaticano (1914-1915) y, finalmente, en España (1915-1916). Por lo demás, fue elegido senador provincial de Limburgo (1923-1927). En lo que respecta a su obra, además de *Le conflit de la moral et la sociologie* (1911) en la que reparamos en este apartado de nuestro trabajo, cabe destacar sus estudios sobre la filosofía de Tomás de Aquino, a quien consagró dos obras, la primera sobre la *Teoría tomista de la propiedad* (1895), y la segunda sobre *Santo Tomás y la cuestión judía* (1897).

<sup>147</sup> Deploige, 1912.

<sup>148</sup> Reproducido en: Lévy-Brühl, 2002. Deploige comienza el libro refiriéndose al trabajo de Lévy-Brühl del siguiente modo: “hace algún tiempo un profesor de la Sorbona colmó a los moralistas de críticas altaneras y desprovistas de indulgencia. Al mismo tiempo, ensalzó un método sociológico recién descubierto y rico de ambiciones. Resumiendo, propuso cambiar la «filosofía moral» y el «Derecho natural» por una nueva «ciencia de las costumbres» sobre la que luego se asentará un «arte moral racional». Esta tesis de Lévy-Brühl [...] es la que nos mueve a escribir este libro” (Deploige, 1912: I).

<sup>149</sup> *Ibíd.*, pág. XV. La conclusión más relevante es que la crítica sociológica no alcanza a “abrir brecha alguna en el edificio tomista”, y que este último, “al tiempo que permanece inquebrantable y sólido, es lo suficientemente amplio y hospitalario como para cobijar a la sociología misma (*Ibíd.*, pág. 389).

nuevo”, en otras palabras, de perspectiva o mentalidad sociológica<sup>150</sup>. Es por ello que, el autor belga presenta en primer lugar –para rechazarlas después- las “teorías del Sr. Durkheim, que el Sr. Lévy-Brühl postula”, señalando las cuestiones que son objeto de consideración pormenorizada. En sus palabras, son las siguientes: “¿cuales son sus ideas en torno a la sociología, la ciencia de las costumbres y el arte moral? ¿De donde vienen los elementos con los que ha construido su sistema? En particular, ¿cual es el origen y cual el valor del postulado fundamental de su concepción sociológica?”<sup>151</sup>. Resumimos las respuestas que da Deploige a estas preguntas continuación.

En torno a la primera cuestión señalada, Deploige critica de forma general el proyecto durkheimiano debido a que, en su opinión, en la obra del francés se confunden “al menos tres cosas” que conviene distinguir: “un proyecto de método sociológico, un ensayo de ética y un esbozo de metamoral”<sup>152</sup>. En opinión del belga, en lugar de emprender de forma paralela la labor de sociólogo y de moralista, -aunque “manteniendo la independencia de las disciplinas, teniendo en cuenta la diferencia de perspectivas, respetando la autonomía de métodos-, Durkheim ha encomendado a la Sociología la solución de problemas que pertenecen en exclusiva a la Moral, como el problema de la distinción del bien y el mal” y, de esta manera, “se ha condenado a sus actitudes contradictorias”<sup>153</sup>. El error o, mejor, la contradicción en que incurre Durkheim es, en su opinión, que, por un lado, intenta construir una sociología que se pretenda científica - en sus palabras una sociología “de fisonomía amoral y desinteresada”- y, por el otro, la convierte en una disciplina normativa “que tiene la pretensión de restaurar la Ética sobre bases nuevas y científicas”<sup>154</sup>. En lo que respecta a la caracterización del sistema de Durkheim<sup>155</sup>, Deploige señala el que a su juicio constituye el postulado fundamental de la sociología durkheimiana, su realismo social, según el que “las sociedades, objeto de estudio de la Sociología, deben ser

---

<sup>150</sup> *Ibíd.*, pág. 2.

<sup>151</sup> *Ibíd.* pág. I.

<sup>152</sup> *Ibíd.*, pág. II.

<sup>153</sup> *Ibíd.*, pág. 12.

<sup>154</sup> *Ibíd.*

<sup>155</sup> Esta exposición se contiene en: *Ibíd.*, págs. 19-121.

consideradas realidades *sui generis* y no simples sumas de individuos". Además, expone y critica la concepción durkheimiana de la sociología como el sistema de las ciencias sociales, es decir, como perspectiva o método común a las ciencias sociales particulares, así como la metodología "sociológica y mecanista" y "no psicológica y finalista" de Durkheim<sup>156</sup>.

En lo que respecta a las respuestas de la segunda y la tercera de las preguntas que el autor belga plantea, pueden resumirse en lo siguiente: todas las ideas y concepciones sociológicas que expone en su libro son consideradas en Francia ideas y concepciones propias de Durkheim; pero, en realidad, "ellas son de origen alemán"<sup>157</sup>. En efecto, escribe Deploige, "Wagner y Schmoller, junto a Schäffle, han proporcionado a Durkheim su postulado fundamental del realismo social"; además, "su manera de comprender la sociología como método [...] es de Schäffle", y, en fin, "es debido a la influencia de Wundt que ha dado preferencia a la explicación sociológica y mecanicista, en vez de a la explicación psicológica y finalista"<sup>158</sup>. Es más, en el capítulo V de su libro Deploige llega a sugerir que no sólo el sistema de Durkheim, sino toda la Sociología es de origen alemán<sup>159</sup>.

Tras la publicación en 1906-1907 en la *Revue-néo-scholastique* del ensayo de Deploige sobre "La génesis del sistema de Durkheim", manifiestamente irritado por el contenido del mismo y, en particular, por lo todo lo relativo al origen alemán de las bases de su pensamiento sociológico, nuestro autor reacciona enérgicamente con la intención de rectificar aquello que considera puede llevar a pensar que ha tomado prestadas de determinados autores alemanes algunas ideas "cuidadosamente camufladas"<sup>160</sup>. A tal fin, Durkheim dirige al director de la *Revue néo-scholastique* una carta con fecha de octubre de 1907, a la que Deploige responde, provocando una réplica de Durkheim con fecha noviembre de 1907, a la que Deploige también

---

<sup>156</sup> *Ibíd.*, pág. 127.

<sup>157</sup> *Ibíd.*

<sup>158</sup> *Ibíd.*

<sup>159</sup> *Ibíd.*, págs. 152-95.

<sup>160</sup> Durkheim, 1975, I: 401.

responde. En fin, posteriormente, Durkheim publica una reseña de la segunda edición del libro de Deploige *Le conflit de la morale et de la Sociologie*, a la que, cómo no, este último dio cumplida respuesta<sup>161</sup>. Resumimos, a continuación, los argumentos que sostienen la postura de Durkheim en esta polémica. En la primera de las cartas nuestro autor afirma que nunca ha pretendido esconder su relación con el pensamiento alemán y que, muy por el contrario, es él quien ha dado a conocer en Francia todos los trabajos de los autores alemanes a los que se refiere Deploige<sup>162</sup>. No obstante, y aunque admite que debe mucho “a los alemanes, como a Comte y a otros”, afirma que la influencia real que Alemania ejerció sobre él “es bien diferente a la que él [Deploige] comenta”<sup>163</sup>. En fin, concluye mencionando una serie de “errores graves y ciertos” que Deploige incluye en su texto<sup>164</sup>. En la segunda de las cartas enumera los errores en que incurre el pensador belga al vincular sus ideas y concepciones al pensamiento de ciertos autores alemanes, al tiempo que destaca la influencia que, sobre su pensamiento, ejercieron determinados autores franceses y británicos<sup>165</sup>. En fin, en la

---

<sup>161</sup> Ambas cartas de Durkheim y la reseña del libro de Deploige pueden consultarse en: Durkheim, 1975, I: 401-2; 402-5 y 405-7, respectivamente. Las respuestas de Deploige a las cartas de Durkheim se recogen en el libro sobre *El conflicto de la moral y la sociología* (Deploige, 1912: 395-400 y 404-13 respectivamente).

<sup>162</sup> Durkheim se muestra insistente con esta cuestión e, incluso, en un tono lleno de condescendencia afirma lo que sigue: “Todos esos trabajos alemanes a los que se refiere Deploige, soy yo quien los ha dado a conocer en Francia; soy yo quien ha mostrado que, aunque no fueran obra de sociólogos, podían, no obstante, servir al desarrollo de la sociología. Y, ciertamente, más que restar importancia a su aportación, la he exagerado” (Durkheim, op. cit. pág. 402).

<sup>163</sup> *Ibíd.*

<sup>164</sup> *Ibíd.* Por su parte, en la respuesta a esta primera carta Deploige afirma que, mediante su estudio, ha demostrado que “los elementos de su sistema [de Durkheim] son, en parte, de origen alemán”; y, a tal fin, no sólo emprende una comparación minuciosa de textos, sino que, además, verifica si el “prestatario efectivamente conoció a sus presuntos inspiradores”. En el caso de algunos de los autores alemanes como Wagner, Schmoller, Schäffle y Wundt, la demostración es sencilla, teniendo en cuenta que en otro tiempo Durkheim “publicó estudios sobre sus trabajos”. En cuanto a Simmel, continua Deploige, no es posible que el autor francés no conozca su *Einleitung in die Moralwissenschaft*, dado que uno de sus colaboradores en *l'Année Sociologique*, Celestin Bouglé, la ha resumido en su trabajo *Les sciences sociales en Allemagne* (1896), y otro de sus seguidores, Lévy-Brühl, la ha mencionado en su *La morale et la science des moeurs* (Deploige, 1912: 395-6). Deploige lamenta “el escrúpulo o la negligencia del autor para citar el origen de sus ideas” que se refleja en sus publicaciones “desde su primer trabajo personal importante *De la división du travail social* (1893) y hasta sus trabajos más recientes”; y precisa que no quiere decir que la ocultación de las fuentes sea premeditada o voluntaria, sino sólo que “en realidad los materiales alemanes que penetran en su construcción no llevan consigo su marca de fábrica” (*Ibíd.*, págs. 397-8). Para concluir, Deploige rechaza que, como señala Durkheim, haya sido el autor francés quien ha dado a conocer en Francia a los autores alemanes (*Ibíd.* 399-400).

<sup>165</sup> Según Durkheim, los errores en que incurre Deploige son los siguientes: 1) el autor belga le acusa de haber tomado prestada una idea del libro *Einleitung in die Moralwissenschaft* de Simmel que nuestro autor



recensión del libro de Deploige (1913a), tras calificarlo como “panfleto apologético” cuyo principal objetivo es desacreditar sus ideas “a mayor gloria de Santo Tomás”, presentándolas como “resultado de una importación germánica”, subraya una vez más la ascendencia francesa y británica de las mismas<sup>166</sup>.

Tras analizar toda la polémica, en primer lugar llama la atención que la reacción de Durkheim frente a la publicación de los escritos de Deploige se centrara sólo en la cuestión del origen (alemán o francés) de los elementos que conforman su pensamiento, dejando de lado cuestiones sustantivas o de fondo cuyo tratamiento y discusión habría, sin duda, enriquecido el debate entre los dos pensadores. Llama la atención todavía más teniendo en cuenta la innegable huella que, como hemos visto a lo largo de este capítulo, deja impresa en su obra el pensamiento alemán que conoce durante su visita a Alemania. Pero lo que llama la atención por encima de todo es el cambio de actitud de Durkheim respecto al pensamiento alemán. De hecho, si, como hemos visto, en sus primeros escritos demuestra verdadera admiración por los trabajos de los autores alemanes del siglo XIX, posteriormente se empeña en

---

declara no haber leído; 2) Deploige señala en varias ocasiones que Durkheim visitó Alemania para asistir a las clases de Wagner y Schmoller y que volvió a Francia empapado de sus ideas y totalmente transformado por su influencia, lo cual no es cierto ya que, ni asistió a sus clases ni mantuvo con ellos ningún tipo de relación; 3) es inexacto atribuir a la influencia de Schäffle la concepción que Deploige denomina realismo social ya que ella deriva en línea recta de Comte, de Spencer y de Espinas; 4) Deploige afirma que la distinción durkheimiana entre sociología y psicología es atribuible a Wundt, cuando, según Durkheim, tal distinción se la debe a su maestro Boutroux y a Comte, y 5) el autor belga afirma que la idea según la cual la religión es la matriz de los fenómenos morales ha sido adoptada por Durkheim siguiendo a Wundt, cuando en realidad se debe al conocimiento de los estudios sobre historia de las religiones y a la lectura de los trabajos de Robertson Smith y su escuela (Ibíd. 402-5).

En su réplica a la segunda de las cartas, Deploige rechaza con contundencia y, en nuestra opinión, de manera contundente todos los argumentos ofrecidos por Durkheim. Resumiendo su contenido, puede decirse que, en primer lugar, Deploige se reafirma en la idea de que no es posible que el autor francés no conociera el *Einleitung* de Simmel, y, a continuación, rechaza la idea de que el realismo social de Durkheim derive “en línea recta” de Comte o Spencer, reiterando que proviene de autores alemanes (Ibíd., 404-13).

<sup>166</sup> Ibíd., 405-6. Como señala acertadamente Gregorio Robles, Durkheim no había quedado satisfecho con la polémica anterior y ahora, 6 años más tarde, se quiere centrar en los procedimientos de Deploige. Según Durkheim, Deploige habría intentado confundir a los franceses en relación a la sociología, haciéndoles creer que en ella la aportación alemana es preponderante sobre la francesa (Robles, 2005: 176). Llama la atención que, si en las cartas anteriores Durkheim atribuye la paternidad de su realismo social a Comte, Spencer y Espinas –en cuya obra, por cierto, Deploige no ve atisbo alguno de realismo–, en la recensión citada el autor francés atribuye la concepción realista a Renouvier (Durkheim, 1975, 1: 405).

minimizar su aportación y deja incluso de citarlos<sup>167</sup>. Además, es evidente que, en la época en la que se produce el debate entre Deploige y Durkheim, a este último le molesta profundamente que le vinculen con el pensamiento alemán. Entonces, si analizando su obra temprana parece innegable la profunda huella que el pensamiento alemán dejó impresa en la misma, ¿por qué Durkheim se empeña posteriormente en rechazarla? ¿Cuáles son los motivos de tal cambio de postura? ¿En qué medida es el pensamiento alemán fuente del pensamiento sociológico durkheimiano? Trataremos de dar respuesta a estas preguntas a continuación, en el apartado con el que concluimos este capítulo.

### **2. 3. La crisis alemana del pensamiento francés y los orígenes de la sociología de Durkheim.**

Con el objetivo de responder a las preguntas que acabamos de plantear o, dicho de otra manera, con el objetivo de entender la verdadera naturaleza de la influencia del pensamiento germano sobre nuestro autor y, sobre todo, las razones de que Durkheim - sobre todo a partir de determinada época-, se haya esforzado tanto en relativizar o rechazar tal deuda intelectual, en este apartado nos proponemos contextualizar la polémica con Deploige y la actitud del propio Durkheim durante la misma en el marco de lo que se ha denominado «la crisis alemana del pensamiento francés»; en segundo lugar, y en relación al análisis del impacto que, sobre nuestro autor, tuvo el contacto con el trabajo de los autores que conoce durante su viaje de estudios a Alemania, intentaremos arrojar luz sobre la cuestión de si es o no tras su viaje a tierras germanas que nuestro autor desarrolla su perspectiva sociológica que se ha dado en denominar “realismo social”. Para ello, pondremos en relación las conclusiones obtenidas en los apartados anteriores con las conclusiones que podemos extraer de la lectura de un escrito muy temprano que recoge las lecciones que

---

<sup>167</sup> Como señala muy acertadamente Robles, quien lea los trabajos más importantes y conocidos de Durkheim –su tesis doctoral latina sobre Montesquieu, su tesis en francés *Div. Tr., Regl. Mét. y Suic.*-, “no podrá sospechar, ni por asomo, que su autor, poco antes, se declaraba ferviente admirador de las obras alemanas” (Robles, 2005: 180).

Durkheim imparte en el Liceo de la comuna borgoñona de Sens poco tiempo antes de tener contacto con el trabajo de los autores alemanes. Como veremos, las citadas conclusiones nos servirán como punto de partida para arrojar luz sobre la cuestión de cuándo nuestro autor desarrolla su perspectiva sociológica; si es antes o después de su estancia en Alemania y, consiguientemente, si es antes o después del conocimiento de los trabajos de los autores alemanes que hemos estudiado.

Respecto a la primera cuestión, nos parece que la contextualización de la polémica con Deploige en el marco de “la crisis alemana del pensamiento francés” puede arrojar luz sobre el cambio de actitud de Durkheim respecto al pensamiento alemán al que hacíamos referencia. El «*normalien*» Claude Digeon, ha acuñado la expresión citada para aludir a las consecuencias espirituales del “complejo psicológico creado en la opinión pública francesa por la conformación de la unidad alemana, y alimentado por la proximidad de un nuevo Imperio”<sup>168</sup>. Según el autor citado, no cabe duda de que la derrota de 1871 afectó especialmente, “más que a la mayoría de franceses”, a los intelectuales que fueron testigos de la misma<sup>169</sup>. Respecto a la evolución de la sensibilidad francesa respecto a la cuestión alemana, Digeon la resume en un párrafo enormemente significativo que reproducimos a continuación. Reza como sigue:

*“Entre 1870 y 1914 Alemania evoluciona rápidamente y la opinión que, de esta, tiene Francia se transforma de forma paralela. Entre la Alemania de 1869, templo de la inteligencia, y la Alemania de 1871, que surge bruscamente del horror y la gloria, hay un abismo. Pero, ¡menuda diferencia, asimismo, entre la Alemania insegura, seductora o violenta de comienzos del reinado de Guillermo II, patria de Wagner, de Marx y de Nietzsche, y el gran*

---

<sup>168</sup> Digeon, 1959: 1.

<sup>169</sup> *Ibíd.*, pág. 3. Cabe recordar en este punto que en el momento en que acontece la derrota de Sedán de 1871 Durkheim tiene 13 años de edad y su ciudad natal, Épinal, será ocupada por las tropas alemanas hasta 1873.

*imperio comercial, industrial y militar de 1905, lleno de amenazas, agresivo y formidable!*<sup>170</sup>.

Digeon pone de manifiesto que, tras la derrota de 1871 un sentimiento, o en sus palabras, “una obsesión crónica”<sup>171</sup> respecto a la cuestión alemana impregna la vida política e intelectual francesa y distingue, además, diversas fases en la evolución de la misma en función de determinados “fenómenos diplomáticos, económicos e intelectuales que constituyen un momento histórico particular, que son objeto de atención general y modifican, al mismo tiempo, los problemas y las bases de discusión”<sup>172</sup>. Resumiendo muchísimo la exposición de Digeon y atendiendo solamente a aquello que puede ser relevante para analizar el tema que nos ocupa, cabe destacar que tras la derrota de 1871 y hasta el cambio de siglo aproximadamente, la mayoría de los intelectuales de Francia o critican a Alemania con un claro ánimo de revancha, o bien se interrogan sobre las causas de la derrota con el objetivo de acometer una “reforma del espíritu nacional”<sup>173</sup>. Entre estos últimos son mayoría los que proponen que, puesto que “la inferioridad francesa puede explicarse mediante la idea universalmente extendida de que la victoria del enemigo se ha debido a su superioridad intelectual”, es necesaria una reorganización profunda del sistema francés de enseñanza que, en lo que se refiere a la enseñanza superior, tome como primera referencia a la universidad alemana<sup>174</sup>. Sin embargo, el hecho de tomar como

---

<sup>170</sup> *Ibíd.*, pág. 8.

<sup>171</sup> *Ibíd.*, pág. 2.

<sup>172</sup> *Ibíd.*, pág. 5.

<sup>173</sup> *Ibíd.*, pág. 366.

<sup>174</sup> *Ibíd.*, pág. 365-6. A este respecto, la propuesta del pensador bretón Ernest Renan, que resumimos, a continuación, es harto ilustrativa. Renan escribe que “la victoria de Alemania ha sido la victoria del hombre disciplinado sobre aquél que no lo es, del hombre respetuoso, cuidadoso, atento y metódico, sobre aquél que no lo es”; en definitiva, “ha sido la victoria de la ciencia y de la razón” (Renan, 1882: 55). En lo que respecta al camino que debe tomar Francia, Renan explica las razones por las que Prusia “constituye un excelente modelo de la forma en la que una nación puede recuperarse de desastres extremos” (*Ibíd.*, pág. 60) y significa, ante todo, el papel de la Universidad alemana destacando que “tras la paz de Tilsitt [...] la Universidad de Berlín fue el centro de la regeneración de Alemania”, el lugar en el que se produjo “una colaboración cordial [...] de científicos y filósofos” (*Ibíd.*, págs. 60-1). Por ello, “es evidente que si Francia siguiera su ejemplo, estaría preparada en menos tiempo. [...] se repositionaría muy rápidamente en el ámbito europeo” (*Ibíd.*, págs. 61-2). En opinión de Renan, ya que “la inferioridad de Francia ha sido sobre todo intelectual”, es evidente que “nuestro sistema de enseñanza necesita

modelo de referencia a Alemania, aunque en verdad va a hacer que el resentimiento francés vaya disminuyendo progresivamente, “no conduce a una admiración sin discernimiento, sino que descansa en la convicción de que hace falta seguir el mismo camino que Alemania para obtener unos resultados comparables en el ámbito científico”<sup>175</sup>. En relación a las visitas a Alemania de jóvenes estudiantes y docentes, el historiador francés señala que si “antes de la guerra, viajar allende el Rin para asistir a cursos de la universidad a menudo implicaba poner de manifiesto una cierta independencia de espíritu y, al mismo tiempo, desprecio por las universidades francesas”; en cambio, “no significa lo mismo con posterioridad a 1870, ya que el Estado o los organismos oficiales fomentan las estancias de estudio y envían a los estudiantes a especializarse a una universidad alemana”<sup>176</sup>. Además, Digeon estima que “el viaje a Alemania que É. Durkheim emprende en 1886, adquiere un interés particular por el hecho que probablemente constituyó, en mayor medida que los de Seignobos y Jullian, la ocasión para una influencia del pensamiento germánico sobre el pensamiento francés”<sup>177</sup>. Este contexto de los primeros tiempos de “la crisis francesa del pensamiento francés”, en los que el resentimiento hacia Alemania que originó la derrota de 1871 va disminuyendo progresivamente y, en el caso de muchísimos intelectuales franceses se convierte en admiración, es en el que debemos situar el viaje de Durkheim a Alemania del curso 1885-1886 y los dos artículos que escribe y publica a su regreso a Francia<sup>178</sup>.

---

reformas radicales” (Ibíd., pág. 95) y añade, a continuación, que “es sobre todo en la educación superior que donde la reforma es urgente” (Ibíd., pág. 101).

<sup>175</sup> Ibíd., pág. 372. Como observa Digeon, en esta época “se alaban todos los niveles de la educación germánica; primeramente la primaria, puesto que el maestro de escuela prusiano se revela como el verdadero artífice de la victoria de Sedán; luego la secundaria, puesto que, con los *Realschulen*, los alemanes han acertado a fundar una educación verdaderamente moderna; y, en fin, la superior, pues las Universidades de allende el Rin se consideran las Madres de la Ciencia desde hace varios decenios” (Ibíd., pág. 365).

<sup>176</sup> Ibíd., pág. 381.

<sup>177</sup> Ibíd., pág. 379.

<sup>178</sup> Nos referimos a los artículos que ya hemos analizado sobre “La Philosophie dans les universités allemandes”, publicado en la *Revue internationale de l’enseignement* (1887a) y sobre la “La Science positive de la morale en Allemagne”, publicado en la *Revue philosophique* (1887c).

Sin embargo, como señala Digeon, a comienzos del siglo XX, se constata que, debido a una modificación considerable de las condiciones políticas, económicas y diplomáticas del antagonismo franco alemán, aparece y se desarrolla de forma continua un sentimiento anti-alemán renovado que alcanzará un nivel desconocido desde hace décadas justo antes de 1914<sup>179</sup>. En relación a lo que antecede, el autor francés observa que mientras que en el periodo anterior los intelectuales franceses, en general, “reconocen sus deudas espirituales para con Alemania y propugnan una alianza entre los dos países”, la situación cambia hasta el punto de que aunque “algunos todavía en 1902 alaban la ciencia alemana”, es un hecho que “casi todos se oponen a Alemania”<sup>180</sup>. Esta transformación de la sensibilidad francesa se refleja en los diversos escritos en los que “la cultura francesa [...] se define en oposición al «germanismo» intelectual”, de modo que es correcto afirmar que “Francia se convierte en anti-alemana”<sup>181</sup>. En el caso de nuestro autor lo anterior se ve confirmado por las respuestas de Durkheim a las preguntas que conforman la encuesta lanzada por la revista *Mercure de France* (1902)<sup>182</sup>. En efecto, aunque comienza admitiendo la enorme deuda que en el pasado contrajo con el pensamiento social alemán (“*je dois beaucoup aux Allemands*”), a continuación, menosprecia a las ciencias sociales alemanas de su tiempo, destacando la baja calidad y escasa originalidad de los estudios sociológicos de principios del siglo XX<sup>183</sup>. Posteriormente, como sabemos, en el marco de la polémica con Deploige, nuestro autor trata de mostrar que la huella que deja el pensamiento alemán sobre su obra es mínima, al tiempo que se declara heredero de determinados autores no-alemanes como Comte, Spencer, Spinas y acepta gustoso la influencia que, sobre él, ejercieron otros no-alemanes como Robertson Smith.

---

<sup>179</sup> Digeon, op. cit., pág. 470-1. Las conclusiones de Digeon se apoyan, entre otros, en la confrontación de los resultados de las encuestas sobre las relaciones intelectuales franco-alemanas lanzadas por la revista literaria *Mercure de France*, la primera en 1895 y, posteriormente, la segunda durante 1902 y 1903 (sobre estas encuestas ver, sobre todo: *Ibíd.*, págs. 463-70).

<sup>180</sup> *Ibíd.*, pág. 470.

<sup>181</sup> *Ibíd.*

<sup>182</sup> En: Durkheim, 1975, I: 400.

<sup>183</sup> A pesar de las críticas al pensamiento alemán, con todo, nuestro autor declara, nada más y nada menos, lo que sigue: “en parte gracias a sus enseñanzas tomé conciencia de la realidad de la sociedad, de su complejidad y de su desarrollo orgánico. A su lado reparé en la estrechez de las concepciones de la escuela francesa cuya importancia yo no consentía en rebajar, aunque reconocía, como otros, su excesivo simplismo” (*Ibíd.*).

Por tanto, en nuestra opinión, este marco cambiante en el que “otra Francia se interroga sobre otra Alemania”<sup>184</sup>, es decir, el marco de la “crisis alemana del pensamiento francés” en toda su complejidad, acentuada por las transformaciones que se observan en el mismo, y no solamente, como se ha sugerido, la vanidad de Durkheim o el chauvinismo que impregna la mentalidad francesa de la época<sup>185</sup>, es, precisamente, el que puede ayudarnos a entender y explicar la actitud, que evoluciona y se transforma paralelamente, de Durkheim –y también de varias generaciones de pensadores franceses que se vieron afectados por tal marco- respecto al pensamiento alemán y su influencia. En efecto, en nuestra opinión, tanto las reticencias de Durkheim a admitir abiertamente y sin ambages su deuda con el pensamiento alemán en general, como el cambio de actitud que se observa en relación al reconocimiento de los trabajos de determinados autores alemanes que conoce durante el viaje de estudios a Alemania que ya hemos mencionado, tienen que ver con las consecuencias espirituales de la derrota frente a Alemania y sus transformaciones sucesivas.

En lo que respecta a la segunda de las cuestiones, el análisis conjunto de las conclusiones que hemos obtenido de nuestro estudio de los escritos tempranos de Durkheim –especialmente los que publica de 1885 a 1887-, y de las conclusiones que podemos extraer de la lectura de un escrito muy temprano que recoge las lecciones de

---

<sup>184</sup> Digeon, 1959: 319.

<sup>185</sup> Por ejemplo, en su análisis sobre el influjo que el pensamiento alemán ejerció sobre el pensamiento durkheimiano, y, tras poner de manifiesto el cambio de actitud de Durkheim respecto a aquél –desde una valoración positiva a otra más desfavorable-, Gregorio Robles afirma que, reconociendo que no ha llegado “en ese aspecto a una conclusión definitiva”, todo lo que puede formular “son conjeturas, que toman pie más que en nada en el ambiente anti-alemán de la Francia de la época y en el hecho de ser Durkheim judío, y por tanto siempre «sospechoso» para ciertos sectores de la escena política francesa, además de tener un apellido que trae más causa de tierras germanas que de galas”. Además, “podría barajarse la posibilidad que en su ánimo influyera algo la vanidad, consustancial a todos los autores en mayor o menor dosis, de presentar sus pensamientos como surgidos en su totalidad de su privilegiada mente” (Robles, op. cit., pág. 15). Aunque pareciera que inmediatamente después descarta la segunda hipótesis reseñada, en las conclusiones de su trabajo vuelve a interrogarse acerca de la validez de la misma e, incluso, lanza una serie de interrogantes que apuntan a otro tipo de razones como son, en primer lugar, “el chauvinismo que se suele atribuir a los franceses” y, en segundo, que alguien “le aconsejaría [...] que no dejara ver en sus escritos la inspiración alemana” (Ibíd., pág. 181). En fin, el historiador William Keylor, por su parte, defiende que los aspectos cartesianos y comtianos del pensamiento de Durkheim explicarían la resistencia que oponía a la influencia alemana (Keylor, 1975: 111-5).

filosofía que Durkheim imparte en el Liceo de la comuna borgoñona de Sens durante el curso académico 1883-1884 (1884a)<sup>186</sup> nos sirven como punto de partida para intentar arrojar luz sobre la cuestión de cuándo, entre 1884 y 1992, sucede que Durkheim adopta el postulado o la filosofía del realismo social y la consiguiente metodología científica.

En relación a esta cuestión, se pueden distinguir dos posturas contrapuestas y, digamos, extremas que han sido defendidas por dos prestigiosos intérpretes de la obra y pensamiento durkheimianos, profesores ambos de la Universidad Paris X - Nanterre. La primera postura es la que ha defendido Jean-Claude Filloux, quien propone la tesis según la que es entre 1881 y 1883, en un periodo delimitado por dos momentos de enorme relevancia -como son, en primer lugar, la elección del objeto de su tesis doctoral y la primera formulación durante su tercer año en la *École* en 1881 y, en segundo, la reformulación del problema objeto de estudio-, que “Durkheim elabora las determinaciones de [...] su proyecto fundamental”<sup>187</sup>. El autor francés defiende que “entre la elección del estudio de las relaciones entre individualismo y socialismo de 1881-1882, y la formulación de 1883 que desemboca en el plan de 1884 [el autor se refiere a la formulación definitiva como análisis de las relaciones entre personalidad individual y la solidaridad social], el lapso de tiempo es muy corto; por tanto, es durante ese lapso de tiempo que el proyecto pedagógico y político ha sido suficientemente elaborado como para convertirse en *proyecto de sociólogo*”<sup>188</sup>. En efecto, en opinión de Filloux, “en 1883, Durkheim *sabe*<sup>189</sup> [...] de qué manera van a manifestarse sus aspiraciones pedagógicas y políticas”, pues ha decidido que “será el constructor de una nueva ciencia – ciencia de la solidaridad y, además, de la comunión

---

<sup>186</sup> Este texto, desconocido hasta 1995, consiste en un conjunto de apuntes de clase, completos y con calidad de transcripción, tomados por André Lalande, antiguo alumno de Durkheim en el Liceo de Sens, durante el curso de filosofía de Liceo de 1883/1884 impartido por un jovencísimo Emile Durkheim (reproducido en: Durkheim, 2002n).

<sup>187</sup> Filloux, 1977: 14.

<sup>188</sup> *Ibid.*, pág. 15.

<sup>189</sup> El término aparece en cursiva en el original, posiblemente para acentuar tal afirmación, que ha sido rechazada por alguno de sus críticos, como por ejemplo Lacroix, con quién polemiza (vid.: Lacroix, 1976: 216).



en la adhesión común a la ley”<sup>190</sup>. La segunda postura, que defienden autores como el también prestigioso intérprete del pensamiento durkheimiano Bernard Lacroix, rechaza la tesis de Filloux, según la cual “hacia 1884-1885 Durkheim ya está en posesión de todas las ideas clave sobre las que pivota todo el sistema que elabora”. En efecto, afirma que, cuando abandona la *École Normale*, Durkheim no ha decidido aún “que debe ser sociólogo”. Es más, afirma que “tampoco en 1886, cuando vuelve de Alemania, ni incluso en 1893, cuando defiende su tesis doctoral”<sup>191</sup>. Consideramos que el análisis que presentamos a continuación puede contribuir a arrojar algo de luz sobre la cuestión debatida por ambos comentaristas de la obra de Durkheim, aunque, nos tememos, no disponemos de elementos que hagan posible extraer conclusiones definitivas en torno al momento o periodo exacto en el que nuestro autor se convierte en sociólogo. De antemano, rechazamos en parte la tesis de Bernard Lacroix pues, aunque aceptamos su idea de que no es durante su estancia en la *École Normale*, ni durante el periodo inmediatamente posterior a la obtención de la *agrégation*, a diferencia del autor francés, consideramos que los elementos fundamentales del sistema durkheimiano – particularmente los que tienen que ver con su análisis socio-jurídico - ya se encuentran presentes en su primera gran obra *Div. Tr.*. Ciertamente, utilizando como medida de la presencia de los elementos característicos del pensamiento durkheimiano las ideas de Deploige, con el que coincidimos en este punto, no cabe dudar de que en la tesis doctoral de Durkheim se contiene, no sólo un proyecto de método sociológico que se asienta sobre una filosofía social realista, sino, además, una teoría moral y un esbozo de meta-ética. Analizamos, a continuación, la viabilidad de la tesis de Filloux.

En el extenso escrito que recoge las veinticuatro lecciones impartidas en el liceo de Sens<sup>192</sup>, dos años antes de su viaje a Alemania, Durkheim aborda gran cantidad de

---

<sup>190</sup> Filloux, op. cit. pág. 21.

<sup>191</sup> Lacroix, 1976: 216.

<sup>192</sup> El historiador y especialista en la escuela durkheimiana Marcel Fournier, explica que, una vez aprobado el concurso para obtener la «*agrégation*» Durkheim consigue una plaza de profesor de filosofía, primero en el Liceo de Puy (octubre 1882) y, después, en el Liceo de Sens (noviembre 1882) y

temas clásicos de la filosofía occidental de su tiempo y, especialmente, de la filosofía francesa, como por ejemplo el de la naturaleza de la conciencia, la definición de la razón, el problema de la verdad, la metodología de las ciencias físicas y morales, la historia del utilitarismo, la moral doméstica, la estética, el alma o la naturaleza y atributos de Dios. Por lo demás, en este curso, no cabe duda de que nuestro autor respeta la división cousiniana de la filosofía establecida oficialmente en 1880 y que, como señala Fournier, implica comenzar con la psicología y continuar con la lógica y la moral, para concluir con la metafísica<sup>193</sup>. En efecto, nuestro autor se encuentra próximo a la tradición del gran filósofo francés, aunque pareciera que se aleja prudentemente de este último apoyándose en el modelo de las ciencias físicas<sup>194</sup>. Pero lo que es mucho más importante en relación a los objetivos que nos hemos marcado en este capítulo, es que si hay una conclusión que podemos extraer claramente de la lectura de las lecciones del curso del año 1883-1884, es que en ellas no se vislumbra atisbo alguno de “perspectiva sociológica” o, dicho de otra manera, que los postulados sobre los que se asienta el pensamiento sociológico posterior de nuestro autor no están presentes en estas lecciones. Esta idea se ve confirmada por la lectura del análisis del sociólogo americano Neil Gross, quien siendo estudiante de doctorado, sacó a la luz las lecciones a que nos estamos refiriendo. Gross señala dos ejemplos que, en nuestra opinión, confirman que “la perspectiva de las lecciones del liceo no es sociológica”<sup>195</sup>: se refiere, en primer lugar, al individualismo metodológico durkheimiano que se refleja en el énfasis que pone en el papel del “uso” o el “hábito” en la vida psicológica y moral del

---

confecciona un programa con el que prepara a sus estudiantes de cara a presentarse los exámenes ministeriales (Fournier, 2007: 61).

<sup>193</sup> La tradición que domina la filosofía universitaria durante el siglo XIX es la filosofía ecléctica y espiritualista de Victor Cousin (1792-1867), ministro de Educación pública y director de *l'École Normale*. Es evidente para él, además, que en esta orientación de Durkheim subyace una lógica totalmente cousiniana: “se parte de la conciencia para concluir en la teodicea” (Fournier, 2007: 61).

<sup>194</sup> Fournier pone de relieve que este alejamiento al que hacemos referencia se concreta básicamente en la defensa durkheimiana del método experimental con tres fases: la observación, la invención de hipótesis y la verificación por experimentación de las hipótesis inventadas (Ibíd., pág. 62).

<sup>195</sup> Gross, 1996: 412.

individuo y, en segundo lugar, a la discusión durkheimiana de la moral cívica, aspectos ambos que en su opinión, reflejan su carencia de perspectiva sociológica<sup>196</sup>.

Siendo así lo anterior, debemos rechazar la tesis de Filloux expuesta *supra* y concluir que nuestro autor desarrolla su perspectiva sociológica –la filosofía que se ha dado en llamar realismo social - tras su estancia en Alemania y tras conocer y estudiar los trabajos de los autores alemanes puesto que, como hemos visto, esta perspectiva se encuentra ausente en el texto de las lecciones que Durkheim imparte en el Liceo Sens poco antes. Esta tesis, evidentemente, es coherente con las interpretaciones sobre el desarrollo intelectual de Durkheim que subrayan la importancia del influjo del pensamiento alemán. Y, además, en nuestra opinión, lo anterior basta para poner de manifiesto la enorme influencia que, sobre su pensamiento, ejerció el pensamiento alemán, por mucho que el propio Durkheim y otros, como hemos mostrado, se empeñaran a veces en rechazarla o minimizarla.

---

<sup>196</sup> En lo que respecta al primer aspecto, Gross señala que el planteamiento durkheimiano sobre la naturaleza del “uso” o “hábito” en las lecciones de Sens Durkheim todavía no plantea la existencia de una realidad *sui generis* llamada sociedad. Y en relación al segundo, el autor canadiense destaca la perspectiva no-sociológica desde la que Durkheim critica el liberalismo individualista en estas lecciones (Ibíd., págs. 413-4).



# **Los Fundamentos del Proyecto Sociológico de Émile Durkheim**

===== **Segunda Parte**

## Introducción

Tras el análisis de los antecedentes franceses y alemanes del pensamiento durkheimiano, estamos ya en condiciones de reparar en este último con el objetivo de caracterizarlo adecuadamente, es decir, de presentar los rasgos distintivos de la empresa intelectual -de naturaleza colectiva-, cuyas bases se encargó de establecer nuestro autor. Sin embargo, en este punto nos surge un interrogante, una cuestión previa de la que depende el desarrollo de la segunda parte de nuestra investigación: ¿cómo acometemos esta tarea de presentar el pensamiento de Durkheim?; y, en relación a esta cuestión, lo más importante: ¿cuáles son los fundamentos del edificio intelectual construido por nuestro autor? Respondemos a estas preguntas a continuación, señalando la metodología que determina el desarrollo de nuestra investigación -y de la exposición- de las bases intelectuales de la sociología durkheimiana. Para ello, comenzamos señalando algunas ideas generales en torno a nuestro autor, a partir de las cuales, como se verá, elaboramos un esquema de trabajo con el que nos proponemos ofrecer una exposición detallada de cada uno de los fundamentos generales de la construcción sociológica de Durkheim, o dicho de otra manera, los elementos intelectuales que subyacen a su programa de investigación social.

*1. Fundador de la sociología.* Un repaso de los manuales de historia de la sociología revela que actualmente Émile Durkheim es unánimemente considerado -especialmente, aunque no exclusivamente, en Francia y en los países de su área de influencia cultural como, por ejemplo Turquía-, «padre fundador» de la sociología francesa<sup>1</sup>. Incluso los sociólogos que no comparten sus opciones metodológicas lo

---

<sup>1</sup> Mucchielli, 1995: 55 y 1998: 208. En el primero de los artículos citados, el sociólogo e historiador francés analiza el estatus de «padre fundador» que se otorga a Durkheim, atendiendo fundamentalmente a las distintas explicaciones que se han ofrecido para justificarlo, que se reducen a cuatro: el anclaje universitario del grupo durkheimiano, el carácter colectivo de la sociología durkheimiana, la sistematización del racionalismo experimental y la naturaleza científica de su programa de investigación. Mucchielli examina las interacciones y las influencias recíprocas de cada uno de los factores invocados en

reconocen sin ambages. En este último sentido, tal y como señala el sociólogo e historiador francés Laurent Mucchielli, son dignos de mención los casos de Gaston Bouthoul, quien considera que “a pesar de las «exageraciones», la obra de Durkheim constituye el mayor esfuerzo doctrinal por separar la sociología al mismo tiempo de la teología, de la filosofía y de la política, para dotarla de un objeto y de métodos propiamente científicos”; o de Raymond Boudon, que considera que, “aunque no se libera completamente del espíritu de sistema, Durkheim demuestra –y es, quizás, el primero en hacerlo con tal fuerza- que la sociología podía ser una ciencia positiva<sup>2</sup>. Así pues, puede afirmarse que “la repetición de la máxima [«Émile Durkheim es el padre fundador de la sociología»] tiene fuerza de ley en los libros dedicados a la historia y a la epistemología de la sociología francesa”<sup>3</sup> y, en consecuencia, la lectura de las cuatro obras del fundador (*Div. Tr., Regl. Mét., Suic. y Form. Vid. Rel.*) constituye más que nunca “un punto de paso obligado para profesores y estudiantes de todo curso sociológico digno de tal nombre”<sup>4</sup>.

A pesar de lo que antecede, es decir, a pesar de la atribución de la paternidad de la sociología a Durkheim y su escuela o, lo que es lo mismo, la identificación de la *sociología durkheimiana* y la *sociología francesa*, en la mayoría de los manuales y obras en las que se destaca el carácter fundacional de la obra durkheimiana no se ofrecen las razones que justifican las afirmaciones en tal sentido. El trabajo del «*normalien*» Jean-Michel Berthelot constituye una excepción ya que, tras calificar la aportación

---

el marco de las explicaciones sobre el éxito de la sociología durkheimiana. A continuación, tras una breve exposición de las fortalezas y las debilidades de la situación actual de la historiografía durkheimiana, presenta lo que, en su opinión, constituye una forma distinta de releer a Durkheim que es epistemológicamente pertinente.

<sup>2</sup> Mucchielli, 1995: 55. El sociólogo francés cita desde: Bouthoul, 1950: 92-97, y Boudon, 1989: 753.

<sup>3</sup> *Ibíd.* Mucchielli destaca que, a finales de la década de los noventa, este fenómeno tiende incluso a acentuarse “tal y como muestra la producción editorial francesa de los cinco últimos años” en que ven la luz “cinco manuales de historia de la sociología y dos introducciones a la obra del propio Durkheim”. En lo que respecta a la historia de la sociología, se refiere a: Berthelot, 1991; Cuin y Gresle, 1992; Jones, 1991; Lallement, 1993, y Simon, 1991. Las obras introductorias que cita el francés son: Prades, 1990, y Steiner, 1994 (vid.: *Ibíd.*, pág. 55, n. 3).

<sup>4</sup> Mucchielli, op. cit. pág. 55.

durkheimiana como verdadera «ruptura epistemológica»<sup>5</sup>, señala cuatro razones que justifican este punto de vista: dos de orden intelectual, la sistematización de un «racionalismo experimental» y la naturaleza «científica» del programa de investigación; y dos que tienen que ver con el carácter colectivo de la empresa durkheimiana, como son el trabajo del equipo de *L'Année sociologique* y el anclaje universitario del grupo<sup>6</sup>.

**2. Fundador y líder de la Escuela francesa de Sociología.** A pesar de su innegable genio individual, lo que verdaderamente distingue a Émile Durkheim de otros posibles «padres fundadores» de la sociología “es que fué, propiamente hablando, el fundador de una escuela”. En efecto, “su proyecto implicaba [...] que la fundación de la nueva ciencia fuera el resultado de un trabajo colectivo en el que cada uno de los miembros del equipo se especializaría en una rama de la disciplina a constituir y haría valer la perspectiva sociológica en las disciplinas o las áreas de conocimiento ya existentes”<sup>7</sup>. Esta es una de las particularidades más llamativas de la sociología durkheimiana: se presenta como “una empresa colectiva sin parangón en la historia de la disciplina sociológica”<sup>8</sup>. En efecto, la creación del equipo de trabajo que se reunirá en torno a la publicación *L'Année Sociologique*, inaugura un nuevo rumbo que va a significar “el primer ejemplo francés de trabajo colaborativo sistemático en el ámbito de las ciencias sociales”<sup>9</sup>. La originalidad intelectual de Durkheim ha sido ampliamente reconocida como equiparable a la de otros fundadores de la ciencia social, como Marx, Tocqueville, Weber o Pareto. Sin embargo, la obra de Durkheim es

---

<sup>5</sup> El sociólogo francés considera que la aportación de Durkheim consiste en una ruptura con respecto a la epistemología anterior que implica “la puesta en marcha teórica y práctica de una nueva forma epistémica que introduce irreversiblemente la actividad científica” (Berthelot, 1991: 36). Victor Karady, por su parte, califica la empresa durkheimiana de modo similar calificándola como “innovación epistemológica mayor” (Karady, 1979: 49).

<sup>6</sup> Berthelot, 1991: 36.

<sup>7</sup> Besnard, 2003: 342. Este especialista en la obra de nuestro autor ha insistido en la idea de que Durkheim fue consciente muy pronto de la necesidad de trabajar en equipo para hacer salir a la sociología del nivel del amateurismo precientífico (vid.: *Ibíd.*, págs. 11-39). A modo de introducción a esta cuestión, además del trabajo de Besnard que hemos citado, pueden consultarse: Lukes, 1985; Prades, 1990; Karady, 1983, y Besnard, 1983.

<sup>8</sup> Besnard, 2003: 9.

<sup>9</sup> Lukes, 1985: 292.



única entre éstas, en tanto en cuanto la sociología durkheimiana constituye una empresa colectiva. Esta dinámica colectiva que deriva de la concepción durkheimiana de las relaciones entre la sociología naciente y las ciencias sociales particulares<sup>10</sup>, es, además, una de las claves para comprender el éxito obtenido por la sociología de Durkheim y su grupo<sup>11</sup>.

Así pues, no puede caracterizarse apropiadamente el proyecto durkheimiano si no se atiende al aspecto colectivo del mismo, o lo que es lo mismo, si no se pone en relación con la denominada «Escuela francesa de sociología». La expresión «Escuela francesa de sociología» es ambigua ya que se utiliza para aludir, en primer lugar, al grupo que conforman Durkheim y el equipo de discípulos y colaboradores que se

---

<sup>10</sup> En efecto, la dinámica colectiva del proyecto durkheimiano deriva de la propia concepción durkheimiana de la sociología y de sus relaciones con el resto de ciencias sociales. El durkheimismo concibe la nueva disciplina, no como una nueva disciplina aislada, completamente autónoma respecto al resto de las ciencias sociales, sino que, por el contrario, la concibe más bien como un método nuevo o una actitud específica a adoptar en el análisis de los fenómenos humanos y que, por ello, debe implicar una verdadera reorganización y renovación de varias de las ciencias sociales existentes en su época. En este sentido, la empresa de Durkheim puede ser contemplada como un intento de efectuar los cambios necesarios “para llevar a cabo esta revolución en las distintas ciencias sociales” (Lukes, 1985: 399). Así pues, es en ese marco de la renovación de las ciencias sociales de la época que debemos considerar la creación del grupo durkheimiano y la propia dinámica colectiva de trabajo, cuya forma de expresión principal es la revista *l'Année sociologique*. En un artículo escrito en colaboración con su discípulo Paul Fauconnet y publicado en la *Revue Philosophique* con el título de “Sociologie et sciences sociales” (1903c) se contiene un párrafo singularmente significativo en el que se refleja nítidamente la concepción durkheimiana de la sociología: “la palabra «sociología» compendia e implica todo un conjunto de ideas nuevas, a saber: que los hechos sociales son solidarios los unos con los otros y, sobre todo, que deben ser tratados como fenómenos naturales, sometidos a leyes necesarias. Decir que las distintas ciencias sociales deben convertirse en ramas particulares de la sociología, significa, así, plantear que ellas mismas deben ser ciencias positivas, abrirse a la mentalidad de la que proceden las demás ciencias de la naturaleza, inspirarse en los métodos que se usan en ellas, aunque manteniendo su propia autonomía. Ahora bien, ellas han surgido fuera del círculo de las ciencias naturales. Anteriores a la aparición del pensamiento sociológico, se han encontrado, por ello, fuera de su ámbito de influencia. Integrarlas en la sociología no es solamente imponerles una nueva denominación genérica, sino remarcar que deben orientarse en una nueva dirección. Se trata de hacer penetrar en el detalle de los hechos a la noción de ley natural que Comte tuvo el mérito de extender al reino social en general; de introducirla en estas investigaciones especiales en las que originariamente estaba ausente y en las que no podía entrar sin provocar una revolución radical. Esta es, en nuestra opinión, la tarea actual del sociólogo, y es también la manera de continuar la obra de Comte y Spencer, porque significa preservar su principio fundamental, pero otorgándole todo su valor por el hecho de que lo aplicamos, no sólo a una categoría de fenómenos sociales restringida y elegida más o menos arbitrariamente, sino a toda la vida social en toda su amplitud” (Durkheim, 1975, I: 145).

<sup>11</sup> Vid.: Karady, 1979.

reunen en torno a la revista *l'Année Sociologique*<sup>12</sup>; y, en segundo, al particular modelo de empresa o trabajo intelectual que tal grupo inaugura en el ámbito del estudio de los fenómenos sociales<sup>13</sup>. Ciertamente, si aceptamos la idea según la que lo que distingue a Émile Durkheim y los demás «padres fundadores» de la sociología es que nuestro autor fué, propiamente hablando, el fundador de una escuela, caracterizar a esta escuela implica, además de atender al aspecto colectivo de la tarea que acomete, plantear una serie de interrogantes en torno a los elementos intelectuales del programa durkheimiano que suscitan la adhesión al mismo por parte de los demás miembros del grupo, máxime cuando no todos los que participan en *l'Année Sociologique* comparten el conjunto de las propuestas de Durkheim<sup>14</sup>. Se trata, por tanto, de identificar el común denominador intelectual o, dicho de otra manera, “los requisitos mínimos de homogeneidad intelectual”<sup>15</sup> que Durkheim exige a los miembros del grupo para poder formar parte de su equipo de investigación.

**3. Pensador combativo, crítico feroz de sus detractores.** Sin embargo, aunque del hecho de que se le presente habitualmente como fundador de la sociología francesa pudiera desprenderse la idea de que Émile Durkheim y su grupo fueron los primeros o, incluso, los únicos en reclamar la constitución de la nueva disciplina científica, lo cierto es que la sociología durkheimiana se enfrentó desde sus inicios a una serie de pensamientos concurrentes con los que polemizará en algunas ocasiones y, en otras, simplemente ignorará. En relación a esta cuestión, es muy significativo el párrafo con

---

<sup>12</sup> Según J. -C. Marcel con el vocablo *durkheimianos* se puede designar a “los colaboradores de Durkheim que escriben en la primera serie de *L'Année Sociologique* y que propugnan una concepción de la sociología presentándose como afiliados al equipo de Durkheim” (Marcel, 2001: 2, n. 1).

<sup>13</sup> Por ejemplo: Páez Díaz de León: 2002: 9.

<sup>14</sup> Aunque se ha afirmado que la clave del éxito de la fundación durkheimiana de la disciplina sociológica reside en sus esfuerzos de legitimación universitaria (Karady, 1979) o en la ruptura epistemológica que provoca en el campo intelectual francés de finales del siglo XIX (Berthelot, 1991), la idea de Mucchielli según la que la clave reside en la conformación del propio equipo de trabajo durkheimiano nos parece ciertamente acertada. Como señala el autor francés, “es sobre la base de su rigor metodológico, de la aspiración a superar los simplismos teóricos y, de forma general, de sus ambiciones de objetividad científica, que Durkheim pudo reunir en torno de sí al equipo de jóvenes intelectuales en el momento de poner en marcha la tentativa de organizar la producción del saber sociológico y, gracias a ello, de fundar la disciplina”. De esta manera, concluye, “es su trabajo colectivo, y no la ambición de un solo hombre, lo que constituye la materia y la forma del citado proceso que es, primeramente intelectual y, después, institucional” (Mucchielli, 1995: 64-5).

<sup>15</sup> Esta expresión se utiliza en: Mucchielli, 1995: 62.

el que Jean-Christophe Marcel comienza su libro sobre la evolución de la escuela de Durkheim en el periodo de entreguerras. Lo reproducimos a continuación:

*“En Francia la sociología se parece con frecuencia a ese «campo de batalla», del que habla Emmanuel Kant refiriéndose a la Metafísica, donde se libran numerosos «combates»: algunas corrientes, que reivindican filiaciones distintas y que dan la impresión de tener la responsabilidad de repensar los fundamentos de la explicación sociológica, están enfrentadas. ¿Existe un discurso menos «acumulativo» que la ciencia social? Basta leer los manuales para convencerse de ello. ¡Qué cantidad de opiniones divergentes sobre la manera de definir e ilustrar la disciplina!”<sup>16</sup>.*

Y, en efecto, el combate por el alumbramiento de la sociología en Francia va a disputarse en un periodo de plena efervescencia - entre los años 1890-1910 - caracterizado por la concurrencia de múltiples tentativas, algunas casi totalmente desconocidas hoy, de creación de una verdadera ciencia de la sociedad. En relación a esta cuestión, hay quien ha señalado que la lucha por imponer una concepción determinada de la sociología se libra fundamentalmente por un “ménage a trois”: el primer aspirante es Gabriel Tarde, autor que domina el panorama intelectual durante los años 1886-1898; el segundo es René Worms, quien desarrolla una actividad institucional muy intensa y aportará las primeras organizaciones permanentes del ámbito de la sociología; y, el tercero es Émile Durkheim quien se rodea de un verdadero equipo de trabajo reclutado entre las filas de una nueva generación de jóvenes sobre la base de un vasto programa intelectual<sup>17</sup>. Además de los ya citados, en nuestra opinión y haciendo nuestra la perspectiva de Philippe Besnard, además se deben incluir en la lista de competidores de Durkheim, cuando menos, a la escuela de Pierre Guillaume Frédéric Le Play y a Gustave Le Bon<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Marcel, 2001: 1.

<sup>17</sup> Mucchielli, 1998: 112.

<sup>18</sup> El prestigioso sociólogo francés ha observado que “Durkheim y sus colaboradores quisieron establecer e imponer su sociología invadiendo el territorio de las disciplinas contiguas existentes y aprovechándose

En virtud de lo que hemos expuesto en las páginas precedentes, queda fuera de toda duda de que, en la medida en que Durkheim puede ser justamente considerado el fundador de una escuela de pensamiento -o en otros términos, el líder de un equipo-, los requisitos mínimos de homogeneidad intelectual que exige a los que pretenden formar parte de ella pueden ser justamente considerados los fundamentos esenciales de su construcción intelectual, que, primero él solo, y, más tarde, con el apoyo de sus colaboradores, defenderá con una extraordinaria determinación frente a las corrientes rivales que pretenden imponer su propia concepción del quehacer sociológico en el campo académico-científico de la Francia de finales de siglo XIX. Dicho de otra manera, la identificación del mínimo común denominador intelectual de los miembros del grupo durkheimiano se constituye en hilo conductor de nuestro trabajo de caracterización de la empresa intelectual de nuestro autor.

En nuestra investigación de los elementos intelectuales básicos que conforman el programa durkheimiano, partimos de las afirmaciones del propio Durkheim, quien en un artículo sobre “El estado actual de los estudios sociológicos en Francia” (1895e<sup>19</sup>), tras anunciar su propósito de crear una verdadera escuela de sociología, expuso los que, en su opinión, deben ser los postulados epistemológicos y metodológicos fundamentales de la misma, y que pueden reducirse a tres: la realidad del objeto, la objetividad del método y la independencia de la explicación<sup>20</sup>. Nos ocupamos de los dos primeros en el capítulo V del presente trabajo, en el marco del análisis de, por una parte, *la defensa durkheimiana del «racionalismo científico» y del «positivismo» en el ámbito de las ciencias humanas y, por otra, de la concepción durkheimiana de la naturaleza psíquica de los fenómenos sociales*. Dedicamos el capítulo VI al análisis del principio durkheimiano de la independencia de la explicación sociológica, que se concreta en la defensa de nuestro autor del modelo de causalidad

---

de sus materiales”; pero, además, se dedicaron “a desmarcarse claramente de los proyectos concurrentes (especialmente franceses), que, o desacreditaban en el terreno científico tratándolos, ya como generalizaciones de amateurs, ya como doctrinas de carácter apologético y práctico, o que, simple y llanamente, pasaban por alto” (Besnard, 1981: 311-2).

<sup>19</sup> Publicado originalmente en italiano en la revista *La riforma sociale*, con el título de “Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia”. Traducido al francés, en: 1975, I:73-108.

<sup>20</sup> *Ibid.*, págs. 94-104.

social que podemos denominar «*causalismo antifinalista y antipsicológico*». En el marco de nuestra exposición del modelo de causalidad de Durkheim, incluimos una exposición de la crítica durkheimiana de las doctrinas rivales, a las tentativas paralelas de construcción de una ciencia de la sociedad, de las que Durkheim y el durkheimismo trataron siempre de separarse, desacreditándolas y marginándolas, con el objetivo de obtener una posición central y hegemónica en el ámbito de la sociología naciente. En fin, en el capítulo VII nos ocupamos de lo que hemos denominado el «moralismo durkheimiano». En relación a este elemento fundamental de la empresa sociológica de nuestro autor, una vez contextualizada la preocupación constante de Durkheim por las cuestiones morales, y el cometido esencialmente moral que asignó a la actividad sociológica, nos ocuparemos de explorar la aproximación durkheimiana al estudio de los fenómenos morales, o lo que es lo mismo, su «ciencia positiva de la moral».

## CAPÍTULO V. LA CONSTRUCCIÓN INTELECTUAL DE DURKHEIM: CARACTERES (I)

### 1. La defensa durkheimiana del «racionalismo científico» y del «positivismo».

#### 1. 1. Introducción

Como hemos señalado en el primer capítulo de este trabajo en el marco de nuestra exposición sobre la influencia comtiana, aunque Durkheim rechaza el calificativo para tomar distancias de “la metafísica positivista de Comte y Spencer”<sup>1</sup>, no cabe dudar que Durkheim y los durkheimianos se adhieren a la actitud o mentalidad filosófica que puede denominarse *positivista* la cual, rechazando toda especulación metafísica, pretende basarse solamente en los hechos positivos, conocidos exclusivamente por medio de la observación y la experiencia<sup>2</sup>. En lo que respecta al uso del término «positivismo», hacemos nuestras las ideas maestras de autores como Cotterrell o Boudon, y que exponemos a continuación. En su magnífico manual introductorio a la Sociología del Derecho, Roger Cotterrell define el positivismo como aquella “actitud filosófica que afirma que el conocimiento científico proviene de la observación de los datos de la experiencia, y no de especulaciones que buscan causas últimas, significados o esencias, *más allá* de los hechos observables”. En consecuencia, el positivismo reivindica que “lo que observamos es, por tanto, lo que realmente existe y, científicamente hablando, todo lo que existe. Por eso, los juicios de valor - sobre lo que es bueno o malo, sobre cuestiones políticas o sobre la naturaleza última de las cosas- que no se pueden probar mediante la generalización de la

---

<sup>1</sup> Durkheim, 2002c: 8, n.1; trad.: 1988: 34.

<sup>2</sup> Como señala Roger Cotterrell, “el método positivista, en algunas de sus formas, es [...] característico de ciertos tipos de sociología, pero en modo alguno representa una concepción universal de la naturaleza del conocimiento sociológico y los medios para su adquisición”. De hecho, añade el autor británico, “en la sociología europea actual los presupuestos positivistas están generalmente matizados por numerosas cualificaciones y modificaciones, o son explícitamente rechazados” (Cotterrell, 1984: 12).

observación, son poco científicos”<sup>3</sup>. El sociólogo francés Raymond Boudon, por su parte, tras constatar la diversidad de ideas que suelen atribuirse al positivismo y, en consecuencia, la diversidad de doctrinas caracterizadas como positivistas, distingue un positivismo «fuerte» o estricto y otro «débil» o atemperado. Los elementos caracterizadores del primero son: 1) afirmación de la ciencia como forma superior de conocimiento; 2) definición de la cientificidad mediante el criterio de eliminación de lo inobservable, y 3) definición del objetivo de la ciencia como estudio de las relaciones entre fenómenos observables. En cuanto al positivismo «débil», éste solamente retiene el primer elemento y, además, “propone una definición distinta de la cientificidad en la medida en que acepta de una parte [...] introducir elementos inobservables en el interior de una teoría científica y, por otra, discutir la aceptabilidad de dichos fenómenos inobservables”<sup>4</sup>.

Pues bien, por mucho que el propio Durkheim rechazara el calificativo de positivista, presentándose a sí mismo como precursor del racionalismo científico, los postulados metodológicos -y desarrollos doctrinales subsiguientes- del Durkheim de *Regl. Mét.* (1895a)<sup>5</sup>, condensados en la fórmula de «tratar a los hechos sociales como a cosas»<sup>6</sup>, los cuales son asumidos por sus discípulos, pueden considerarse netamente positivistas. Tal posicionamiento durkheimiano, como advierte el propio autor, no es más que una consecuencia de su racionalismo, es decir, de su convicción de que existe una racionalidad inherente a la vida social que puede ser descubierta por el investigador social. Nuestro autor lo expresa como sigue:

*“El único [apelativo] que aceptamos es el de racionalista. Nuestro principal objetivo es, en efecto, extender el racionalismo científico a la*

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*, págs. 9-10.

<sup>4</sup> Boudon, 1997: 269-70.

<sup>5</sup> Berthelot califica a esta monografía durkheimiana como “un texto fundador [...] un texto de ruptura que busca desvincular a la sociología naciente de su armazón ideológico y retórico”, pero advierte, al mismo tiempo, que también es “un texto puesto en tela de juicio, atacado, rechazado, erigido en representante caricaturesco de una especie de reduccionismo sociológico y positivista” (Berthelot, 1995: 10).

<sup>6</sup> La de considerar a los hechos sociales como cosas es la primera regla del método durkheimiano. Vid.: Durkheim, 2002c: 24-36; trad.: 1988: 69-101.

*conducta humana, mostrando que, considerada en el pasado puede ser reducida a relaciones de causa y efecto, relaciones que se pueden transformar luego en reglas de acción para el futuro por medio de una operación no menos racional que la anterior”<sup>7</sup>.*

Atendiendo a la propuesta durkheimiana contenida en la primera parte del párrafo anterior<sup>8</sup>, podemos afirmar que su epistemología se asienta sobre la convicción de que los hechos son fenómenos naturales y racionales; y que, por consiguiente, el principio de causalidad es aplicable al mundo social. Los hechos sociales son naturales, tienen propiedades empíricas distintivas y forman sistemas reales<sup>9</sup>; además, no se producen de forma artificial o arbitraria y, por ello, el investigador debe encontrar la manera de hacerlos inteligibles descubriendo la racionalidad que subyace en ellos. Partiendo de su postulado fundamental de la racionalidad de la vida social, Durkheim desarrolla una definición de los hechos sociales que los presenta como hechos naturales cuyas notas distintivas son la observabilidad, la exterioridad, la coactividad, la independencia y la generalidad. No obstante lo anterior, nuestro autor propone al mismo tiempo que la efectividad de los hechos sociales depende en gran medida de la “actividad representativa”<sup>10</sup>, por lo que se puede afirmar que el naturalismo de durkheimiano “no es inherentemente positivista o reduccionista”<sup>11</sup>,

---

<sup>7</sup> Durkheim, 2002c: 8; trad.: 1988: 34.

<sup>8</sup> Dejamos para más adelante el análisis de la polémica propuesta que se contiene en la segunda parte del párrafo y que tiene que ver con las relaciones entre *teoría* y *práctica* –o, en otras palabras, con la concepción de la sociología como guía para la acción social- en el pensamiento durkheimiano.

<sup>9</sup> Se ha escrito que la consideración de la sociología como ciencia natural implica, según Durkheim, la aceptación de los siguientes principios: “1) los hechos sociales se dan en la naturaleza, es decir, tienen propiedades empíricas distintivas y forman sistemas reales; 2) se encuentran unidos por relaciones generales necesarias que derivan de su genuina naturaleza; en otras palabras, están sometidos al mismo principio de determinismo que postulamos con éxito para todas las demás ciencias; 3) por tanto, podemos descubrir relaciones constantes, es decir, leyes que expresan las conexiones necesarias entre los fenómenos sociales o entre los hechos sociales y otras fuerzas que sobre ellos actúan; 4) entre algunos de estos fenómenos podemos establecer, además, relaciones de causación e interdependencia, y 5) por último, en la tarea de descubrir la naturaleza de los fenómenos sociales, las leyes de su comportamiento y las formas de su desarrollo y cambio, debemos hacer uso de los métodos de observación cuidadosa, de comprobación lógica y de generalización sistemática que son la característica de la actitud científica” (Alpert, 1945: 96-7).

<sup>10</sup> Nos ocupamos *infra*, en este mismo capítulo, de esclarecer la cuestión de las relaciones entre hechos sociales y representaciones colectivas.

<sup>11</sup> Pearce, 1989: 15.



sino que, por el contrario, como advierte el propio Durkheim, deriva directamente de su racionalismo científico; es decir, de su convicción de que las sociedades están sometidas a leyes naturales y forman parte del reino de la naturaleza, no porque la naturaleza sea uniforme, sino porque los hechos sociales se pueden explicar naturalmente<sup>12</sup>. El racionalismo intransigente de Durkheim significa, como se ha afirmado muy acertadamente, que “la posibilidad de la sociología científica descansa para él sobre la racionalidad de la historia y de la vida social”<sup>13</sup>. No cabe duda de que, con semejante orientación nuestro autor pretende “despojar a la sociología naciente de todo elemento ideológico y retórico y a situarla en el marco del rigor del racionalismo experimental del que Claude Bernard ofreció una ilustración tan brillante en su *Introducción a la medicina experimental*”<sup>14</sup>.

Visto lo anterior, en este apartado nos resta dilucidar en qué consiste ese programa al que se adhiere Durkheim y que ha sido denominado positivista, máxime

---

<sup>12</sup> En *Regl. Mét.*, refiriéndose a su sociología, Durkheim lo expresa como sigue: “hasta dudaríamos de calificarla de naturalista, a menos que con ello solamente se pretenda indicar que considera que los hechos sociales son explicables naturalmente y en este caso el epíteto es más bien inútil, pues sólo significa que el sociólogo lleva a cabo una tarea científica y no es un místico. Pero rechazamos el término si se le confiere un sentido doctrinal en lo que concierne a las realidades sociales: si, por ejemplo, se pretende decir que son reductibles a las demás fuerzas cósmicas” (Durkheim, 2002c: 78; trad.: 1988: 198).

<sup>13</sup> Rodríguez Zúñiga, 1978: 17. Además, como señala el sociólogo cordobés Carlos Moya, el postulado fundamental sobre el que descansa el optimismo científico “es el de la concepción de la naturaleza total como naturaleza observable”, es decir, de la “unidad de la naturaleza” que, “más que un puro postulado metodológico es el supuesto ontológico que garantiza la racionalización política del mundo” (Moya, 1970: 34-5). El postulado fundamental que sustenta la fe racionalista durkheimiana es, por tanto, “la cognoscibilidad empírica de la realidad total”, o dicho en otras palabras, “la reducción de la realidad a pura espaciotemporalidad, objeto de observación, experimentación y organización técnica” (Ibíd., pág. 40).

<sup>14</sup> Berthelot, 1995: 10. De todas formas, “el positivismo de Durkheim es bastante más complejo y, en todo caso, con más elementos que el de Claude Bernard” (Boudon, 1997: 267). No obstante, el influjo que ejerce Claude Bernard sobre Durkheim es innegable, tal y como se desprende de estas palabras que nuestro autor escribe al comienzo de su carrera: “el gran servicio que Claude Bernard prestó a la fisiología fue precisamente liberarla de todo tipo de jugo, tanto de la física y la química como de la metafísica, dejando para un futuro lejano el momento de las generalizaciones. Conviene proceder con la misma prudencia en el ámbito del estudio de las sociedades” (Durkheim, 1975, I: 373). Una introducción general al tema de las relaciones entre Durkheim y Claude Bernard puede encontrarse en: Aimard, 1962: 115-7. Un análisis del empleo por parte de Durkheim de las categorías de Claude Bernard en: Michel, 2001: 230 y ss.).

cuando, como veremos, nuestro autor introduce modificaciones dignas de mención a lo largo de su carrera intelectual<sup>15</sup>. Lo analizamos, a continuación.

## 1. 2. El racionalismo científico durkheimiano.

No cabe duda de que el primer Durkheim, el de los escritos doctrinales, el que propugna la filosofía de la ciencia social contenida en *Regl. Mét.*, se adhiere expresamente a las tres tesis que Raymond Boudon atribuye al positivismo «fuerte». En relación a la primera de las tesis, es decir, la que consiste en afirmar que la ciencia constituye una forma superior de conocimiento, podemos afirmar que constituye uno de los elementos más básicos del pensamiento durkheimiano que nuestro autor no abandonará nunca. Por otra parte, se entiende que así sea teniendo en cuenta el clima intelectual de la Francia en la que crece, en la que se forma nuestro autor y en la que evoluciona su pensamiento. En el marco de un análisis de la obra del historiador «*normalien*» Henri Berr, Robert Bouvier recuerda cual era la atmósfera de la época de la manera que sigue:

*“Hacia 1884 [...] una actitud del espíritu, una doctrina dominaba y dinamizaba el pensamiento francés: el positivismo cientifista procedente de Auguste Comte, y brillantemente representado entonces por dos «faros»: Taine, el ilustre «cacique» de la Normale, y Renan, el «clérigo de la ciencia». El comtismo inicial se había impregnado de evolucionismo darwinista-spenceriano, más tarde de sociologismo durkheimiano. En esencia, ¿qué es lo que pretendía? Que comenzara una nueva era; que, en adelante, el método positivista asumiera la dirección del pensamiento humano; como la ciencia tuvo su origen en la religión, que el saber científico sustituyera ahora las creencias imaginarias primitivas. La misma filosofía se vuelve caduca por*

---

<sup>15</sup> Sobre el positivismo de Émile Durkheim, ver cfr. Rafie, 1972. Sobre el positivismo europeo del siglo XIX ver cfr. Simon, 1963.

*causa de la ciencia, pues ésta última constituye el único instrumento apto para resolver los problemas filosóficos*<sup>16</sup>.

Durkheim y los durkheimianos comparten esta actitud filosófica que propugna la superioridad del conocimiento científico por encima de cualquier otro, tal y como se desprende de muchos de sus escritos. Por citar algunos ejemplos que dan fe de ello, en un párrafo muy significativo del artículo titulado “La Enseñanza filosófica y la agregación de filosofía” (1895b) publicado en la *Revue philosophique* poco tiempo después de la aparición, en la misma revista, de la serie de artículos sobre “Las Reglas del método sociológico” (1894)<sup>17</sup>, Durkheim la formula expresamente, al tiempo que rechaza todo tipo de dogmatismo científico<sup>18</sup>:

*“No es que hagamos de la ciencia una especie de fetiche o de ídolo cuyos infalibles oráculos debemos aceptar de rodillas. No vemos en ella más que un nivel del conocimiento, aunque es el nivel superior, más allá del cual ya no hay nada. Sólo se distingue de los tipos más humildes de conocimiento*

---

<sup>16</sup> Bouvier, 1964: 40. Como señala Steven Lukes, “Durkheim compartía esta orientación intelectual, aunque nunca la sostuvo sin sentido crítico ni de forma extrema como hicieron Comte, Taine y Renan” (Lukes, 1985: 67). Si, como hemos visto en el capítulo del presente trabajo, es indudable que Durkheim y su sociología tenían una enorme deuda intelectual con Auguste Comte, no podemos afirmar otro tanto en lo que respecta a Hyppolite Taine y a Ernest Renan. En lo que se refiere a Taine, aunque valora su tentativa por “introducir y vulgarizar en Francia una tradición filosófica [...] que podría denominarse empirismo racionalista” (Durkheim, 1975, I: 171) y, propugnar la superioridad del conocimiento científico, Durkheim le somete a severa crítica. En efecto, considera que su doctrina precisa “ser refundada y repensada por una mente más vigorosa, más dispuesta a las visiones de conjunto y equipada con una cultura científica mucho más amplia”. Por demás, nuestro autor reprocha a Taine haberse expresado en forma extremadamente literaria, lo que, en su opinión, “no le ha permitido profundizar en su elaboración [doctrinal]” (Ibíd., pág. 175). En lo que respecta a Renan, no cabe dudar que a Durkheim le desagradaba su obra, de la que hablaba con “decidida antipatía” (Davy, 1919: 185). Como se desprende del contenido del discurso pronunciado en la ceremonia de entrega de premios del Liceo de Sens (1883), nuestro autor muestra su desagrado hacia el culto que profesaba Renan a los “genios” o a los “hombres superiores”, que implica que, excluyendo a la mayoría de la población, pues sus mentes “son irremediabilmente refractarias a la ciencia”, reserva para una minoría privilegiada “el poder de elevarse hasta la verdad” (en: Durkheim, 2008: 6-7). Frente a tal concepción aristocrática, Durkheim propugna un racionalismo universal según el que “todo los individuos, por humildes que sean, tienen derecho a aspirar a la vida superior del espíritu” (Ibíd., pág. 9).

<sup>17</sup> Estos escritos ligeramente modificados junto a un prefacio conforman el que es considerado uno de los más importantes tratados de filosofía y metodología de la ciencia social, *Regl. Mét.* (1895a).

<sup>18</sup> Separándose, así, del dogmatismo cientifista de Comte, Taine y Renan. Un excelente análisis de la filosofía de la ciencia de estos autores se encuentra en: Charlton, 1963.

*por su mayor claridad y distinción, pero esto basta para que se constituya en el ideal al que aspira todo pensamiento que pretenda ser consciente de sí mismo. Subordinarla a cualquier otra fuente de conocimiento supone mezclar las tinieblas y la luz con el pretexto de que la luz no ilumina suficiente”<sup>19</sup>.*

En un artículo publicado en la *Revue bleue* a comienzos del siglo (1900a), nuestro autor confirma que la sociología es fruto de la adopción de actitudes racionalistas en el ámbito del análisis de los fenómenos sociales, cuando escribe que “hay que tener fe en el poder de la razón para atreverse a acometer la tarea de someter a leyes esta esfera de los hechos sociales o los eventos que, por su complejidad, parecen sustraerse a las fórmulas de la ciencia”<sup>20</sup>. En fin, cerca del final de su carrera, en un escrito que corresponde a la voz “Sociología” de la enciclopedia *La Science française*, publicada por el Ministerio de Educación pública y Bellas Artes francés y que fue presentada en la “Exposición universal e internacional de San Francisco” (1915), Durkheim se reafirma en su racionalismo científico remarcando, además, la aportación de la tradición racionalista francesa a la construcción de la sociología de la siguiente manera:

*“La sociología sólo podía nacer y desarrollarse allí donde se encontraran reunidas las dos condiciones que siguen. En primer lugar era preciso que el tradicionalismo hubiera perdido su dominio. En un pueblo que descubre que sus instituciones son todo lo que deben ser, nada puede provocar que la reflexión se aplique a las cosas sociales. Era preciso, además, una verdadera fe en el poder de la razón para atreverse a intentar traducir en nociones definidas la más compleja y la más inestable de las realidades. Pues bien, Francia cumplía estas dos condiciones. No existe otro país en el que la vieja organización social haya sido eliminada más radicalmente y en el que, en consecuencia, para rehacerla, haya necesitado tanta reflexión, es decir, ciencia. Por otro lado, somos y seguiremos siendo el país de Descartes; tenemos*

---

<sup>19</sup> Durkheim, 1975, III: 433.

<sup>20</sup> Durkheim, 1970: 135.

*pasión por las ideas claras. Sin duda, hoy sabemos que el racionalismo cartesiano es simplista en exceso; pero si sentimos la necesidad de superarlo, es con la condición de retener su principio fundamental*"<sup>21</sup>.

Este texto muestra a las claras, una vez más, que la pasión cartesiana de nuestro autor por las ideas claras y distintas, combinada con una fe sólida en las posibilidades reales de la metodología científica, constituyen el pilar fundamental que sostiene el pensamiento durkheimiano a lo largo de todo su itinerario intelectual. La consecuencia de la actitud cientifista que adoptan Durkheim y su escuela es una abierta hostilidad hacia toda forma de pensamiento que no cumpla los rigurosos estándares de la investigación científica, es decir, un rechazo absoluto del pensamiento *diletante* y *místico*, como gustaba decir a nuestro autor, y que él mismo combate desde su etapa de estudiante en la *École Normale* hasta el final de su carrera<sup>22</sup>. Tanto es así que hay quién ha afirmado que su tesis doctoral, *Div. Tr.*, "pudo muy bien haberse titulado *Contre le dilettantisme*, en la medida en que como contribución a la ciencia de la ética trataba de probar en esencia el valor nulo del diletante y de todos los enamorados en exceso de una cultura exclusivamente general"<sup>23</sup>.

En lo que respecta a las dos tesis restantes características del positivismo «fuerte», es decir, la que afirma que toda definición de la científicidad debe incluir el criterio de eliminación de lo inobservable, y la que afirma que el objetivo de la ciencia es el estudio de las relaciones entre fenómenos observables, no cabe duda de que se contienen en el programa metodológico de nuestro autor, aunque, como se ha advertido - muy acertadamente, en nuestra opinión - ni siquiera él mismo lo siga al pie

---

<sup>21</sup> Durkheim, 1975, I: 117.

<sup>22</sup> Ver especialmente: Durkheim, 2002b, 2: 135-45 (trad.: 1987: 465-80); 2002c: 31-2 (trad.: 1988: 86-88); 1975, II: 370, y 1975, III: 416 y 418.

<sup>23</sup> Alpert, 1945: 23. Este sociólogo norteamericano ofrece una buena exposición de la actitud crítica de Durkheim hacia este tipo de pensamiento, en: *Ibíd.*, págs. 21-4. Señala que, además de la superficialidad y el gusto por las meras generalidades, Durkheim condenaba amargamente la anarquía intelectual del diletante, quién preocupado sólo con erigir su sistema de pensamiento individual y privado, quedaba absorbido de tal manera en la elaboración de sus propias ideas, que perdía de vista el hecho de que estaba cooperando con otros, al fin y al cabo, en una empresa colectiva. Sobre esta cuestión ver también: Lukes, 1985: 74-5.

de la letra<sup>24</sup>. En efecto, la regla metodológica durkheimiana de «tratar a los hechos sociales como a cosas», supone, por una parte, una visión muy particular de los fenómenos sociales y, por otra, una concepción también muy particular de los modos de conocer tales fenómenos que implica la asunción de las tesis que se atribuyen al positivismo. Lo analizamos, a continuación.

### 1. 3. El objeto de la sociología: el «fait social».

No cabe duda de que la definición durkheimiana del objeto de la sociología, es decir, de los «faits sociaux» (hechos sociales)<sup>25</sup>, deja fuera del ámbito de la investigación científica todo fenómeno inobservable o, como diría Durkheim, que no se impone a la observación. A lo largo de sus obras, nuestro autor define los hechos sociales como productos de la asociación de los individuos, es decir, como resultado de la combinación de los elementos de un compuesto<sup>26</sup>. En lo que respecta a los signos exteriores mediante los que es posible reconocer los hechos sociales, nuestro autor propone en *Regl. Mét.* que, en primer lugar, es hecho social “todo modo de hacer, fijo o no, que puede ejercer una coerción exterior sobre el individuo”<sup>27</sup>. A tenor de la propuesta durkheimiana, por tanto, el objeto de estudio de la sociología se reconoce, en primer lugar, por las notas de la exterioridad y la coerción. La exterioridad refleja una dimensión temporal que implica que los hechos sociales generalmente

---

<sup>24</sup> Boudon, 1997: 269.

<sup>25</sup> Nuestro autor elige la expresión de “fait social” para subrayar la realidad objetiva de los fenómenos sociales, de la sociedad. Lo anterior se entiende si se tiene en cuenta que el término francés “fait”, al igual que su equivalente del castellano “hecho”, aluden a aquello que acontece, que sucede, que existe o que es real (ver voces “fait” y hecho en: Academie Française, 2009; y Real Academia española, 2001, respectivamente).

<sup>26</sup> El sociólogo italiano Massimo Borlandi ha mostrado que, a pesar de que otras definiciones “son aparentemente textuales en *Les Règles*” –y, por supuesto, en otras obras, añadimos nosotros-, la única postura aceptable es aquella según la que el hecho social, el objeto de la sociología, debe ser definido como fenómeno cuyo origen es la asociación de los individuos. Según Borlandi, lo anterior es consecuencia de la distinción que propone entre, por una parte, los hechos sociales y, por otra, los signos exteriores mediante los que se reconocen. Vid.: Borlandi, 1995: 139-164.

<sup>27</sup> Durkheim, 2002c: 19; trad.: 1988: 58. Con *Regl. Mét.* Durkheim pretende, en primer lugar, asignar un objeto de estudio específico a la sociología y, en segundo lugar, presentar un método de investigación que se basa en el método experimental propio de las ciencias de la naturaleza. Sobre la noción durkheimiana de hecho social vid.: Isambert, 1982: 163-92; Lukes 1985: 8-15; González Noriega, 1988; Steiner, 1994: 29-31; Borlandi y Mucchielli, 1995; Borlandi y Mucchielli, 1996; Mendras y Étienne, 1996: 91-4, Soriano, 1997: 92-3, y Giner, 2004: 228-32.

permanecen durante un espacio temporal más duradero que la vida humana. Constituyen un marco exterior que ha creado el conjunto de las generaciones anteriores y que condiciona gran parte de nuestras actitudes y acciones. Pero, en segundo lugar, la exterioridad significa especialmente que los hechos sociales son el producto de la vida del grupo: aunque cada miembro del grupo, con su actuación, participa efectivamente en la elaboración de las representaciones colectivas, la síntesis que resulta del conjunto de interacciones obedece a las leyes de la dinámica de los grupos que escapa en gran medida al control de cada uno de los miembros. En cualquier caso, la exterioridad significa que la sociedad existe fuera de los individuos que la componen. No obstante, y tal como el propio Durkheim se ocupa de aclarar, “es una verdad evidente que no hay nada en la vida social que no esté en las conciencias individuales, solo que casi todo lo que se encuentra en estas últimas proviene de la sociedad”<sup>28</sup>. Como advierte Lukes, hubiera sido más preciso decir que los hechos sociales son, a la vez, externos e internos –o, mejor, internalizados por- en lo que respecta a un miembro del grupo; y que son sólo externos respecto al conjunto de los individuos que conforman el grupo en la medida en que les han sido culturalmente transmitidos por generaciones anteriores<sup>29</sup>.

En lo que respecta al signo exterior de la coerción, se ha mostrado que Durkheim utiliza el término asignándole cinco significados distintos: 1) en un primer sentido, la coerción hace referencia a la sanción. Así, los hechos morales son coactivos porque consisten en reglas de conducta obligatorias provistas de sanción; 2) en un segundo sentido, la coerción se identifica con los requisitos necesarios para la consecución de objetivos deseados mediante la acción; 3) en un tercer sentido, se refiere a un conjunto de factores morfológicos o ecológicos que orientan el sentido de

---

<sup>28</sup> Durkheim, 2002b, II: 102; trad.: 1987: 413.

<sup>29</sup> Lukes, 1985: 11-2. Aunque el sociólogo norteamericano tiene razón en su apreciación, y es cierto que Durkheim podría haberse expresado mejor, con todo, nuestro autor siempre reconoció que los hechos sociales eran, al mismo tiempo externos e internos respecto de los individuos. Por ejemplo, como señalamos en el capítulo VII de este trabajo, en el marco de la exposición de la teoría durkheimiana de la moral, en “La Determinación del hecho moral” (1906d), tras referirse a la exterioridad, al carácter “trascendente” de la moral, afirma que “al mismo tiempo [...] nos es interior, puesto que no puede vivir sino en nosotros y por nosotros” (Durkheim, 2002i: 17; trad.: 2000: 78-9).

las acciones humanas; 4) en un cuarto sentido, hace referencia a la presión “psicológica” que ejerce el grupo sobre el individuo en situaciones de efervescencia colectiva, y 5) en fin, también hace referencia a la determinación cultural y a la influencia de la socialización, y, sin duda, remite a la noción de conciencia moral<sup>30</sup>.

Nuestro autor añade una última característica cuando afirma que un hecho social es “[un modo de hacer que] es general en todo el ámbito de una sociedad dada y que, al mismo tiempo, tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales”<sup>31</sup>. Durkheim introduce, así, junto a la exterioridad y la coerción, un tercer rasgo distintivo de los hechos sociales como es su generalidad-independencia. Con la generalidad de los hechos sociales, nuestro autor vincula los hechos sociales con aquellos elementos o factores que son propios o característicos de sociedades particulares, y no con las características puramente personales de los individuos o con unos determinados atributos de la naturaleza humana<sup>32</sup>. No obstante, según Durkheim, entendida de esta forma, la generalidad no es suficiente para caracterizar los hechos sociales, desde el momento en que no distingue los hechos sociales de sus manifestaciones individuales, por lo que es preciso introducir la idea de la generalidad-independencia, según la que hay que distinguir, por un lado, el hecho social y, por el otro, “las formas individuales que toma al difundirse”<sup>33</sup>.

Definidos de esta manera, los hechos sociales no deben confundirse con los fenómenos orgánicos ya que, los primeros “consisten en representaciones y acciones”; tampoco son fenómenos puramente psíquicos “que no tienen existencia más que en la conciencia individual y por ella”, puesto que la materia de la vida social no puede

---

<sup>30</sup> *Ibíd.*, pág. 12. Sobre la noción durkheimiana de hecho social vid.: Lacombe, 1926; La Fontaine, 1926: 44-79; Bendix, 1980: 282-298; Lukes 1985: 8-15; González Noriega, 1988; Steiner, 1994: 29-31; Borlandi, 1995: 139-164; Mendras y Étienne, 1996: 91-4, Soriano, 1997: 92-3; Mucchielli, 1998: 174-186, y Giner, 2004: 228-32.

<sup>31</sup> Durkheim, 2002c: 22-3; trad.: 1988: 68.

<sup>32</sup> De ahí la importancia de proceder a la clasificación de tipos sociales. Sobre las reglas relativas a la constitución de los tipos sociales, vid.: Durkheim, *Ibíd.*, págs. 50-6; trad.: págs.: 132-145.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, pág. 21; trad.: pág. 65.



explicarse por factores psicológicos. Por el contrario, son fenómenos *sui generis* que no pueden explicarse en base a otro tipo de fenómenos<sup>34</sup>.

Por otra parte, Durkheim concibe los hechos sociales como formando parte de un continuum: en uno de los extremos se encuentran los fenómenos sociales estructurales, en palabras de nuestro autor, “los hechos sociales de orden anatómico o morfológico” que constituyen “el substrato de la vida colectiva”<sup>35</sup>. Después se encuentran las que han sido denominadas «normas institucionalizadas»<sup>36</sup> que pueden ser más o menos formales (“reglas jurídicas y morales, dogmas religiosos, sistemas financieros, etc.), pero que, en todo caso, “se refieren a creencias y a prácticas instituidas”<sup>37</sup>. Finalmente, ocupan el resto del *continuum* los hechos sociales que no están institucionalizados, las “corrientes sociales”, las cuales, “sin presentar esas formas cristalizadas, tienen la misma objetividad y el mismo ascendiente sobre el individuo”<sup>38</sup>. Según nuestro autor, “hay toda una gama de matices que une sin solución de continuidad los hechos de estructura más característicos a esas libres corrientes de la vida social que aún no han entrado en ningún molde definido”, lo que significa “que lo único que les diferencia son los diversos grados de consolidación que presentan”. En fin, concluye que “unos y otros no son otra cosa que formas más o menos cristalizadas de la vida”<sup>39</sup>. En esta clasificación durkheimiana, puede entenderse

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*, págs. 12 y 19; trad.: págs. 43 y 58. En relación a esta cuestión, debe destacarse que la afirmación que hemos citado implica el rechazo de Durkheim de toda doctrina que explique los fenómenos sociales en base a consideraciones que, en sentido muy amplio, nuestro autor denomina «psicológicas». Entre estas doctrinas se cuentan, en primer lugar, las de Comte y Spencer, que explican la sociedad en base a estados de conciencia individuales o disposiciones generales del individuo. En segundo lugar, todas aquellas doctrinas que explican los fenómenos sociales en base a factores orgánico-físicos, es decir, factores biológicos o a características del organismo individual. En tercer y último lugar, las doctrinas que, como la de su principal adversario, Gabriel Tarde, explican los fenómenos sociales en base a condiciones particulares o individuales, en vez de hacerlo, como propone nuestro autor, en base a condiciones sociales. Una exposición pormenorizada de nuestro análisis de las críticas durkheimianas a estas doctrinas se contiene en el capítulo VI de este trabajo (vid.: epígrafe 3.).

<sup>35</sup> *Ibíd.*, pág. 22; trad.: pág. 66.

<sup>36</sup> Lukes, 1985: 9.

<sup>37</sup> Durkheim, 2002c: 19; trad.: 1988: 59.

<sup>38</sup> *Ibíd.*

<sup>39</sup> *Ibíd.*, pág. 22; trad.: 67-8.

que “las representaciones colectivas son los hechos sociales situados en la superestructura”<sup>40</sup>.

A pesar de que las afirmaciones sobre la naturaleza del objeto de la sociología provocan una encendida polémica entre la escuela durkheimiana y quienes le acusan de realismo y ontologismo, de hipostasiar la sociedad, coincidimos con Lévi-Strauss en que Durkheim y sus colaboradores “insistieron siempre sobre la naturaleza psíquica o mental de los fenómenos sociales”<sup>41</sup>; No profundizamos en este momento en el análisis de este aspecto crucial del pensamiento durkheimiano ya que nos ocuparemos de él y de sus fundamentos -que, como veremos, a veces han solido obviarse hasta caer en el olvido-, en el siguiente epígrafe de este estudio.

Por lo tanto, a tenor de lo que se ha expuesto, los hechos sociales, aunque de naturaleza psíquica o mental, son fenómenos *sui generis* que no pueden reconducirse a otro tipo de fenómenos<sup>42</sup>. Y los hechos sociales definidos de esta forma son, ante todo, los datos objetivos a recabar en la investigación de la realidad social. En palabras del propio autor, los hechos sociales son “el único *datum* que se ofrece al sociólogo” y “que se impone a la observación”<sup>43</sup>. Tratar los fenómenos como cosas, significa

---

<sup>40</sup> Lukes, 1985: 9-10. Este modelo de clasificación de los fenómenos sociales que nuestro autor ofrece de forma implícita contiene distintos niveles que se ordenan en función del grado mayor o menor de consolidación o formalización de los fenómenos o factores en cuestión. A tenor de lo que hemos señalado, y de mayor a menor, son los siguientes: a) en primer lugar, el nivel anatómico donde se sitúan los factores morfológicos (el volumen, densidad y distribución de la población; la organización territorial; los objetos materiales incorporados a la sociedad, como las vías de comunicación, los productos tecnológicos, etc.); b) en el nivel inferior, que podemos denominar fisiológico-institucional, se contienen los elementos que integran la estructura normativa de la sociedad, tanto los formales como los informales; y, en fin, c) en el último nivel, que podemos denominar fisiológico-simbólico, se contienen los valores e ideales sociales, es decir, las representaciones y las “corrientes sociales” que, según nuestro autor, integran el “alma colectiva” (Durkheim, 2002c: 21; trad.: 1988: 63) o “el tipo psíquico de la sociedad” (Durkheim, 2002b, I: 81; trad.: 1987: 95). Sobre esta tipología durkheimiana vid.: Filloux, 1970: 47-56; Thompson, 1982a: 59-60; Lukes, 1985: 9-10; Steiner, 1994: 31, y Mendras y Étienne, 1996:92-3.

<sup>41</sup> Lévi-Strauss, 1970, II: 5.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, págs. 9, 20 y 64; trad.: págs. 35, 62 y 168.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, pág. 29; trad.: pág. 82. “¿Qué es una cosa?”, se pregunta Durkheim, respondiendo que “es cosa todo objeto de conocimiento que no es naturalmente compenetrable por la inteligencia, todo aquello de lo que no podemos hacernos una noción adecuada por un mero procedimiento de análisis mental, todo aquello que el espíritu no puede llegar a comprender más que a condición de salir de sí mismo, por medio de observaciones y experimentos, pasando progresivamente de los caracteres más exteriores e inmediatamente más accesibles a los menos visibles y más profundos”; y, a continuación, añade que

considerarlos en su calidad de datos objetivos que constituyen el punto de partida del análisis científico<sup>44</sup>. Y es así que la nueva disciplina científica, es decir, la sociología, sólo es posible desde un punto de vista durkheimiano si se acepta el principio fundamental de “la realidad objetiva de los hechos sociales”<sup>45</sup>.

#### 1. 4. Método sociológico y causalidad.

Respecto a la cuestión relativa a los modos de conocer los fenómenos del orden social, nuestro autor propugna que deben de ser semejantes a los que se utilizan en las ciencias naturales, basándose fundamentalmente en la observación sistemática y objetiva<sup>46</sup>. En opinión de nuestro autor, si algo no es observable, si no se impone a la observación, no existe desde un punto de vista científico. Además, en lo que respecta al objetivo del trabajo del estudioso de los fenómenos sociales, propugna que su análisis científico debe limitarse a analizar las relaciones causales entre fenómenos observables, adhiriéndose así también a la tercera de las tesis de Boudon. En efecto, nuestro autor defiende la idea de la universalidad del principio de causalidad aplicado al ámbito de los fenómenos sociales según la que que la nueva disciplina científica debe limitarse a “descubrir relaciones de causa-efecto del tipo «si A, entonces B» que

---

“tratar a hechos de un cierto orden como cosas no es, pues, clasificarlos en tal o cual categoría de lo real”, sino “observar con respecto a ellos una cierta actitud mental” (Ibíd., pág. 37-8).

<sup>44</sup> Según nuestro autor, una *cosa* es aquello que se nos impone, que se puede observar desde el exterior. La cosa se opone, así, a la idea que puede conocerse mediante una simple operación de introspección. Dicho de otra manera, “los hechos sociales tienen una existencia independiente de las personas que las piensan o las observan” (Mendras y Étienne, 1996: 93). Es por ello que tratar los hechos sociales como cosas “significa simplemente la adopción de una cierta actitud mental al emprender el estudio de tales hechos”, e “implica la aceptación de que los datos sociales son incógnitas, es decir, que nada sabemos acerca de ellos con alguna certeza antes de la investigación misma” (Alpert, 1945:99).

<sup>45</sup> Durkheim, 2002c: 15; trad.: 1988: 51.

<sup>46</sup> En la lección de apertura de su primer curso sobre ciencia social que imparte en Burdeos durante el curso 1887-1888 (1888a), nuestro autor ya propugna lo siguiente en lo que respecta al objeto y al método de la sociología: “ella tiene un objeto netamente definido y un método para estudiarlo. El objeto son los hechos sociales; el método es la observación y la experimentación indirecta, en otras palabras, el método comparado” (Durkheim, 1970: 100). Y hemos visto en el capítulo 3 del presente trabajo que lo que nuestro autor más valora de los autores alemanes que conoce durante su estancia en Alemania es, precisamente, que han aplicado el método empírico basado en la observación en el ámbito de los estudios de la moral (Durkheim, 1975, I: 335). Sobre los procedimientos durkheimianos de análisis de los hechos sociales ver cfr. Isambert, 1982.

vinculan lo observable a lo observable”<sup>47</sup>. Ciertamente, como sentencia en *Regl. Mét.*, extender el racionalismo científico a la conducta humana, significa mostrar que “la conducta humana [...] considerada en el pasado puede ser reducida a relaciones de causa y efecto”<sup>48</sup> y, por tanto, “la explicación sociológica consiste exclusivamente en establecer relaciones de causalidad poniendo en relación un fenómeno con su causa, o bien una causa con sus efectos útiles”<sup>49</sup>. Así pues, en opinión de nuestro autor, la investigación científica del reino de lo social implica que los hechos sociales pueden ser objeto de un conocimiento en términos de relaciones de causalidad. Es por lo anterior que puede afirmarse que, de hecho, “el programa durkheimiano puede ser justamente considerado como un programa de análisis causal generalizado”<sup>50</sup>. Pero nuestro autor propugna además una concepción estricta de la causalidad o un *monismo causal* en base al que “a un mismo efecto corresponde siempre una misma causa”<sup>51</sup>, aunque, como se ha observado, él mismo no siempre lo practica<sup>52</sup>.

Dado que más adelante analizaremos en profundidad la concepción durkheimiana de la causalidad, en este momento señalamos solamente que, a pesar de que, como veremos, introduce modificaciones importantes que completan de forma sustancial su noción de causalidad, no cabe duda de que Durkheim no abandona nunca el principio que se convierte en fundamental dentro su planteamiento sociológico, y que implica la idea de leyes sociales que expresan relaciones de

---

<sup>47</sup> Boudon, 1997: 285. Sobre el principio de causalidad en Durkheim vid.: Berthelot, 1995: 75-105; sobre la causalidad en el programa de investigación de Durkheim y Weber, vid.: Berthelot, 1995: 107-120; y sobre la verificación de la metodología durkheimiana en el ámbito del Derecho, vid.: Marra, 1986.

<sup>48</sup> Durkheim, 2002c: 8; trad.: 1988: 34. En la conclusión de este libro de Durkheim podemos leer que todo lo que exige la sociología es “que el principio de causalidad se aplique a los fenómenos sociales” (Ibíd.: pág. 78; trad.: pág. 199).

<sup>49</sup> Ibíd., pág. 71; trad.: pág. 182. En la conclusión de esta misma obra Durkheim insiste en que, si se quiere hacer una ciencia de la sociología, es preciso admitir la validez y aplicabilidad del principio de causalidad. Lo expresa como sigue: “todo lo que pide que se le conceda [a la sociología] es que el principio de causalidad se aplique a los fenómenos sociales” (Ibíd., pág. 78; trad.: pág. 199).

<sup>50</sup> Berthelot, 1995: 109.

<sup>51</sup> Durkheim, 2002c: 72; trad.: 1988: 186. Nuestro autor cita varios ejemplos como el del suicidio o el crimen. En relación al primero de ellos, señala que “si el suicidio depende de más de una causa, es que, en realidad hay varias clases de suicidios” (Ibíd.).

<sup>52</sup> Mendras y Étienne, 1996: 97.

interdependencia o causalidad de los hechos sociales<sup>53</sup>. Así, desde una época muy temprana, en sus numerosos escritos sobre la historia de la sociología nuestro autor insiste en la importancia de la aparición, entre otras, de la noción de ley social que posibilita, nada más y nada menos, la construcción de la nueva disciplina científica<sup>54</sup>.

### 1. 5. El Derecho como hecho social.

No podemos terminar sin hacer una breve referencia en torno a la aplicación del método sociológico en el ámbito del análisis de la realidad jurídica. Pues bien, en relación a esta cuestión, cabe afirmar que, desde un punto de vista durkheimiano, el Derecho es un «*fait social*», lo que implica que puede ser entendido y estudiado científicamente como un fenómeno social observable. Sobre todo en sus primeras obras y, especialmente, en *Div. Tr.* (1893b) y en *Regl. Mét.* (1895a), Durkheim asume que el Derecho, entendido como hecho social, puede ser fácilmente observado en forma de normativas, instituciones y prácticas jurídicas. Pero, el Derecho es, además, y muy especialmente, un fenómeno clave que posibilita conocer otros fenómenos sociales difícilmente observables como la cohesión o, en terminología durkheimiana, la

---

<sup>53</sup> Otra de las propuestas fundamentales de nuestro autor, que, como veremos *infra*, en este mismo capítulo, provocará airadas críticas es la que consiste en que «los hechos sociales no pueden explicarse más que por otros hechos sociales», lo que implica un total rechazo de los métodos finalista y psicológico.

<sup>54</sup> Nuestro autor presenta esta idea en la “Lección de apertura” de su primer curso de ciencia social de Burdeos que ya hemos citado (vid.: Durkheim, 1970: 80-1), y reaparece en muchos de los escritos publicados a lo largo de su carrera como, por ejemplo, en los que se ocupa de temas metodológicos, o los dedicados a la historia de la sociología. Entre los primeros destaca, como hemos visto, *Regl. Mét.* (vid.: Durkheim, 2002c: 8 y 11-3; trad.: 1988: 34 y 40-3; y, entre los segundos, los que versan sobre la historia de la sociología, cabe destacar el artículo sobre “la sociología en Francia en el siglo XIX” (1900a) en el que afirma que “la creencia en la existencia de leyes es el factor determinante del pensamiento científico” (Durkheim, 1970: 113). También su artículo “Sociología y ciencias sociales” (1903c) en el nuestro autor insiste en la misma idea cuando escribe que “la sociología no podía aparecer antes de que se hubiera reparado en que las sociedades, como el resto del mundo, están sometidas a leyes que derivan necesariamente de su naturaleza y que la expresan” (Durkheim, 1970: 138). En fin, en “la Sociología” (1915), voz de la enciclopedia *La science française* nuestro autor insiste en la misma idea escribiendo esta vez que “la sociología sólo podía nacer en la medida que la concepción determinista, sólidamente enraizada en las ciencias físicas y naturales, se extendiera al fin al orden social” (en: Durkheim, 1975, I: 109).

«*solidarité sociale*»<sup>55</sup>. Lo anterior no debe entenderse en el sentido de que, con ello, nuestro autor introduzca elementos inobservables en el ámbito de su definición de la cientificidad, sino que, lo que es muy distinto, maneja variables indirectamente mesurables por medio de indicadores<sup>56</sup>. La tesis del Derecho como símbolo visible de la solidaridad -sin duda, la más conocida y malinterpretada de todas las que componen el complejo pensamiento sociológico-jurídico durkheimiano- consiste en la afirmación de que existen dos formas de Derecho que se corresponden y expresan otras tantas formas de solidaridad<sup>57</sup>. Durkheim parte de la hipótesis de que las transformaciones de los tipos de Derecho reflejan otras tantas modificaciones en los tipos de cohesión social. Sin embargo, Durkheim abandonará esta concepción inicial del «derecho como índice visible de la solidaridad», que ya no reaparece en su obra posterior, lo que, en nuestra opinión, refleja una modificación de la metodología estrictamente positivista que, atemperándose, se acerca al positivismo «débil», y se acompaña de un cambio en la orientación del pensamiento durkheimiano.

Así, si bien en sus escritos doctrinales Durkheim se adhiere al positivismo «fuerte», en la práctica pareciera que “cae en la cuenta de que no se puede conformar con encontrar correlaciones directas” y, entonces, introduce modificaciones en su esquema de análisis causal. Por otra parte, hay quién, refiriéndose a la epistemología durkheimiana, afirma que nuestro autor se ve obligado a introducir “elementos inobservables, incluso hipótesis «psicológicas»” que, aunque, estrictamente hablando no puedan ser verificadas, “aportan realismo y precisión”<sup>58</sup>. Aunque no rechazamos la

---

<sup>55</sup> Aunque se conoce sobre todo por estar ampliamente explicada en *Div. Tr.*, Durkheim presentó su tesis del Derecho como símbolo o indicador de la solidaridad social por vez primera en el curso sobre “Solidaridad Social” que impartió en Burdeos en 1887 (vid.: Lukes, 1973: 139-40).

<sup>56</sup> Como advierte Boudon, se puede afirmar lo mismo de los conceptos de «anomia» y «egoísmo» que Durkheim utiliza en su monografía sobre *Suic.* (1897a); es decir, tampoco suponen la introducción de inobservables (Boudon, 1997: 269).

<sup>57</sup> A modo de introducción al tema de las relaciones entre tipos de Derecho y tipos de solidaridad, ver Cotterrell (1984: 79-82), Marra (1986: ), Soriano (1997: 91-97) y Treves (1980: 57-64 y 1988: 48-52).

<sup>58</sup> Boudon, 1997: 285. Según el sociólogo francés citado, lo que sucede es que el «positivismo duro» es insostenible, tanto en lo que respecta a las ciencias humanas como a las ciencias de la naturaleza. En cambio, propugna que “hay sitio en sociología para un «positivismo dulce», que permite “reconocer la existencia de un ámbito de *interpretación* que se libera de la concepción positivista del conocimiento”. En base a esto, “las teorías de la modernidad pertenecen al género interpretativo” y “la sociología es

idea anterior, nosotros vamos más allá y, desde otra perspectiva, sostenemos que todo el proyecto sociológico durkheimiano descansa sobre su concepción de la naturaleza de la mente, de la *psique* humana y, por tanto, descansa sobre una psicología. Es así que afirmamos que la sociología de Durkheim tiene una base psicológica. Analizamos y exponemos esta afirmación con detalle en el epígrafe siguiente.

## 2. La naturaleza psíquica de los fenómenos sociales

### 2. 1. Introducción

Las primeras reacciones a las propuestas durkheimianas contenidas en *Regl. Mét.* y, muy especialmente, a la afirmación de que toda la sociología se basa en el “principio fundamental” de “la realidad objetiva de los hechos sociales” – caracterizados como exteriores, coercitivos y generales-independientes- no se hacen esperar. El propio Durkheim señala en qué consisten las más críticas entre ellas y, a continuación, las refuta sistemáticamente en el prefacio de la segunda edición de este mismo libro que acabamos de citar (1901c)<sup>59</sup>. En relación a esta cuestión, el fragmento que contiene la síntesis de la respuesta de nuestro autor a sus críticos -y que reproducimos a continuación-, es enormemente significativo, pues, refleja además nítidamente cual es la postura durkheimiana en torno a la naturaleza de los fenómenos sociales, es decir, de la sociedad<sup>60</sup>. Reza como sigue:

---

heredera directa de la filosofía de la historia, un ejemplo paradigmático del género interpretativo” (Ibíd., pág. 286). En lo que respecta a la cuestión de la presencia de inobservables o, incluso, hipótesis psicológicas en los razonamientos durkheimianos, pueden citarse, como ejemplos, el caso de *Div. Tr.*, en la que nuestro autor plantea como punto de partida la hipótesis según la que la solidaridad puede derivar tanto de la similitud como de la diferencia (Durkheim, 2002b, I: 122; trad.: 1987: 153) y en el que, entre otras cosas, podemos leer afirmaciones como que “todo el mundo sabe que amamos a quien se nos asemeja, a cualquiera que piense y sienta como nosotros” (Ibíd., pág. 60; trad.: pág. 63); o el caso de *Suic.*, en que explica el suicidio del celibatario por el hecho de que “los casados tienen en general una constitución física y moral mucho mejor que la de los célibes” (Durkheim, 2002h, II: 44; trad.: 1992: 179).

<sup>59</sup> En: Durkheim, 2002c: 9-16; trad.: 1988: 35-52.

<sup>60</sup> Atendiendo al uso que Durkheim hace de él, no cabe duda de que el término “*société*” es extremadamente ambiguo en su obra. En efecto, como advierte Steven Lukes, se pueden identificar los siguientes significados con los que nuestro autor usa el término: a) con “sociedad” se refiere a veces a “la transmisión o inculcación social o cultural de creencias y prácticas”; b) en otras ocasiones se refiere al hecho mismo de la asociación; c) también lo usa para referirse a la fuente de las obligaciones sociales; d)

*“Cuando este libro apareció por primera vez dio origen a discusiones bastante acaloradas. [...] Nos acusaron de realismo y de ontologismo, siendo así que en muchas ocasiones habíamos declarado que la conciencia, tanto individual como social, no era para nosotros nada substancial, sino sólo un conjunto más o menos sistematizado de fenómenos sui generis. Nos acusaron de eliminar el elemento mental de la sociología, siendo así que habíamos afirmado expresamente, y lo habíamos repetido de todas las formas posibles, que la vida social estaba hecha por entero de representaciones”<sup>61</sup>.*

Así pues, Durkheim rechaza las acusaciones y responde a sus críticos que él mismo ha afirmado en repetidas ocasiones la naturaleza psíquica o mental de la sociedad, lo cual le conduce a subrayar el carácter psicológico de la aproximación sociológica. Lo vemos, a continuación; pero antes de proceder a analizar los escritos durkheimianos y, debido a que consideramos que es importante comprender los términos de la polémica contextualizándolos en su época, ofrecemos, en primer lugar, una breve exposición sobre las relaciones de Durkheim con la psicología de su tiempo.

## **2. 2. Durkheim y la psicología de su tiempo<sup>62</sup>.**

Es indudable el interés que, a lo largo de todo su itinerario intelectual –y, especialmente, en sus comienzos–, nuestro autor muestra por los avances de la psicología de su tiempo y, paralelamente, por integrar la psicología en su sistema de

---

otras veces lo usa para referirse al objetivo del pensamiento, el sentimiento y la acción de las personas; en otras palabras, al ideal; y, en fin, e) a veces se refiere a un grupo real, ya sea una sociedad general (Francia, por ejemplo) o algún grupo o institución particular (Lukes, 1985: 21).

<sup>61</sup> Durkheim, 2002c: 9; trad.: 1988: 35.

<sup>62</sup> El sociólogo e historiador Laurent Mucchielli ha mostrado que, en el ámbito de la historia general de las ciencias humanas, la cuestión de las relaciones entre la sociología y la psicología de finales de siglo XIX y principios del XX se revela muy interesante tanto desde un punto de vista historiográfico, como desde un punto de vista teórico (vid.: Mucchielli, 1994 y 1998: 317-58). Este autor francés propone que, aunque durante mucho tiempo la historia oficial de la psicología social ha dado por sentado que la sociología durkheimiana era abiertamente hostil a la psicología, en realidad “la sociología durkheimiana se definió a sí misma como una psicología colectiva y supo, aproximadamente a partir de 1910, entablar un verdadero diálogo con los psicólogos en el seno de la universidad” (Mucchielli, 1994a: 445).



pensamiento<sup>63</sup>. En efecto, si atendemos al programa del curso de filosofía que imparte en el Liceo de Sens al comienzo de su carrera como profesor (1884), ya podemos observar que nuestro autor, siguiendo la tradición cousiniana, no sólo asigna un lugar preferente a la psicología, ubicándola al comienzo del programa mismo<sup>64</sup>, sino que además le dedica más de una treintena de lecciones<sup>65</sup>. En relación a la perspectiva que adopta al desarrollar los contenidos del curso, como hemos señalado en el cuarto capítulo del presente trabajo, hay que tener presente que a lo largo de las lecciones del mismo todavía no encontramos atisbo alguno de reflexión sociológica ni, consiguientemente, de realismo social<sup>66</sup>. No obstante, como veremos, el uso temprano de algunos de estos conceptos, que nuestro autor continua utilizando en su obra sociológica –y psicológica– posterior indica el importante lugar que la reflexión psicológica ha ocupado siempre en el interior del complejo sistema durkheimiano. Los temas que desarrolla en las lecciones sobre la psicología son diversos: la conciencia, la razón, las facultades de la concepción (la imaginación, la memoria, la asociación de ideas), el sueño, la ensoñación, la locura, etc. En lo que respecta al objeto de la psicología, Durkheim señala que es “describir los estados de conciencia y reducirlos a un número determinado de tipos generales”<sup>67</sup>. Esta es una tarea crucial, el corolario de la reflexión filosófica, podríamos afirmar, teniendo en cuenta que, en este mismo curso, Durkheim define la filosofía como “la ciencia de los estados de conciencia y de sus condiciones”<sup>68</sup>. Estos estados de conciencia reflejan las distintas facultades del alma humana como son: a) la facultad de actuar u obrar (la actividad)<sup>69</sup>; b) la facultad

---

<sup>63</sup> Como veremos *infra*, especialmente en el capítulo VI de este trabajo, aunque la sociología durkheimiana tiene la reputación de ser contraria a la psicología de su tiempo, en realidad lo que Durkheim no acepta es el tipo de explicación de los fenómenos sociales que proponen la psicología introspectiva y la psicología fisiológica de su tiempo (vid.: epígrafe 3.).

<sup>64</sup> Como señala Marcel Fournier, Durkheim “está cerca de la tradición del «gran» Cousin, de quien sólo se separa prudentemente apoyándose del modelo de las ciencias físicas” (Fournier, 2007: 62).

<sup>65</sup> En: Durkheim, 2002n, I: 26-180.

<sup>66</sup> Ver *supra*: epígrafe 2. 3. del capítulo IV, sobre “La crisis alemana del pensamiento francés y los orígenes de la sociología de Durkheim”.

<sup>67</sup> Durkheim, 2002n, I: 29.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pág. 11.

<sup>69</sup> En relación a este primer tipo de estado de conciencia del individuo, nuestro autor ofrece la siguiente definición: “actuamos, sobre el exterior a través de *nuestro cuerpo*; sobre el interior por medio de la *sola voluntad*, conduciendo nuestra inteligencia, ejercitando nuestro pensamiento, etc. El grupo [de estados de

de sentir placer y dolor (la sensibilidad)<sup>70</sup>, y, en fin, c) la facultad de conocer o de tener ideas (la inteligencia)<sup>71</sup>. La noción de *estados de conciencia* incluye, así, conceptos (como los de tiempo, espacio y causalidad), las inclinaciones, las pasiones, las emociones y las representaciones. Como veremos *infra* en este mismo epígrafe, el objeto de estudio de la nueva disciplina que, años más tarde, se encuentra en proceso de fundación y que Durkheim denomina sociopsicología –o psicología social-, son, precisamente, los «estados de la conciencia colectiva» o, como nuestro autor se ocupará de insistir más tarde, las «representaciones colectivas»<sup>72</sup>.

Tras impartir el curso de Sens al que nos hemos referido, nuestro autor solicita una liberación de docencia para el curso universitario 1885-1886, y, cuando la obtiene, se traslada París. Es precisamente, en este periodo en el que emerge en Francia una «*psychologie nouvelle*» de carácter experimental, que nuestro autor “lee a Charcot<sup>73</sup> y va

---

conciencia] que tiene esta característica, así como la facultad correspondiente se denomina actividad” (Ibíd., pág. 36).

<sup>70</sup>Nuestro autor define la sensibilidad del siguiente modo: “dependiendo de que nuestras acciones sean o no libres, dependiendo de que nuestra actividad esa libre o se tope con *obstáculos*, experimentamos lo que se denomina placer o dolor. No se trata de una acción; por el contrario, este nuevo grupo [de estados de conciencia] presenta características opuestas a las de la actividad. En efecto, el placer y el dolor pueden resultar de acciones, pero se producen en nosotros *sin que lo queramos*. En lo que respecta a los fenómenos de este tipo, pues, mayormente permanecemos pasivos. A este segundo grupo, formado independientemente del primero, le damos el nombre de *sensibilidad*” (Ibíd.).

<sup>71</sup>“Cuando actuamos sabemos que actuamos; cuando sufrimos sabemos que sufrimos; cuando pensamos sabemos que pensamos. No se trata de actuar o de sentir, se trata de tener *conocimiento* de nuestra acción o de nuestra sensación. En general, hay toda una categoría de estados de conciencia que constituyen lo que se denomina ideas. Estas ideas se refieren tanto al mundo exterior como al mundo interior. El conjunto de estos estados de conciencia y la facultad correspondiente conforman la *inteligencia*” (Ibíd., págs. 36-7).

<sup>72</sup>Aunque, entre los estudiosos de la obra de Durkheim, hay quien afirma que éste comienza a utilizar el concepto de «representación colectiva» cuando escribe *Suic.*, alrededor de 1897 (Lukes, 1985a: 6), este concepto ya está presente en trabajos anteriores como *Div. Tr.* (vid.: 2002b, I: 81, 157, 158, 180 y 181; y 2002b, II: 100, 110 y 112; trad.: 1987: 95, 202, 204, 234, 235, 410, 424 y 428) y *Regl. Mét.* (vid.: 2002c: 19, 26 y 62; trad.: 1988: 58, 73 y 163).

<sup>73</sup>Jean Martin Charcot (1825-1893) es, junto a Hippolyte Bernheim, uno de los pioneros de esta psicología nueva o renovada; es, asimismo, el fundador de la neurología moderna. Gozará de renombre internacional gracias a que sus publicaciones y su actividad docente, ambas muy innovadoras desde un punto de vista pedagógico, le darán a conocer fuera de los círculos médico y científico. Las investigaciones que desarrolla en el Hospital Universitario de la Salpêtrière de París, donde es titular de la cátedra de anatomía patológica desde 1862, versan principalmente sobre las enfermedades del sistema nervioso. Charcot cree que en el origen de estas enfermedades se encuentran causas físicas y orgánicas, en concreto la trofia y la degeneración del sistema nervioso; y, para tratar las diversas patologías, desarrolla una amplia gama de terapias nuevas como la «galvanización», la terapia por choque eléctrico o la «ferronización» o ingesta de hierro. Una comunicación sobre el sonambulismo que Charcot presenta

a escuchar a Théodule Ribot<sup>74</sup> a la Sorbona” y, en fin, “descubre la psicofisiología”<sup>75</sup>. Puede afirmarse, pues, que en aquel momento en el que “la reflexión filosófica «bascula» hacia la psicología”<sup>76</sup>, nuestro autor no permanece –ni mucho menos– ajeno a ese movimiento. En este sentido –y como simple anécdota que atestigua la relación de nuestro autor con la psicología de su tiempo–, merece señalar que, cuando parte a Alemania en enero de 1886, Durkheim porta una carta de recomendación de Théodule Ribot dirigida a Wundt, creador del primer laboratorio de psicología experimental moderno<sup>77</sup>.

Cabe destacar, por lo demás, que durante el mes de agosto de 1889 se celebra en París el primer Congreso internacional de psicología que preside el célebre Jean-Martin Charcot y que reúne a los más conocidos investigadores y estudiosos franceses (como Alfred Espinas, Théodule Ribot, Hippolyte Taine, Charles Richet, Pierre Janet y

---

en la Academia de las Ciencias en 1882 reactivará el debate sobre el sonambulismo en Francia (semblanza extraída de: Fournier, 2007: 92-3).

<sup>74</sup> El «*normalien*» y agregado de filosofía Théodule Ribot (1839-1916) se interesa por la neurofisiología y la psicología patológica tras asistir a los cursos de Charcot. En 1865 es nombrado profesor de psicología experimental en la Sorbona y en 1872 defiende su tesis doctoral sobre la herencia psicológica. Su figura es recordada por ser quien da a conocer en Francia la psicología inglesa contemporánea y los trabajos de los psicofisiologistas alemanes Fechner y Wundt; además, por ser quién, en colaboración con Espinas, traduce en 1887 la obra de Spencer titulada *Principios de psicología*; y, en fin, por ser uno de los primeros que adopta la idea del inconsciente. En 1888 publica una obra sobre *Las enfermedades de la personalidad* en el que analiza el sonambulismo, el sueño y la ensoñación, el desdoblamiento de personalidad y las alucinaciones. En este trabajo Ribot recalca, por un lado, la naturaleza extremadamente compleja de la personalidad, que concibe como compuesta de una masa enorme de estados conscientes e inconscientes, y por otro lado, que su fundamento radica en el sistema nervioso. De hecho, como advierte el propio Durkheim, en opinión de Ribot, “el progreso de la nueva psicología no se debe ni al trabajo de los filósofos ni al de los psicólogos profesionales, sino al de los fisiólogos y estudiosos de distintas áreas del saber” (Durkheim, 1975, I: 268). En fin, Ribot es conocido, además, por ser el fundador de la *Revue philosophique*, y dirigirla desde el momento de su creación en 1876, hasta que fallece en 1916. Esta revista fue considerada innovadora en su tiempo por la importancia que daba a la nueva psicología y, por supuesto, por la gran cantidad de páginas que, consiguientemente, le dedicaba (semblanza extraída de: Fournier, 2007: 73-4).

<sup>75</sup> *Ibid.*, pág. 92. Como señala Fournier, los trabajos de experimentación en este ámbito se multiplican durante estos años y se refieren a problemas nuevos como la sugestión, la herencia psicológica, la histeria, la neurastenia y la locura. Freud visita París en 1885 para conocer el trabajo de Charcot con los pacientes de histeria a los que trata. Todo lo anterior, sin duda, convulsiona a la opinión pública que participa de las discusiones y debates. En fin, se crean nuevas instituciones como la *Société de psychologie physiologique* que, fundada por Jean Martin Charcot, Théodule Ribot, Paul Janet y Charles Richet, promueve que la psicología se autonomice con respecto a la filosofía y se vincule a la fisiología, con el fin de adoptar una perspectiva científica (*Ibid.*).

<sup>76</sup> *Ibid.*, pág. 93.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pág. 94.

Valentin Magnan, etc), y a las más importantes figuras internacionales del ámbito de las ciencias humanas del momento (como Wilhem Wundt, William James, Alexander Bain, Cesare Lombroso, Enrico Morselli, etc). Entre los temas objeto de discusión destacan la hipnosis, las alucinaciones, el sonambulismo, el sueño, el espiritismo y, en general, todos aquellos “hechos extraordinarios” que fascinan a los psicólogos positivistas franceses de la época<sup>78</sup>. Pues bien, entre los asistentes a dicho congreso, destacan especialmente unos entonces desconocidos Gabriel Tarde<sup>79</sup>, Émile Durkheim y Sigmund Freud<sup>80</sup>. Teniendo en cuenta lo que antecede, no sorprende que, unos años más tarde, en el momento en el que termina de redactar sus artículos sobre “Las Reglas del método sociológico”, que se publican a partir de marzo de 1894, Durkheim imparta cursos de sociología y de psicología paralelamente<sup>81</sup>. En fin, terminamos señalando que, en una carta que por aquellas fechas envía a su sobrino Marcel Mauss, nuestro autor se refiere brevemente a la relación entre la sociología y la psicología de forma harto significativa en los términos que siguen: “la sociología es un precioso instrumento para filosofar e, incluso, para hacer una psicología. Estoy a punto de relevar a filósofos y psicólogos”<sup>82</sup>. Así, esta cita muestra a las claras que Durkheim concibe a la sociología como indisolublemente vinculada a la filosofía y a la psicología, desde el momento en que la nueva disciplina sociológica puede ofrecer soluciones a los problemas que se han planteado desde las otras disciplinas.

### **2. 3. La naturaleza psíquica de los fenómenos sociales.**

Hemos señalado que, después de publicarse *Regl. Mét.* (1895a), y tras habersele reprochado haber eliminado el elemento mental de la sociología, Durkheim responde que, muy por el contrario, él ha afirmado en repetidas ocasiones la naturaleza psíquica o mental de la sociedad y que sus escritos así lo atestiguan. Y, en efecto, en uno de los

---

<sup>78</sup> Sobre esta cuestión, vid.: Mucchielli, 1998: 196 y Fournier, 2007: 92-4.

<sup>79</sup> Nos referimos a las relaciones entre Durkheim y Tarde *infra* en este mismo capítulo.

<sup>80</sup> Mucchielli observa que, por estas fechas, lógicamente Durkheim y Freud no podían conocerse, ya ninguno de los dos había publicado su primer trabajo teórico (Ibíd., pág. 196, n. 113).

<sup>81</sup> Puede consultarse una relación completa de los cursos universitarios impartidos por nuestro autor en Burdeos y París, en: Lukes, 1985: 617-620.

<sup>82</sup> Durkheim, 1998: 36.

primeros, la recensión del libro de Schäffle *Bau und Leben des sozialen Körpers: Erster Band* (1885a), Durkheim ya se refiere a la “psicología social”, disciplina que, en su opinión debe ocuparse del análisis de “la vida psicológica de la sociedad”<sup>83</sup>. Incluso en el que es uno de sus estudios tempranos más conocidos, su tesis doctoral francesa sobre *Div. Tr.* (1893b), nuestro autor insiste en la naturaleza psíquica de los fenómenos colectivos y afirma que constituyen el objeto de estudio de una nueva ciencia positiva de carácter sociológico que denomina socio-psicología. El pasaje que, reproducimos a continuación es enormemente significativo en lo que se refiere a esta cuestión. Dice así:

*“No es ninguna temeridad afirmar desde ahora que, sean cuales fueren los progresos de la psicofisiología, ésta no podrá nunca representar más que una fracción de la psicología, puesto que la mayor parte de los fenómenos psíquicos no derivan de causas orgánicas. [...] Pero, del hecho de que [la vida psíquica] sea en parte independiente del organismo no se deduce que no dependa de causa natural alguna y que haya que situarla fuera de la naturaleza. [...] Del hecho de que existe una vasta región de la conciencia cuya génesis es ininteligible usando sólo la psicofisiología, no se debe concluir que se haya formado completamente aislada y que, en consecuencia, sea refractaria a la investigación científica, sino sólo que depende de otra ciencia positiva que podríamos denominar sociopsicología. Los fenómenos que constituirán su materia son, en efecto, de naturaleza mixta; tienen las mismas características esenciales que los demás hechos psíquicos, pero derivan de causas sociales”<sup>84</sup>.*

---

<sup>83</sup> 1975, I: 364-5. En este escrito Durkheim afirma que “existe una conciencia común de la que las conciencias particulares no son, al menos en parte, más que una emanación” (Ibíd., pág. 364). En lo que respecta al origen o la fuente de esta “conciencia de conciencias”, nuestro autor afirma que “no es más que un complejo cuyos elementos son las conciencias individuales”, las cuales “en relación permanente por el intercambio de símbolos, se penetran mutuamente; se agrupan según sus afinidades naturales, se coordinan y se sistematizan”. De esta manera, “se forma un ser psicológico completamente nuevo y sin igual en el mundo” (Ibíd., pág. 365).

<sup>84</sup> Durkheim, 2002b, II: 101; trad.: 1987: 411-2.

Como se desprende de la lectura del párrafo anterior, el objeto de estudio de esta nueva disciplina, que Durkheim denomina sociopsicología –o psicología social-, es “esa vasta región de la conciencia” a la que alude en el texto recién transcrito; o en otras palabras, son los «estados de la conciencia colectiva» o, como nuestro autor dirá más tarde, las «representaciones colectivas»<sup>85</sup>. Estos fenómenos tienen las mismas características que los demás hechos psíquicos, es decir, son estados de la conciencia; y se diferencian de ellos sólo por su origen, es decir porque derivan de causas sociales, de las que la psicología individual no puede dar cuenta. Evidentemente, en cuanto hechos sociales, las representaciones colectivas vienen caracterizadas por la exterioridad, la coerción<sup>86</sup> y la superioridad<sup>87</sup>. Durkheim desarrolla la idea de la

---

<sup>85</sup> Aunque el de «*conscience collective*» es uno de los conceptos más conocidos de Durkheim, debido seguramente a que, del conjunto de su extensísima obra, en general se ha prestado atención sólo a sus monografías, la verdad es que tras presentarlo en *Div. Tr.* y usarlo también en *Regl. Mét.*, prácticamente desaparece en su obra posterior. En opinión de Lukes, las razones de que nuestro autor deje de lado el concepto sobre el que pivota gran parte de su pensamiento sociológico temprano son fundamentalmente dos: a) en primer lugar, este concepto está estrechamente vinculado al que había considerado modo distintivo de cohesión de las sociedades menos avanzadas, es decir, a la solidaridad mecánica; y b) en segundo lugar, y como corolario de lo anterior, no es lo suficientemente analítico para los propósitos posteriores a su tesis doctoral, por ser demasiado general y estático. Lo anterior significa que “no sirve para distinguir las creencias cognitivas de las morales y las religiosas, ni las creencias y sentimientos asociados a los distintos niveles de desarrollo de una sociedad”. Por estas dos razones Durkheim abandona el concepto y usa, en su lugar, el concepto de “representaciones colectivas” (Lukes, 1985: 5-6).

<sup>86</sup> Durkheim, 2002c: 18-23; trad.: 1988: 57-68. Vid.: epígrafe anterior de este trabajo donde se explica la característica de la exterioridad de los hechos sociales. Respecto a la cuestión de la cantidad o la proporción de miembros de un grupo social que comparten las representaciones colectivas, Durkheim no es nada claro. Por un lado, en *Div. Tr.* afirma que las representaciones colectivas son compartidas por todo el grupo o, en sus palabras, que la conciencia colectiva “es, por definición, difusa en toda la extensión de la sociedad” (Durkheim, 2002b, I: 81; trad.: 1987: 94). En esta línea, refiriéndose a los sentimientos sociales cuya violación constituye un delito, nuestro autor señala que “se encuentran en todas las conciencias” (Ibíd., pág. 82; trad.: pág. 97) y los describe como “las ideas y tendencias comunes a todos los miembros de la sociedad” (Ibíd., pág. 121; trad.: pág. 152). Asimismo, afirma que “hay en cada una de nuestras conciencias[...] dos conciencias: una que es común en nosotros a la de todo el grupo a que pertenecemos que, por consiguiente, no es nosotros mismos, sino la sociedad viviendo y actuando en nosotros” (Ibíd.). En fin, en *Regl. Mét.*, nuestro autor se refiere a los hechos sociales como “un pensamiento que se encuentra en todas las conciencias particulares” (Durkheim, 2002c: 20; trad.: 1988: 61). Pero, por otro lado, nuestro autor parece contradecir la idea anterior con afirmaciones que indican que no todos los miembros del grupo comparten las representaciones colectivas, sino sólo la mayoría. En efecto, por ejemplo, en *Div. Tr.* define la conciencia colectiva como “el conjunto de creencias y de los sentimientos comunes a la media de los miembros de una misma sociedad” (Ibíd., pág. 81; trad.: pág. 94). Asimismo, en *Suic.* señala que “ella [la representación colectiva] es exterior a cada individuo medio, tomado separadamente” (2002h, III: 24; trad.: 1992: 346); y añade que “de todas las conciencias particulares que componen la gran masa de la nación, no hay ninguna respecto de la cual la corriente colectiva no sea exterior casi en su totalidad, puesto que cada una de ellas no la contiene sino en parte” (Ibíd., pág. 25; trad.: pág. 346). Además, refiriéndose a los sentimientos morales, afirma que “el hombre medio no deja de tener en sí algo de ese mismo sentimiento” (Ibíd., pág. 25; trad.: pág. 347). Sin embargo,

superioridad de las representaciones colectivas, la cual se deriva de su posición jerárquica. Según su concepción, se sitúan en el nivel más alto de los fenómenos psíquicos; o, lo que es lo mismo, son el producto final del proceso representacional: primero surgen las representaciones de la conciencia individual a partir de elementos más simples; luego, las combinaciones de diversas representaciones individuales originan las representaciones colectivas; y, en fin, aparece el tipo más elevado de todas las representaciones, que surge de las combinaciones de los elementos primarios de la conciencia social, es decir, nuevas representaciones colectivas. Estas últimas son “más elevadas, ya que son expresión de lo que nuestro autor denomina “hiper-espiritualidad” de la vida social”<sup>88</sup>.

No obstante lo anterior, las características de la exterioridad y la superioridad a las que nos hemos referido *supra*, deben entenderse en relación a otra característica de las representaciones colectivas como es la «interioridad». En efecto, nuestro autor señala – y en no pocas ocasiones – que las representaciones colectivas, como las individuales, existen sólo en las conciencias individuales. Así, a pesar de subrayar la nota de la exterioridad de los hechos sociales, ya en un trabajo temprano como *Div. Tr.*, nuestro autor afirma de forma aparentemente contradictoria que las representaciones colectivas son fenómenos psíquicos –es decir, internos o internalizados-, pues, en sus palabras, “es de toda evidencia que que nada hay en la

---

consideramos que la inconsistencia apuntada no tiene gran importancia pues refleja solamente un cambio de énfasis: las primeras afirmaciones ponen en acento en la generalidad de los estados de la conciencia colectiva y las segundas, en cambio, reflejan una visión de la situación mucho más precisa.

<sup>87</sup> La obra de Durkheim está repleta de afirmaciones de la idea de la superioridad moral de la sociedad con respecto al individuo. En relación a esta cuestión en *Regl. Mét.*, por ejemplo, refiriéndose a la fuerza coercitiva de la que están dotados los hechos sociales, afirma que “el individuo se encuentra ante una fuerza que le domina y ante la cual se inclina” (Durkheim, 2002c: 69; trad.: 1988: 180). En su ensayo sobre “La definición de los fenómenos religiosos” (1899b) se refiere a las creencias y prácticas religiosas de los individuos como emanadas de “una autoridad moral que se las impone” (Durkheim, 1969: 160). En *Suic.* ilustra lo que antecede mostrando como el individuo sucumbe ante la fuerza de las tendencias sociales que lo llevan a quitarse la vida. En efecto, en el prólogo de esta monografía durkheimiana lo explica diciendo que “el individuo está dominado por una realidad moral que lo supera: la realidad colectiva” (este prólogo no se reproduce en: 2002h; la cita se encuentra en la traducción: Durkheim, 1992: xxx). Y, en fin, en *Form. Vid. Rel.* se contienen afirmaciones en el mismo sentido: por ejemplo, señala que “por encima del individuo está la sociedad” (Durkheim, 2002l, III: 139; trad.: 1993: 695), porque “la conciencia colectiva es la forma más elevada de la vida psíquica, ya que es una conciencia de conciencias” (Ibíd., pág. 137; trad.: 691).

<sup>88</sup> Durkheim, 2002j: 22; trad.: 2000: 58.

vida social que no se encuentre en las conciencias individuales; sólo que todo lo que se encuentra en estas últimas procede de la sociedad”<sup>89</sup>. Nuestro autor confirma lo anterior en *Regl. Mét.*, donde podemos leer que un hecho social “es un estado del grupo que se repite en los individuos”<sup>90</sup>; y en *Suic.* propone que “los estados colectivos existen en el grupo de la naturaleza de que se derivan antes de afectar al individuo como tal y de organizar en él, bajo una nueva forma, una existencia puramente interior”<sup>91</sup>. En fin, este fragmento del artículo “Representaciones individuales y representaciones colectivas” muestra a las claras la posición de nuestro autor sobre este particular:

*“Es ese conjunto [el conjunto de los individuos asociados] el que piensa, siente, quiere; aunque no puede querer, sentir u obrar sino por medio de las conciencias particulares”*<sup>92</sup>.

Lo anterior pone de manifiesto que, si bien es cierto que, en lo que respecta a las características de los fenómenos sociales –sobre todo, la exterioridad-, los modos de expresión durkheimianos adolecen de una “importante ambigüedad de la que él era consciente a medias”, y a la que, en gran medida, se deben los reproches de sus críticos, según los que “su «realismo social» implica la existencia de una “mente de grupo”, una conciencia colectiva distinta de la de sus miembros considerados conjuntamente, también lo es que, a lo largo de su carrera, nuestro autor subrayó en repetidas ocasiones que los hechos sociales, al mismo tiempo, son internos a los individuos<sup>93</sup>.

---

<sup>89</sup> Durkheim, 2002b, II: 102; trad.: 1987: 413.

<sup>90</sup> Durkheim, 2002c: 21; trad. 1988: 64.

<sup>91</sup> Durkheim, 2002h, III: 27; trad. 1992: 352.

<sup>92</sup> Durkheim, 2002j: 18; trad.: 2000: 50.

<sup>93</sup> Como explica el sociólogo británico Steven Lukes, la afirmación de la exterioridad de los hechos sociales puede entenderse de dos maneras: “los hechos sociales pueden ser «externos» con respecto a todo individuo aislado, o también, con respecto a todos los individuos de una sociedad o grupo determinado; decir que se encuentran fuera de las conciencias individuales deja abiertas ambas interpretaciones”. Aunque nuestro autor, evidentemente, se refiere a la primera, no obstante, frecuentemente utiliza formas de expresión que implican la segunda (Lukes, 1985: 11).



En *Regl. Mét.* Durkheim incurre en la ambigüedad que se observa también en *Div. Tr.* en lo que se refiere al uso del término “exterioridad” en relación a la caracterización de los hechos sociales, aunque al mismo tiempo, al afirmar que los hechos sociales “consisten en representaciones y acciones”<sup>94</sup>, sin duda, subraya la naturaleza mental de los mismos. Es por ello que, en opinión de nuestro autor, la sociología no puede definirse al margen o contra la psicología, sino que constituye su complemento indispensable. El fragmento que reproducimos, a continuación, demuestra que la postura durkheimiana es meridianamente clara. Dice así:

*“Pero sería equivocarse de modo singular acerca de nuestro pensamiento si de lo que precede [el rechazo de la psicología individual para explicar los hechos sociales] se sacase la conclusión de que, en nuestra opinión, la sociología debe hacer abstracción del hombre y de sus facultades o, incluso, que puede hacerlo. Por el contrario, resulta claro que los caracteres generales de la naturaleza humana participan en el trabajo de elaboración de la que resulta la vida social. Sólo que no son ellos quienes la suscitan ni quienes le dan la forma especial que tienen; no hacen sino posibilitarla. Las representaciones, las emociones y las tendencias colectivas no tienen por causa generadora ciertos estados de la conciencia de los individuos, sino las condiciones en que se encuentra el cuerpo social en su conjunto”<sup>95</sup>.*

---

<sup>94</sup> Durkheim, 2002c: 19; trad.: 1988: 58.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, pág. 62; trad.: pág. 163. Tal y como refleja el artículo titulado “Sociología religiosa y teoría del conocimiento” (1909a), publicado casi veinticinco años después de que su primer texto –la recensión del libro de Schäffle al que nos hemos referido *supra*- viera la luz, nuestro autor continua respondiendo a los que critican sus planteamientos en los mismos términos y, por tanto, se reafirma e insiste sobre las mismas ideas. Reproducimos, a continuación, un fragmento del mismo que lo demuestra. Dice así: “debido a que nos hemos dedicado a distinguir el individuo de la sociedad, se nos a reprochado a veces que pretendemos hacer una sociología la cual, indiferente a todo lo que concierne al hombre, se limitaría a ser una historia externa de las instituciones [...]. Este reproche es injustificado [...]. De forma general, estimamos que el sociólogo no ha terminado su trabajo del todo mientras no descienda al fuero interno de los individuos con el fin de poner las instituciones, de las que dá cuenta, en relación con sus condiciones psicológicas. A decir verdad, el hombre es, en nuestra opinión, no tanto un punto se salida sino un punto de llegada [...]. Por tanto, la sociología, entendida de este modo, lejos de ser extraña a la psicología, desemboca ella misma en una psicología, pero en una mucho más concreta y compleja que aquella que hacen los psicólogos puros. En fin, la historia no es para nosotros más que un instrumento para analizar la naturaleza humana” (Durkheim, 1975, I: 184-5).

Sin embargo, como advierte Laurent Mucchielli, debido seguramente al énfasis que nuestro autor pone en sus reglas metodológicas según las que, en primer lugar, hay que «considerar los hechos sociales como cosas»<sup>96</sup> y, en segundo, «la causa determinante de un hecho social debe ser buscada en los hechos sociales precedentes y no en los estados de conciencia individual»<sup>97</sup>, se acentúa el malentendido que provoca las reacciones de los críticos que reprochan a nuestro autor que, al reificar o hipostasiar la sociedad, deja de lado el contenido de las conciencias individuales y construye una sociología que no tiene nada que ver con la psicología y, por tanto, “hace de la sociología una ciencia en cierto modo deshumanizada”<sup>98</sup>. No cabe duda que afirmaciones como la que reproducimos a continuación, junto a la utilización de conceptos como el de «conciencia colectiva»<sup>99</sup>, «pensamiento social»<sup>100</sup> o «alma colectiva»<sup>101</sup>, conducen a interpretar que Durkheim reifica la sociedad, es decir, que defiende la existencia independiente de la sociedad -de una mentalidad de grupo-, respecto a los individuos que la integran y, por tanto, deja de lado el elemento mental del individuo en su reflexión:

*“Al agregarse, al penetrarse y al fusionarse, las almas individuales dan origen a un ser, si se quiere, psíquico, pero que constituye una individualidad psíquica de un nuevo tipo. Es en la naturaleza de esta individualidad, y no en la de las unidades que la componen, donde hay que ir a buscar las causas próximas y determinantes de los hechos que se producen en ella”<sup>102</sup>.*

No obstante lo anterior, en una nota a pié de página nuestro autor precisa que, “para justificar esta distinción [entre conciencia colectiva y conciencia individual] no es

---

<sup>96</sup> *Ibíd.*, pág. 24; trad.: pág. 69.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, pág. 64; trad.: pág. 167.

<sup>98</sup> Mucchielli, 1998: 174.

<sup>99</sup> *Vid.*: Durkheim, 2002c: 12 y 62; trad.: 1988: 43 y 161.

<sup>100</sup> *Vid.*: *Ibíd.*, págs. 13, 19 y 20; trad.: págs. 46, 57 y 61.

<sup>101</sup> *Vid.*: *Ibíd.*, pág. 21; trad.: pág. 63.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, pág. 62; trad.: págs. 160-1.

necesario hipostasiar a la primera<sup>103</sup>, sino que basta con admitir que la combinación de las conciencias individuales produce efectos que determinan un nuevo orden de la realidad en el que rige un tipo de causalidad que le es propio. Por tanto, según nuestro autor, no es necesario recurrir a un postulado metafísico sino que es suficiente con reparar en la evidencia de la irreductibilidad de los distintos niveles de la realidad<sup>104</sup>. Como se encarga de aclarar en el prefacio de la segunda edición de *Regl. Mét.* (1901c), del hecho de que los fenómenos sociales sean “cualitativamente distintos de los hechos psíquicos”, por el hecho de que tienen “otro *substrato*” que implica que “no evolucionan en el mismo medio, ni dependen de las mismas condiciones”, no se sigue que no sean de alguna manera psíquicos, “puesto que todos ellos consisten en maneras de pensar u obrar”<sup>105</sup>. Nuestro autor rechaza, así, las acusaciones de realismo y ontologismo, y propone que la labor de la psicología social debe ser “determinar la leyes de la ideación colectiva”<sup>106</sup>. Pero, parece casi evidente que, como señala el célebre filósofo y teórico del sindicalismo revolucionario, Georges Sorel, por mucho que Durkheim repita que no incurre en el error de reificar la sociedad introduciendo la noción de la “mentalidad del grupo”, en realidad, parece evidente que en la mayoría de las ocasiones razona como si la estuviera introduciendo<sup>107</sup>.

#### 2. 4. La teoría durkheimiana de las representaciones colectivas

Las afirmaciones durkheimianas sobre la existencia de una conciencia colectiva distinta de las conciencias individuales pero que, a su vez, sólo existe en la mente de los individuos, hacen necesario explicar teóricamente tanto la inmanencia de las

---

<sup>103</sup> *Ibíd.*, pág. 62, n. 1; trad., pág. 161, n. \*. Nuestro autor también insiste en esta idea en *Suic.* donde, tras utilizar la expresión «alma colectiva», advierte que al utilizar tal expresión no pretende “hipostasiar la conciencia colectiva”, ya que rechaza la existencia de “un alma sustancial tanto de la sociedad como del individuo” (Durkheim, 2002h, I: 20, n. 1; trad.: 1992: 14, n. I).

<sup>104</sup> Según afirma el psicólogo durkheimiano Charles Blondel, entendida de esta manera, “la expresión «conciencia colectiva» designa únicamente al conjunto de sentimientos, de representaciones y de actos de voluntad comunes a todo el grupo; y de ninguna manera constituye una propuesta a admitir la intervención en la vida de las sociedades de un *Volkgeist*, de un espíritu del pueblo, ciertamente hipotético” (Blondel, 1928: 51).

<sup>105</sup> Durkheim, 2002c: 12; trad.: 1988: 43.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, pág. 13; trad.: pág. 45.

<sup>107</sup> Sorel, 1895: 19 (citado en Lukes, 1985: 11-2).

representaciones colectivas, como su naturaleza distintiva, su carácter de fenómenos *sui generis*. Dicho de otra manera, es preciso reconstruir teóricamente el proceso mediante el que las conciencias individuales entran en contacto con la conciencia colectiva. Esta es la cuestión que analizamos a continuación.

Con la orientación apuntada en los trabajos anteriores que hemos citado *supra*, en su conocidísimo libro titulado *Suic.* (1897a) y en el ensayo titulado “Repr. Indiv.y Colec.” (1898d), nuestro autor emprende la tarea que se ha propuesto acometer, es decir, la determinación de las leyes de la ideación colectiva. En la primera de las obras, en la que solamente esboza su teoría de las representaciones colectivas, tras afirmar que “la vida social [...] está hecha esencialmente de representaciones”, no ve inconveniente “en que se diga de la sociología que es una psicología [...]”, pero, eso sí, “siempre que se tenga cuidado de añadir que la psicología social tiene sus propias leyes, que no son las de la psicología individual”<sup>108</sup>. En el último ensayo que hemos citado, “Repr. Indiv.y Colec.”<sup>109</sup>, en que desarrolla la teoría antedicha, nuestro autor insiste en la idea de la naturaleza psíquica de los fenómenos sociales y va más allá, llegando a afirmar, incluso, que “la psicología colectiva es la sociología en su totalidad”<sup>110</sup>. Es precisamente la diferente naturaleza del objeto de estudio de estas disciplinas, es decir, la sociología y la psicología, la que exige, según nuestro autor, la adopción de unas reglas metodológicas adaptadas al mismo<sup>111</sup>. Como se desprende de la lectura de la recensión del ensayo citado publicada por Celestin Bouglé en *l’Année sociologique*, este último –y, por supuesto, el resto de los colaboradores de Durkheim– se adhieren y defienden la teoría de nuestro autor<sup>112</sup>. Según señala, de la obra de este

---

<sup>108</sup> Durkheim, 2002h, III: 22; trad.: 1992: 341-2.

<sup>109</sup> A lo largo de febrero de 1898 nuestro autor escribe a su sobrino Marcel Mauss varias cartas en las que se refiere al borrador de este ensayo. En una de ellas, le hace saber que ha terminado el “artículo de metafísica para la revista del mismo nombre”. Sin embargo, a continuación rectifica afirmando que “no trata de metafísica sino de psicología” (Durkheim, 1998: 111 y 114).

<sup>110</sup> Durkheim, 2002j: 22, n. 1; trad.: 2000: 57, n. 17.

<sup>111</sup> En lo que respecta a las reglas metodológicas durkheimianas, en el siguiente capítulo analizamos la teoría de la causación social durkheimiana y la distinción entre lo normal y lo patológico.

<sup>112</sup> Cabe destacar a este respecto que los durkheimianos Mauss, Halbwachs y Blondel reelaboran el dispositivo conceptual durkheimiano incidiendo en la idea de que “la sociología es incontestablemente,

último, valora especialmente el “naturalismo sociológico” que “no excluye toda la psicología de la sociología”, sino que implica la constitución de “una psicología especial, propiamente colectiva”. En consecuencia, en opinión de Bouglé, no puede decirse que la perspectiva durkheimiana sea “materialista”, sino que, por el contrario, es evidente que es “hiper-espiritualista”<sup>113</sup>.

Retomando la exposición del análisis durkheimiano, en lo que respecta a las representaciones de la conciencia individual, es decir, los hechos psíquicos objeto de la investigación de la psicología individual, en opinión de Durkheim, son realidades *sui generis* relativamente autónomas, que tienen características distintivas específicas y que pueden afectarse o influenciarse mutuamente y combinarse de acuerdo a sus propias leyes. Nuestro autor sintetiza en el fragmento que reproducimos a continuación su concepción de la génesis y funcionamiento de las representaciones individuales, es decir, la concepción durkheimiana del objeto de la psicología individual. Dice así:

*“Si las sensaciones, ese primer fondo de la conciencia individual, no pueden explicarse más que por el estado del cerebro y de los órganos –de otro modo, ¿de dónde procederían?– una vez que ellas existen, se comportan entre sí según leyes que ni la morfología ni la fisiología cerebral bastan para explicar. De ahí vienen las imágenes, y éstas, agrupándose a su vez, se transforman en los conceptos y, a medida que nuevos estados se agregan así a los antiguos, como son separados por más instancias intermedias de esa base orgánica sobre la cual reposa no obstante toda la vida mental, los mismos son también menos inmediatamente dependientes de ella. Sin embargo, no dejan de ser psíquicos; también es en ellos donde se pueden observar mejor los atributos característicos de la mentalidad”<sup>114</sup>.*

---

en lo que se refiere a una de sus partes esenciales, auténticamente psicológica, aunque en un sentido que la psicología individual no está en condiciones de concebir” (Karsenti, 1995: 298).

<sup>113</sup> Bouglé, 1899: 155.

<sup>114</sup> Durkheim, 2002j: 21; trad.: 2000: 55-6.

Del texto citado podemos extraer las siguientes ideas fundamentales: 1) los elementos o componentes primarios de los estados de conciencia individual, las sensaciones, están vinculadas directa y necesariamente a estados de las células cerebrales; 2) una vez que existen, las sensaciones se combinan de una forma que ya no es posible explicar solamente desde el punto de vista de la fisiología cerebral, y 3) de las combinaciones resultan las imágenes, las cuales, al combinarse, conforman conceptos; y este proceso no termina necesariamente en este punto<sup>115</sup>.

Por su parte, lo que caracteriza a las representaciones colectivas es precisamente que son colectivas, tanto en lo que respecta a su sustrato u origen, como en lo que respecta a su referencia u objeto y, evidentemente, en que son compartidas por los miembros de una sociedad o grupo<sup>116</sup>. Así, como señala Lukes, Durkheim propone que las representaciones colectivas “son socialmente generadas y que [además] se refieren a [...] la sociedad”<sup>117</sup>. Nuestro autor subraya además que, aunque compartan determinadas características con las representaciones individuales, es necesario insistir sobre lo que denomina la “independencia relativa”<sup>118</sup> de las representaciones

---

<sup>115</sup> Una interesantísima exposición de la psicología durkheimiana puede encontrarse en: Gehlke, 1915. Este filósofo y pionero de la sociología estadounidense resume la psicología durkheimiana de esta manera: “[Durkheim] es un interaccionista en lo que respecta al tema de las relaciones entre la mente y el cerebro; en su opinión, los procesos mentales son, mayormente, más de naturaleza representativa que afectiva o volitiva; las representaciones permanecen como tales, tanto en el ámbito de la conciencia, como, en ocasiones, en la región de lo extra-consciente; y, finalmente, lo más importante de todo, las representaciones son producto de la integración de unidades físicas más elementales y pueden ellas mismas combinarse y formar compuestos más elevados” (Gehlke, 1915:27).

<sup>116</sup> Nos referimos a la explicación durkheimiana del origen o las causas de las representaciones colectivas *infra* en este mismo epígrafe. En cuanto a la referencia o el contenido social de las representaciones colectivas, ver, por ejemplo, *Suic.* donde se refiere a la religión como “el sistema de símbolos por los que la sociedad toma conciencia de sí misma, la manera de pensar propia al ser colectivo” (Durkheim, 2002h, III: 22; trad.: 1992: 342).

<sup>117</sup> El sociólogo británico observa que esta dualidad es muy acusada en su sociología de la religión y en su sociología de la moral (Lukes, 1985: 7). Además de ésta, Lukes alude otra ambigüedad del concepto de representación colectiva que consiste en que, tal como nuestro autor lo usa, se refiere tanto al modo de pensar, concebir o sentir, como a aquello que es pensado, concebido o percibido (Ibíd., págs. 6-7).

<sup>118</sup> Según nuestro autor, “la independencia relativa y la exterioridad de los hechos sociales en relación a los individuos es aún más inmediatamente perceptible que la de los hechos mentales en relación a las células cerebrales; pues los primeros, o al menos los más importantes entre ellos, llevan, de una manera visible, la marca de su origen” (Durkheim, 2002j: 17; trad.: 2000: 49). Para ilustrar esta afirmación, se refiere a las “creencias y prácticas religiosas, las reglas de la moral, los innumerables preceptos legales, es

colectivas, que, como se ha dicho, implica a su vez la independencia de las ciencias que explican cada uno de los fenómenos referidos<sup>119</sup>.

La explicación del origen o de las causas de las representaciones individuales, es decir, la psicología individual, sirve a nuestro autor de punto de partida para presentar su concepción sobre el origen y la naturaleza de las representaciones colectivas o, dicho de otro modo, su teoría de la “mentalidad del grupo” que se basa en la idea del “inconsciente social”, y que exponemos a continuación. En relación a esta cuestión, el sociólogo e historiador Mucchielli, quien ha insistido sobre la naturaleza psicológica del proyecto de Durkheim, ha puesto de relieve que “lo que en realidad esboza en [...] *El suicidio* es la teoría de las representaciones colectivas [...] que, por su parte, se basa en la idea del inconsciente, la cual estaba muy de moda en su época”. Dicho de otra manera, la teoría de las representaciones colectivas es una reformulación del modelo de causalidad psíquica dominante en las ciencias humanas de finales del siglo XIX: el inconsciente<sup>120</sup>. Tras exponer en este capítulo la teoría durkheimiana de las representaciones colectivas, nos ocuparemos de la caracterización del modelo de explicación causal durkheimiano en el capítulo VI de este trabajo, convencidos de que sólo entonces podremos mostrar la significación de las representaciones inconscientes en el modelo explicativo de nuestro autor o, de dicho de otra manera, la relevancia de sus pronunciamientos en relación a la psicología del inconsciente<sup>121</sup>.

El fragmento del artículo “Repr. Indiv.y Colec.”, en el que nuestro autor pone las bases de su teoría, y que reproducimos a continuación, es muy significativo a este respecto. Dice así:

---

decir, las manifestaciones más características de la vida colectiva”, las cuales, en todo caso, son obligatorias o, en otras palabras vienen caracterizadas por la coerción. En su opinión “la obligación es la prueba de que estas maneras de actuar y pensar no son obra del individuo, sino que emanan de un poder moral que lo sobrepasa, ya sea que nos lo imaginemos místicamente en la forma de un Dios, o nos hagamos de él una imagen más temporal y científica” (Ibíd.).

<sup>119</sup> Ibíd., pág. 4; trad.: pág. 28.

<sup>120</sup> Mucchielli, 1998: 196-7.

<sup>121</sup> Vid.: epígrafe 1. 3. del capítulo VI de este trabajo.

*“La sociedad tiene por sustrato el conjunto de los individuos asociados. El sistema que éstos forman uniéndose, y que varía según su disposición sobre la superficie del territorio, la naturaleza y el número de las vías de comunicación, constituye la base sobre la que se levanta la vida social. Las representaciones que son su trama se desprenden de las relaciones que se establecen entre los individuos así combinados o entre los grupos secundarios que se intercalan entre el individuo y la sociedad total. Y si no vemos nada de extraordinario en que las representaciones individuales, producidas por las acciones y las reacciones intercambiadas entre los elementos nerviosos, no sean inherentes a estos elementos, ¿qué hay de sorprendente en que estas representaciones colectivas, producidas por las acciones y las reacciones intercambiadas entre las conciencias elementales de que está hecha la sociedad, no deriven directamente de estas últimas y, por consiguiente, las sobrepasen? La relación que vincula, dentro de esta concepción, el sustrato social a la vida social es del todo análoga a la que debemos admitir entre el sustrato fisiológico y la vida psíquica de los individuos, si no queremos negar toda psicología propiamente dicha”<sup>122</sup>.*

De esta cita se desprende que, según nuestro autor, del mismo modo que las representaciones individuales (o estados de conciencia individual), aunque íntimamente vinculadas al “sustrato” que las origina -es decir, a las células cerebrales-, son realidades *sui generis* que no pueden explicarse del todo sólo por medio de estas últimas, las representaciones colectivas que surgen del “sustrato” que constituye la asociación<sup>123</sup> de los individuos, son hechos *sui generis* que tampoco pueden explicarse atendiendo solamente a las características de los individuos que se asocian<sup>124</sup>. Según

---

<sup>122</sup> *Ibíd.*, pág. 17; trad.: págs. 48-9.

<sup>123</sup> Exponemos nuestro análisis de la noción durkheimiana de «asociación» en el marco del análisis general del modelo de causalidad del ámbito de lo social contenido en el epígrafe 4. del capítulo VI del presente trabajo.

<sup>124</sup> En *Suic.*, refiriéndose a las creencias y sentimientos religiosos y morales, nuestro autor señala que constituyen “un vasto conjunto de estados mentales, que no se habrían producido si las conciencias



señala, tal propuesta supone “afirmar del reino social” lo mismo que se afirma “a propósito del reino psíquico”<sup>125</sup>; a saber: que el todo es mayor que la suma de las partes. En este otro fragmento del artículo “Repr. Indiv.y Colec.” nuestro autor alude expresamente a este principio en estos términos:

*“Las representaciones colectivas son exteriores a las conciencias individuales ya que no derivan de los individuos tomados aisladamente, sino de su reunión, lo cual es muy diferente. Sin duda, en la elaboración del resultado común, cada cual aporta su cuota; pero los sentimientos privados no se hacen sociales sino combinándose bajo la acción de fuerzas sui generis que desarrolla la asociación; a consecuencia de estas combinaciones y de las mutuas modificaciones que de ella resultan, ellos se convierten en otra cosa. Se produce una síntesis química que concentra y unifica los elementos sintetizados y, por eso mismo, los transforma. Puesto que esta síntesis es obra del todo, al todo tiene por escenario. La resultante que de ella se desprende excede, pues, a cada espíritu individual, como el todo supera a la parte. Ella está en el conjunto, al igual que existe por el conjunto”<sup>126</sup>.*

Así pues, el sistema que origina la asociación de los individuos - el cual , como dice en *Regl. Mét.*, varía “en función del número y la naturaleza de las partes elementales de que está compuesta la sociedad, la manera en que están distribuídas, el grado de coalescencia que han alcanzado, la distribución de la población sobre la superficie del territorio, el número y la naturaleza de las vías de comunicación o la forma de las viviendas”<sup>127</sup>- constituye la causa u origen primero de las representaciones colectivas<sup>128</sup>. No obstante, las representaciones que surgen de la interacción de las mentes individuales del sustrato primero, se convierten “en

---

particulares no estuviesen unidas; que resultan de esta unión y que se han sobreañadido a los que derivan de las naturalezas individuales” (Durkheim, 2002h, III: 22; trad.: 1992:342).

<sup>125</sup> Durkheim, 2002j: 16-7; trad.: 2000: 48.

<sup>126</sup> *Ibíd.*, pág. 17; trad.: pág. 50.

<sup>127</sup> Durkheim, 2002c: 22; trad.: 1988a: 66.

<sup>128</sup> Ver por ejemplo: Durkheim, 2002c: 62; trad.: 1988: 160-1; 2002h, I: 86; trad.: 1992: 107, y 2002j: 20-1; trad.: 2000: 54-5.

realidades parcialmente autónomas” que, al combinarse, producen nuevas representaciones más genuinamente sociales<sup>129</sup>. El cuadro que presentamos a continuación contiene un resumen de las ideas que hemos identificado hasta el momento en relación a la analogía durkheimiana entre representaciones individuales y representaciones colectivas:

#### *LA CONCIENCIA INDIVIDUAL*

- La interacción de varias células cerebrales produce una sensación.
- La interacción y combinación de varias sensaciones produce una imagen.
- La interacción y combinación de varias imágenes produce un concepto.
- La interacción y combinación de varios conceptos produce una representación.

#### *LA CONCIENCIA COLECTIVA*

- La interacción y combinación de varias representaciones individuales produce una representación colectiva.
- La interacción y combinación de varias representaciones colectivas produce una representación colectiva más netamente social<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> Durkheim, 2002j: 20; trad. 2000: 55.

<sup>130</sup> Hemos reelaborado el esquema que se encuentra en: Gehlke, 1915: 32.

Tras exponer la analogía durkheimiana sobre el origen y la naturaleza de las representaciones que “pueblan” la mente humana, hay que destacar que, sin lugar a dudas, los procesos mentales individuales en sí mismos no interesan demasiado a nuestro autor. De hecho, Durkheim considera que la vida mental del individuo deriva, sobre todo, del ambiente o del medio social en cuyo interior se encuentra. Lo anterior se evidencia con claridad en las páginas de *Div. Tr.* en las que nuestro autor afirma que “los hechos sociales no son el simple desenvolvimiento de los hechos psíquicos, sino que los segundos, en gran parte, son sólo la prolongación de los primeros dentro de las conciencias”; de hecho, “todo lo que se encuentra en estas últimas, procede de la sociedad”. En relación a lo anterior, afirma que “la mayoría de nuestros estados de conciencia no se habrían producido entre los seres aislados, y se habrían producido de forma muy diferente entre seres agrupados de otra manera”<sup>131</sup>. También se evidencia a lo largo de las páginas de *Regl. Mét.* que nuestro autor dedica a la definición y a la explicación de los hechos sociales, en las que la posición durkheimiana se resume en la idea según la que “la sociología no es el corolario de la psicología”, sino que, por el contrario, la psicología es el corolario de la sociología<sup>132</sup>. En la misma línea, en la lección inaugural del curso “Pedagogía y sociología” (1903b) que imparte en la Sorbona en el curso académico 1902-1903, refiriéndose a la distinción entre conciencia individual y conciencia colectiva, afirma que “en cada uno de nosotros existen dos seres que, aunque sólo pueden ser distinguidos mediante la abstracción, no por ello dejan de ser distintos”<sup>133</sup>, y minimiza la importancia de los estados de conciencia individual subrayando que incluso las conductas y actitudes más íntimas de los individuos, como por ejemplo, las que tienen que ver con las relaciones con el propio

---

<sup>131</sup> Durkheim, 2002b, II: 101; trad.: 1987: 412-3.

<sup>132</sup> Durkheim, 2002c: 61; trad.: 1988: 158.

<sup>133</sup> Nuestro autor explica que el primero, el «ser individual», “está constituido por todos aquellos estados mentales que no tienen que ver más que con nosotros mismos y con los acontecimientos de nuestra vida personal”; mientras que el segundo, el «ser social», “es un sistema de ideas, de sentimientos y de costumbres que refleja en nosotros, no nuestra personalidad, sino la del grupo o los grupos de los que formamos parte”. Pertenecen a este segundo grupo “las creencias religiosas, las creencias y prácticas morales, las tradiciones nacionales y profesionales y todo tipo de opiniones colectivas”. Pues bien, el fin de la educación no es otro que “constituir tal ser [el social] en cada uno de nosotros” (Durkheim, 1903b: 46).

cuerpo se regulan socialmente<sup>134</sup>. Y, en fin, en la conferencia titulada “El problema religioso y la dualidad de la naturaleza humana” (1913b)<sup>135</sup> nuestro autor vierte unas afirmaciones que ponen de manifiesto, una vez más, la preponderancia en el interior de la mente humana de los estados de conciencia colectiva. Dice así:

*“He demostrado que el alma es la conciencia colectiva encarnada en el individuo; y que por ahí se opone al cuerpo, base de nuestra individualidad. La dualidad del hombre se reduce, así, a la antítesis entre lo individual y lo social”*<sup>136</sup>.

Estas pocas líneas escritas por nuestro autor muestran que, en su opinión, el contenido de la mente humana es casi exclusivamente de origen social y, en consecuencia los estados de la conciencia individual son muy escasos o, incluso, inexistentes. Por lo demás, según nuestro autor, la sociedad no sólo aporta el contenido de la mente individual, sino que, además, moldea la misma. Podemos explicarlo en lenguaje psicológico diciendo que las categorías intelectuales –como las de tiempo, espacio y causalidad- no son inherentes a la mente humana, sino que, igual que las creencias religiosas, las costumbres, la moral y el Derecho, son dados al individuo por la sociedad en la que se encuentra. Esta es una idea que ocupa un lugar prominente en algunos trabajos de nuestro autor, como por ejemplo, el artículo titulado “Algunas formas primitivas de clasificación” (1903a), en el que propone la tesis según la que, en primer lugar, las formas de clasificación de la mente individual, es decir, las categorías, derivan directamente de las formas de organización de la

---

<sup>134</sup> Este fragmento pone de manifiesto la poca importancia que nuestro autor atribuye a los elementos individuales de la conciencia humana: “si se hace abstracción de las tendencias vagas e inciertas que pueden deberse a la herencia, cuando nace, el niño no aporta más que su naturaleza de individuo. [...] Con cada generación la sociedad se encuentra, por decirlo así, con una tabula rasa sobre la que hace falta edificar empezando de cero” (Ibíd.). Sobre la crítica durkheimiana de las doctrinas que explican los fenómenos sociales en base a causas fisiológicas o biológicas como la herencia o la raza, vid.: epígrafe 1. 3. 2. del capítulo VI de este trabajo.

<sup>135</sup> Nuestro autor pronuncia esta conferencia en la sesión del 4 de febrero de 1913 de la *Société française de philosophie*. Tras la intervención de Durkheim se celebra un debate sobre *Form. Vid. Rel.* (1912). Se pueden consultar un extracto de la intervención de Durkheim y una transcripción del debate posterior en: 1975, II: 23-59.

<sup>136</sup> Durkheim, 1975, II: 35.

sociedad, de la organización social; y, en segundo lugar, el carácter jerárquico de los sistemas de clasificación refleja la jerarquía de los grupos sociales de los que derivan<sup>137</sup>. En *Form. Vid. Rel.*, expresa la misma tesis cuando afirma que “los hombres han podido agrupar las cosas porque ellos mismos estaban ya agrupados, pues, para clasificarlas, se han limitado a hacerles sitio en los grupos que ellos habían formado entre sí. [...] La unidad de esos primeros sistemas lógicos se limita a reproducir la unidad de la sociedad”<sup>138</sup>.

No podemos terminar este apartado sobre la teoría durkheimiana de las representaciones colectivas sin hacer referencia a una cuestión a la que Durkheim debe hacer frente en su intento de desarrollar teóricamente el proceso mediante el que las conciencias individuales entran en contacto con la nebulosa de representaciones colectivas que integran la conciencia colectiva: la cuestión de *las representaciones inconscientes*<sup>139</sup>. De hecho, como señala Karsenti, “la elucidación de la noción de representación inconsciente constituye una etapa crucial en la demostración de Durkheim”, en tanto “constituye el modelo de construcción de las representaciones colectivas en lo que se refiere a cómo éstas se adscriben y son captadas en el terreno del psiquismo individual”<sup>140</sup>. O dicho de otra manera, el inconsciente “*es el modo*

---

<sup>137</sup> Durkheim, 1969a: 455-61.

<sup>138</sup> Durkheim, 2002I, II: 53; trad.: 1993: 247-8.

<sup>139</sup> Cabe destacar que, a finales del siglo XIX, “la psicología ocupa, en el universo intelectual y científico europeo, un lugar cada vez más importante” (Fournier, 2007: 203). Es significativa, en relación a esta cuestión, la opinión del durkheimiano Boublé quien, refiriéndose a esta época, tras afirmar rotundamente que la psicología contiene “la clave del universo humano”, añade que “Francia amaba la psicología y destacaba en este ámbito” (Bouglé, 1935: 1). En relación a lo que antecede, como señala Mucchielli, “durante los años 1890-1900 se conoce en Francia el apogeo del éxito, tanto científico como lego, de las investigaciones sobre la hipnosis, la sugestión, la doble personalidad, en definitiva, de todo aquello que Pierre Janet en su tesis denomina «fenómenos inconscientes»”. Durante esos años una idea compartida por innumerable autores es aquella según la cual “el psiquismo está compuesto de varias dimensiones y que existe una dimensión oculta, invisible, e inconsciente que, sin embargo, es más determinante que la reflexión consciente” (Mucchielli, 1998: 197). Durkheim, quien pertenece a la misma promoción de la *École Normale* que el conocido psicólogo Pierre Janet, conocía a la perfección el tipo de investigaciones al que nos hemos referido; y, “como Tarde, como todo el mundo en la época, está convencido de su importancia” (Ibíd.).

<sup>140</sup> Karsenti, 1995: 306. Este sociólogo y filósofo francés ha señalado con acierto que, en “Repr. Indiv. y Colec.”, el problema de las representaciones inconscientes es planteado y resuelto en un doble marco: en primer lugar, en el marco de la problemática psicológica de la independencia de las representaciones individuales en relación a su sustrato fisiológico y, en segundo lugar, en el marco de la especificidad y consistencia de las representaciones colectivas (Ibíd., n. 9).

*psíquico según el cual existen realmente las representaciones colectivas en las conciencias individuales*<sup>141</sup>.

Pues bien, en *Suic.*, obra en la que rechaza que los fines y motivos individuales estén dotados de eficacia causal real, Durkheim sólo alude a la cuestión de las representaciones inconscientes de pasada, lo que puede observarse en la cita que transcribimos a continuación:

*“Los hombres que se matan, o han sufrido desgracias familiares o golpes en su amor propio, o han sido víctimas de la miseria o de la enfermedad, o tienen que reprocharse alguna falta moral, etc., etc. Pero hemos visto que estas particularidades individuales no podrían explicar el porcentaje social de suicidios. [...] Y es porque ellas no son la causa determinante del acto a que preceden. El importante papel que desempeñan en la deliberación no es una prueba de su eficacia. Sabemos, en efecto, que las deliberaciones humanas, tal como se ofrecen a la conciencia reflexiva, no son a menudo más que puramente formales y que no tienen otro objeto que corroborar una solución ya tomada por razones que la conciencia no conoce”*<sup>142</sup>.

Es en su artículo “Repr. Indiv.y Colec.” en el que, por vez primera, nuestro autor aborda directamente la cuestión de las representaciones inconscientes pronunciándose, como sociólogo, sobre una cuestión que cae dentro del ámbito de la reflexión psicológica. En el mismo admite sin ambages la existencia de representaciones inconscientes que define como “estados psíquicos sin conciencia”<sup>143</sup>, lo cual aleja a Durkheim de la teoría de inspiración neocriticista desarrollada por Octave Hamelin<sup>144</sup>, quien une indisolublemente el acto representativo al estado de una

---

<sup>141</sup> *Ibíd.*, págs. 306-7.

<sup>142</sup> Durkheim, 2002h, III: 12; trad.: 1992: 323-4.

<sup>143</sup> Durkheim, 2002j: 14; trad.: 2000: 44.

<sup>144</sup> El filósofo Octave Hamelin (1856-1907), quién estaba muy unido a Durkheim por fuertes lazos de amistad, era un neocriticista discípulo de Charles Renouvier. Fue profesor de filosofía en Burdeos – donde ocupará una plaza rechazada por Henri Bergson- a partir de 1884, y, posteriormente, en la

conciencia. En esta última teoría, en la medida en que la conciencia es concebida como «síntesis del yo y del no-yo», del sujeto y del objeto, se rechaza por principio toda argumentación psicológica que plantee la existencia de un pensamiento inconsciente o de un inconsciente propiamente dicho<sup>145</sup>. La posición durkheimiana contraria a este planteamiento se refleja nítidamente en este significativo párrafo de la obra que acabamos de citar:

*“Es cierto que el mundo interior aún sigue en gran parte inexplorado, que en él todos los días se hacen descubrimientos, que quedan otros muchos por hacer y que, por consiguiente, no basta un poco de atención para conocerlo. Se responde en vano que estas representaciones, que pasan por inconscientes, son solamente advertidas de una manera incompleta y confusa. Ya que esta confusión no puede deberse sino a una causa: es que no advertimos todo lo que estas representaciones encierran; es que en ellas se encuentran elementos reales y activos que, por consiguiente, no son hechos puramente físicos y que, no obstante, no son conocidos por el sentido íntimo. La conciencia oscura de que hablamos no es sino una inconsciencia parcial; lo que equivale a reconocer que los límites de la conciencia no son los de la actividad psíquica”<sup>146</sup>.*

En estas líneas nuestro autor rechaza la postura de aquellos que, impropriamente, todavía se refieren a la «conciencia oscura» y que, así, se ciñen a una

---

Sorbona, desde 1905. Su contribución más importante es la obra titulada *Elementos principales de la representación* (1907), su tesis doctoral, en la que presenta una teoría del conocimiento neokantiana. Murió prematuramente sólo unos meses después de haber defendido con éxito su tesis doctoral, en septiembre de 1907, víctima de un fatal accidente, cuando pretendía salvar a varias personas que estaban ahogándose en una playa de Las Landas, donde tenía una casa de campo. La necrológica que Durkheim publica en el periódico *Le Temps* se recoge en: 1975, 3: 428-9. Sobre la relación personal e intelectual de Durkheim y Hamelin vid.: Némedi, Pickering y Sutcliffe, 1995.

<sup>145</sup> Según Hamelin, “la conciencia es el acto, inherente a todo pensamiento, de plantear un objeto a un sujeto. Por tanto, la reflexión no es el acto de mostrarse a sí mismo un pensamiento que, en un principio, es inconsciente; consiste en reactivar la representación y, con ella, la conciencia de la que forma parte, con el objetivo de considerar mejor, ya sea el papel del objeto o el del sujeto, en lo que respecta a la representación de la que se trata” (Hamelin, 1907: 333-4; citado en: Karsenti, 1995: 307).

<sup>146</sup> Durkheim, 2002j: 15; trad.: 2000: 46-7.

concepción incoherente del inconsciente, lo cual refleja que en sus teorías “no se ha producido la disociación de la conciencia y sus representaciones”<sup>147</sup>. Esta disociación teórica que Durkheim propugna implica, lógicamente, que la actividad psíquica representativa desborda los límites de la conciencia; o, dicho de otra manera, que, propiamente hablando, las representaciones colectivas se traducen, desde un punto de vista subjetivo, en representaciones inconscientes<sup>148</sup>. Sin embargo, aceptando lo anterior, en una nota a pié de página, Durkheim se refiere a una dificultad teórica con que se topa una vez efectuada la disociación entre actividad representativa y conciencia:

*“En el fondo la noción de una representación inconsciente y la de una conciencia sin yo que aprehende son equivalentes. Pues cuando decimos que un hecho psíquico es inconsciente, entendemos solamente que no es aprehendido. Toda la cuestión está en saber qué expresión es preferible emplear. Desde el punto de vista de la imaginación, una y otra tienen el mismo inconveniente. No nos es más fácil imaginar una representación sin sujeto que se represente, que una representación sin conciencia”<sup>149</sup>.*

Como se desprende de la lectura del pasaje transcrito, esta dificultad que hace recular a nuestro autor, consiste en que las representaciones inconscientes no dejan de ser representaciones, lo que debe implicar, en su opinión, la existencia de alguna entidad, algún ser sujeto de la representación, es decir, que se represente efectivamente un objeto; o, lo que es lo mismo, que se lo represente conscientemente, aunque aceptar su existencia signifique volver a incurrir en una contradicción teórica en relación a la noción que trata de dilucidar, en la medida en que se introduce otro *yo* consciente. Parece por tanto, que Durkheim presenta de forma implícita dos opciones:

---

<sup>147</sup> Karsenti, 1995: 307.

<sup>148</sup> Como ha observado Karsenti, esta disociación que el propio Durkheim desarrolla en su teoría de las representaciones colectivas no se debe al hecho de que la conciencia no alcance a ejercer su poder, sino a la propia naturaleza de las representaciones: “los «elementos reales y activos» que contienen tales representaciones parecen dotarles de vidas propia y reflejan su independencia constitutiva respecto al polo individual del yo consciente” (Ibíd., pág. 307-8).

<sup>149</sup> Durkheim, 2002j: 15-6, n. 2; trad.: 2000: 47, n. 12.



la primera, que rechaza, consiste en abandonar las nociones de representación y/o conciencia colectiva; y, la segunda, incurrir en una contradicción teórica recurriendo al concepto de conciencia colectiva. En efecto, a pesar de las críticas que suscita, nuestro autor escoge la noción de «conciencia colectiva» como una solución inevitable<sup>150</sup>. La conciencia colectiva representa para nuestro autor el polo psíquico fundamental en relación al psiquismo del individuo ya que “sólo ella está en condiciones de proporcionar *un soporte subjetivo a las representaciones individuales inconscientes*”<sup>151</sup>. Nuestro autor concibe, así, el inconsciente como “la huella individual de *otra conciencia que, en el interior del psiquismo humano, la redobla y tiende a determinar su propia actividad*”<sup>152</sup>. La teoría durkheimiana se adhiere, así, a la teoría del «subconsciente» de Pierre Janet que, por su parte, es rechazada por los defensores del psicoanálisis freudiano<sup>153</sup>. En “Repr. Indiv.y Colec.” nuestro autor se refiere expresamente a la tesis que Janet presenta en su obra *L'automatisme psychologique* (1889) y según la cual un pensamiento puede persistir y seguir actuando fuera del ámbito de la conciencia personal debido a que el psiquismo humano comprende ciertos «elementos activos» que constituyen un orden autónomo de la realidad liberado de la influencia del yo individual. La representación inconsciente es conciencia, pero conciencia sin yo; la conciencia colectiva que, como sabemos, es trascendente respecto a las conciencias particulares se refleja en su interior en forma de un dispositivo psicológico normativo destinado a influirlas mediante un proceso y en una dirección que pasan desapercibidos a los individuos<sup>154</sup>.

---

<sup>150</sup> Puede afirmarse, por ello, que el propio Durkheim no asume todas las implicaciones de la disociación que había efectuado con anterioridad y que le debía llevar a aclarar la naturaleza de una representación que, estando presente en el psiquismo individual, no sólo no es aprehendida por el yo, sino que además no tiene relación con ningún tipo de yo o de sujeto (Karsenti, 1995: 308).

<sup>151</sup> Karsenti, 1995: 309. Esta afirmación significa que las representaciones inconscientes “en estas condiciones no serían inconscientes más que *para nosotros*, es decir, en relación sólo a las conciencias individuales de las que no proceden”. Por el contrario, “en relación a la conciencia colectiva, entidad psíquica original que resulta de la unión de las conciencias particulares, la contradicción interna se disuelve”, pues “ellas deben ser interpretadas como el efecto de la inserción de las representaciones colectivas en el ámbito siempre limitado del psiquismo individual” (Ibíd.).

<sup>152</sup> Ibíd. El inconsciente es reflejo de la conciencia y su realidad deriva del “ejercicio de una capacidad psíquica exterior de naturaleza específicamente social” (Ibíd.).

<sup>153</sup> Ibíd., págs. 309-10.

<sup>154</sup> Ibíd. pág. 310.

En fin, terminamos señalando que esta concepción del inconsciente a la que Durkheim se adhiere –con las vacilaciones que hemos señalado- es radicalmente modificada por algunos durkheimianos tras la muerte del primero. Como hemos mostrado, nuestro autor considera que los fenómenos inconscientes deben concebirse como reflejos o señales individualizadas de la trascendencia de lo social, que indican que la influencia de los factores sociales pasa desapercibida a los sujetos particulares. Esta postura teórica, fuertemente influida por la psicología de Pierre Janet, le conduce a formular la hipótesis de un inconsciente social que, como advierte Karsenti, se parece menos al inconsciente de Freud<sup>155</sup> que al de Jung<sup>156</sup> “puesto que representa el lugar en el que se ubican las representaciones de una conciencia de grupo que está situada en la retaguardia de las conciencias individuales y que actúa sobre cada una de ellas dividiéndola y constriñéndola”<sup>157</sup>. Pues bien, tras la muerte del maestro, destacados durkheimianos como Halbwachs, Blondel y Mauss, reelaboran el dispositivo conceptual durkheimiano rechazando el concepto de conciencia colectiva –en sintonía con los planteamientos freudianos- e incidiendo en la idea de que “la sociología es incontestablemente, en lo que se refiere a una de sus partes esenciales, auténticamente psicológica, aunque en un sentido que la psicología individual no está en condiciones de concebir”<sup>158</sup>.

---

<sup>155</sup> Para Sigmund Freud el inconsciente no es una «supraconsciencia» o un «subconsciente» que se encuentra sobre o más allá de la conciencia, sino que constituye una instancia a la cual la conciencia realmente no tiene acceso, pero que se le revela en una serie de elementos como los sueños, los lapsus, los juegos de palabras, los chistes, los actos fallidos, etc. Freud define el inconsciente como un sistema psíquico que tiene contenidos y que posee mecanismos que se pueden describir como específicamente inconscientes, por lo que es un sistema que “obedece a leyes que le son propias, irreductibles a las de la lógica consciente, tanto en lo que respecta a las de la conciencia individual, como a la de su proyección en un terreno colectivo” (Karsenti, 1995: 314).

<sup>156</sup> Es característico de la psicología psicoanalítica de Carl Gustav Jung la creencia en la existencia del inconsciente colectivo. Es precisamente la conceptualización de la teoría del inconsciente, entre otras razones de índole teórica y personal, la que generará la separación entre Freud y Jung. Será este último el que replantee y amplíe el carácter *personal* del inconsciente freudiano, extendiéndolo «ad infinitum» a un inconsciente colectivo cuyo contenido primordial serán los arquetipos.

<sup>157</sup> *Ibíd.*, pág. 314.

<sup>158</sup> *Ibíd.*, pág. 298. Este nuevo marco teórico es explicitado en la obra de Halbwachs titulada *Los marcos sociales de la memoria* (1925); en *Introducción a la psicología colectiva* (1928) de Blondel; y, sobre todo, en la conferencia que Mauss pronuncia en la reunión de la Sociedad francesa de psicología y que se titula “Relaciones reales y prácticas entre la psicología y la sociología” (1924). Sobre la ruptura en la conceptualización durkheimiana vid.: *Ibíd.*, págs. 310-18.

## 2. 5. La sociología durkheimiana como proyecto psicológico: «la dualidad constitucional de la naturaleza humana».

Teniendo en cuenta todo lo que antecede, llama la atención que la crítica más extendida al pensamiento durkheimiano sea precisamente esa a la que alude el propio autor, y que consiste en reprocharle haber eliminado el elemento mental de la sociología, o como expresa Mucchielli, “hacer de la sociología una ciencia en cierto modo deshumanizada a la que no le interesa el contenido de las conciencias individuales; que no tiene nada que ver con la psicología”<sup>159</sup>. Y llama la atención porque, según lo que hemos expuesto, no se puede sostener que la sociología que Durkheim defiende en *Regl. Mét.* y que desarrolla posteriormente en numerosos escritos, signifique el rechazo de toda aproximación psicológica. En nuestra opinión, como advierte el sociólogo francés que acabamos de citar, los que han criticado a Durkheim por haber dejado de lado la psicología han incurrido en un error consistente en confundir objeto y método de la sociología: nuestro autor no se aparta del método psicológico y adopta el sociológico porque se desinteresa de la conciencia de los individuos; por el contrario, esas conciencias son el objeto mismo de su investigación, el objetivo final de la explicación sociológica. Sin embargo, debido a que parte del principio de que el contenido de estas conciencias viene fundamentalmente determinado -y uniformizado en cierto modo- por la socialización que llevan a cabo las instituciones, estas últimas constituyen el primer objeto de estudio de la sociología y, consiguientemente, define su método en relación con éstas<sup>160</sup>. En este sentido, hay quién ha afirmado, acertadamente en nuestra opinión, que la obra de Durkheim posterior a *Regl. Mét.* puede considerarse precisamente un estudio sistemático del contenido de la mente humana, es decir, de las representaciones colectivas: “su sociología del conocimiento estudia el origen social, la referencia social y las funciones sociales del pensamiento cognitivo; su sociología de la religión estudia lo mismo en lo

---

<sup>159</sup> Mucchielli, 1998: 174. El reputado historiador y sociólogo francés se refiere a esta crítica como “un viejo malentendido que debe ser aclarado”; y añade que, no sólo es la crítica más extendida en vida de nuestro autor, sino que, además, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial es retomada por los autores que, como J. Monnerot, propugnan una perspectiva fenomenológica (Ibíd. págs. 174-5).

<sup>160</sup> Mucchielli, 1998: 176.

que respecta a las creencias religiosas; y la sociología de la moral que proyectó habría hecho otro tanto con las creencias e ideales morales<sup>161</sup>.

En base a lo que antecede, en nuestra opinión, se puede afirmar que sin un conocimiento de la psicología durkheimiana –tanto individual, como social- difícilmente puede entenderse adecuadamente la totalidad del pensamiento y la obra de nuestro autor; y, además, su psicología social es prácticamente ininteligible si no se atiende al mismo tiempo a su concepción de la psique humana. Dicho de otra manera, para llegar a entender el pensamiento sociológico durkheimiano y, en especial, sus planteamientos sobre el objeto y el método de la sociología, es preciso analizarlos en relación a su concepción de la naturaleza y el funcionamiento de la mente humana que expresa mediante su teoría de la «dualidad constitucional de la naturaleza humana»<sup>162</sup>. En relación a la última –y crucial- cuestión que hemos apuntado, en el breve artículo sobre el “El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales” (1914a)<sup>163</sup> nuestro autor comienza afirmando de esta manera que su tratamiento es ineludible por parte de la sociología:

*“Aunque la sociología se defina como la ciencia de las sociedades, en realidad no puede tratar los grupos humanos que son el objeto inmediato de su investigación sin considerar finalmente al individuo, elemento último del que se componen tales grupos. Pues la sociedad no puede constituirse que a*

---

<sup>161</sup> Lukes, 1985: 6.

<sup>162</sup> El de la «dualidad del hombre» es, sin duda, uno de los temas más discutidos en el ámbito de la filosofía moral y los estudios sobre la religión de la época, al que Durkheim pretende dar una respuesta desde su sociología. Tras años de investigaciones en el ámbito de los fenómenos sociales, nuestro autor constata que “en todas partes él [el ser humano] se ha concebido a sí mismo como formado por dos seres radicalmente heterogéneos: el cuerpo, por un lado, y el alma, por el otro” (Durkheim, 1970: 315); y señala que “una creencia tan universal y permanente no podría ser una simple ilusión” (Ibíd., pág. 316). En efecto, “para que en todas las civilizaciones conocidas el hombre se haya sentido doble, es preciso que haya en él alguna cosa que haya originado esta convicción” (Ibíd.).

<sup>163</sup> Como advierte el propio Durkheim, este escrito, que publica en la revista *Scientia*, está especialmente dirigido a aquellos que han criticado su obra *Form. Vid. Rel.* y no parecen haberse dado cuenta de que el análisis sociológico de los fenómenos religiosos ha conducido a nuestro autor a un principio que expresa una de las particularidades más características de la naturaleza humana: la dualidad de la misma (Ibíd., pág. 315).

*condición de penetrar en las conciencias individuales y de moldearlas «a su imagen y semejanza»*<sup>164</sup>.

Tras haber defendido a lo largo de su vida la independencia de la sociología con respecto a la psicología tanto en lo que respecta a sus respectivos objetos y metodologías, Durkheim considera que la sociología “apoyándose siempre en la psicología, de la que no puede prescindir, aporta a esta última, como justa contrapartida, una contribución que iguala y supera en importancia los servicios que aquélla [la sociología] había recibido”<sup>165</sup>. Esta contribución a la que hace referencia es, precisamente, su concepción del individuo o, en otras palabras, su teoría del «*homo duplex*». Tal es la importancia de esta teoría, que la legitimidad de las propuestas de la sociología durkheimiana en relación al objeto y al método se deriva de la misma; o, dicho de otra manera, dado que “nuestros estados mentales, incluso los más elementales, tienen origen social”<sup>166</sup> es posible afirmar que es la sociología la única disciplina que está en condiciones de explicar la naturaleza de la psique humana. En relación a lo que antecede, y rechazando la metodología de la psicología introspectiva, afirma que “sólo mediante el análisis histórico puede darse cuenta de qué está hecho el hombre, pues se ha formado a lo largo de la historia”<sup>167</sup>.

Como acostumbra, tras rechazar las teorías anteriores que tratan la cuestión<sup>168</sup>, Durkheim formula su teoría en los términos siguientes: el análisis de la psique humana revela que “el hombre se siente doble porque es realmente doble”<sup>169</sup>. En efecto, pueblan su psique dos tipos de estados de conciencia “que se distinguen entre ellos

---

<sup>164</sup> *Ibíd.*, pág. 314.

<sup>165</sup> *Ibíd.*, pág. 315.

<sup>166</sup> *Ibíd.*, pág. 314.

<sup>167</sup> *Ibíd.*, pág. 315.

<sup>168</sup> En el ensayo sobre la naturaleza dual del ser humano que hemos citado, como acostumbra, nuestro autor somete a revisión crítica las soluciones propuestas por otras teorías antes de desarrollar la suya. En lo que respecta al problema de la dualidad de la naturaleza humana, rechaza, en primer lugar, las soluciones de los monismos empiristas e idealista (vid.: *Ibíd.*, págs. 321-4); en segundo lugar, rechaza la explicación ontológica de Platón (*Ibíd.*, págs. 322-5), y, en tercer lugar, la propuesta kantiana (*Ibíd.*, págs. 325-6).

<sup>169</sup> *Ibíd.*, pág. 330.

por sus orígenes, su naturaleza y los fines a los que se orientan”: por un lado, están las representaciones individuales y, por otro, las representaciones colectivas<sup>170</sup>.

*“Así pues, es la pura verdad que estamos divididos en dos partes, en algo así como dos seres que, aunque se encuentran unidos, están compuestos de elementos muy distintos y nos orientan en sentidos opuestos”. Esta dualidad corresponde, en definitiva, a la doble existencia que llevamos al mismo tiempo: una puramente individual, que hunde sus raíces en nuestro organismo, y otra social que no es más que la prolongación de la sociedad* <sup>171</sup>.

Pero los estados de conciencia referidos no sólo son distintos por sus orígenes y sus propiedades, sino que además son antagónicos ya que “se contradicen y se niegan mutuamente”<sup>172</sup>. Es en relación a esta idea que Durkheim afirma el principio de la preponderancia de las representaciones colectivas en el interior de la mente humana. En efecto, como ya hemos señalado *supra*, según nuestro autor, es una realidad incontestable que, conforme se avanza en la historia, puede constatarse que la mayor parte de las representaciones que pueblan la mente humana tienen origen social y no individual; es decir, son representaciones colectivas. La autonomía relativa de las representaciones colectivas, de los ideales sociales, implica en el pensamiento de

---

<sup>170</sup> En lo que se refiere a los estados de la conciencia individual, Durkheim los caracteriza usando un lenguaje extremadamente metafórico, de la siguiente manera: “no expresan más que nuestro organismo y los objetos con los que se relaciona más directamente. Estrictamente individuales, no nos unen más que a nosotros mismos y no podemos separarlos de nuestro cuerpo” (Ibíd.). Usando el mismo lenguaje metafórico, señala que las representaciones colectiva “nos vienen, por contra, de la sociedad: la reflejan en nosotros y nos unen a algo que nos sobrepasa”; además, “siendo colectivas, son impersonales; nos orientan a fines que nos son comunes con los otros hombres, y es solamente por ellas que podemos comulgar con el prójimo” (Ibid).

<sup>171</sup> Ibid.

<sup>172</sup> Ibid., pág. 318. Durkheim ofrece una serie de ejemplos de esa doble existencia del ser humano y, en un párrafo enormemente significativo los interpreta como sigue: “es entre las sensaciones y los apetitos sensibles, por un lado, y la vida intelectual y moral, por el otro, que se producen los conflictos [...]. Ahora bien, es evidente que las pasiones y tendencias egoistas derivan de nuestra constitución individual, mientras que nuestra actividad racional, tanto teórica como práctica, depende estrictamente de causas sociales. También hemos tenido la ocasión de constatar que las reglas de la moral son normas elaboradas por la sociedad [...]. Por otro lado, hemos intentado mostrar que los conceptos, materia de todo pensamiento lógico, eran originalmente representaciones colectivas [...]. Incluso hemos encontrado motivos para pensar que nuestros conceptos más fundamentales y relevantes que llamamos categorías se han creado a partir del modelo de las cosas sociales” (Ibíd., págs. 330-1).

Durkheim que los ideales, una vez creados, dan lugar a nuevos ideales en un proceso que ya no se detendrá jamás<sup>173</sup>. Como señala Rodríguez Zúñiga, tal proceso de creación y recreación de ideales colectivos “conoce periodos de crisis, es decir, de cambio acelerado y estabilización siempre relativa”. Ciertamente, es posible distinguir “momentos de efervescencia social en los que todo actúa contra lo establecido y momentos en que parece que lo objetivo es sólo perfeccionar lo dado: en los primeros, la intensidad con que las representaciones colectivas crean es muy alta; en los segundos, surgen complejos rituales y cultos cuya función es permitir recordar a los miembros de la comunidad aquellos momentos en que la creatividad colectiva fue máxima”<sup>174</sup>.

La referencia durkheimiana al “caracter doloroso de este dualismo”, el reconocimiento de la tensión que resulta del hecho que “la sociedad tiene naturaleza propia y, en consecuencia, exigencias completamente diferentes de aquellas que se derivan de nuestra naturaleza individual”<sup>175</sup>, implica una concepción del ser humano según la que este último precisa que la sociedad desarrolle su acción civilizadora - o, lo que es lo mismo, integradora y reguladora-, dado que esta última es, de este modo, la única capaz de contener los deseos y las pasiones que tienen origen en su naturaleza individual, de combatir el «mal del infinito»<sup>176</sup>. En otras palabras, la receta de la felicidad humana es bien simple: “ante todo es preciso que las pasiones sean limitadas”<sup>177</sup>. Como ha señalado magistralmente Rodríguez Zúñiga, “Durkheim sostiene, por una parte, que la civilización sólo es posible a partir de la socialización

---

<sup>173</sup> En este fragmento del ensayo sobre la naturaleza dual del ser humano que reproducimos a continuación nuestro autor expresa esta idea de la irreversibilidad del proceso, de la siguiente manera: “dado que la parte de ser social del ser completo que somos se vuelve siempre más considerable a medida que se avanza en la historia, no parece probable que conozcamos una nueva era en la que el hombre sea eximido de resistirse a sí mismo y pueda vivir una vida menos tensa y más cómoda. Todo hace prever, en cambio, que el nivel de esfuerzo siempre irá creciendo junto a la civilización” (Durkheim, 1970: 332).

<sup>174</sup> Rodríguez Zúñiga, 1978: 45.

<sup>175</sup> Durkheim, op. cit., pág. 331.

<sup>176</sup> Como señala en *Suic.*, Durkheim rechaza enérgicamente determinadas filosofías que están muy de moda a finales del siglo XIX y que propugnan justo lo contrario, “la pasión del infinito”, y “celebran los beneficios de la inestabilidad”, convirtiendo en artículo de fe que “está en la naturaleza del hombre ser un eterno descontento” (Durkheim, 2002h, II: 109; trad.: 1992:276).

<sup>177</sup> *Ibíd.*, pág. 101; trad.: pág. 264-5.

del individuo”, ya que “el individuo no socializado es un ente preso de su angustia e incapaz de ir más allá de su particularidad”. En este sentido, nuestro autor “no ignora que la civilización es siempre represión”; pero, “por otra parte, esa represión es el camino de la Humanidad”, dicho de otra manera, “represión es liberación”<sup>178</sup>. Lo que antecede se refleja en este fragmento del escrito que recoge el curso sobre el socialismo que nuestro autor impartió en Burdeos el curso académico 1895/96:

*“Lo que se precisa para que el orden social reine es que la mayoría de los hombres se contente con su suerte; pero lo que hace falta para que esto ocurra no es que tengan más o menos, sino que estén convencidos de que no tienen derecho a tener más. Y para esto, es absolutamente preciso que haya una autoridad, cuya superioridad sea reconocida, que dicte el derecho. Pues un individuo abandonado a las pulsiones de sus necesidades nunca admitirá haber llegado al límite extremo de sus derechos. Si no siente por encima de sí una fuerza que respete y que lo frene, que le diga con autoridad que ha alcanzado la recompensa debida, es inevitable que reclame como si le fuera debido todo lo que sus necesidades exijan y, como en la hipótesis esas necesidades carecen de freno, sus exigencias son necesariamente ilimitadas. Para que sea de otra manera, es menester que exista un poder moral cuya autoridad reconozca y que le diga: «no debes ir más lejos»”<sup>179</sup>.*

En fin, concluimos señalando que, en lo que se refiere a las grandes obras de nuestro autor, en *Div. Tr.* la dualidad de la naturaleza humana se refleja en la oposición aparentemente radical entre los estados de la conciencia individual y los estados de la conciencia colectiva<sup>180</sup>; en *Regl. Mét.* en la oposición entre hechos

---

<sup>178</sup> Rodríguez Zúñiga, op. cit., págs.: 46-7.

<sup>179</sup> Durkheim, 2002a: 133-4; trad.: 1982a: pág. 284.

<sup>180</sup> Tras definir la conciencia colectiva o común como “el conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad [que] constituye un sistema determinado que tiene su vida propia” (Durkheim, 2002b, I: 81; trad.: 1987: 94), nuestro autor precisa que “se trata de cosa muy diferente a las conciencias particulares, aún cuando no se produzca más que en los individuos” (Ibíd., pág. 81; trad.: pág. 95). En lo que respecta a las relaciones entre la conciencia individual y la conciencia colectiva, según nuestro autor, en las sociedades industrializadas



individuales y hechos sociales<sup>181</sup>; en *Suic.*, en la oposición entre representaciones individuales y representaciones colectivas<sup>182</sup>; y, en fin, en *Form. Vid. Rel.*, en la oposición entre lo «sagrado» y lo «profano»<sup>183</sup>.

Tras lo que hemos expuesto, se entenderá que rechazamos enérgicamente las acusaciones en el sentido de que el positivismo durkheimiano deja de lado la psicología y al individuo y que, por el contrario, coincidamos con Lévi-Strauss en que Durkheim y sus colaboradores “insistieron siempre en la naturaleza psíquica o mental de los fenómenos sociales”<sup>184</sup>. Es más, consideramos que puede afirmarse que “el proyecto sociológico durkheimiano es esencialmente psicológico”<sup>185</sup>. En efecto, a diferencia de Comte, en cuyo sistema la psicología no tiene cabida, Durkheim y sus colaboradores, en tanto en cuanto subrayan el aspecto mental de los fenómenos sociales, conciben la sociología como una especie muy particular de psicología; pero una psicología que, como se verá en el capítulo siguiente de este trabajo, nada tiene que ver con la psicofisiología individual de su época.

---

caracterizadas por la solidaridad orgánica la conciencia colectiva se va contrayendo a medida que la conciencia personal de cada uno va acrecentándose. No obstante, “no quiere esto decir que la conciencia común se halle amenazada de desaparecer totalmente”; sino “que consiste, cada vez más, en maneras de pensar y de sentir muy generales e indeterminadas que dejan sitio libre a una multitud creciente de disidencias individuales” (Ibíd., pág. 159; trad.: 205).

<sup>181</sup> Los hechos sociales, el objeto de la sociología, se definen en contraposición a los hechos psíquicos que tienen “por substrato al individuo”, los cuales “no tienen existencia más que en la conciencia individual y por ella” (Durkheim, 2002c: 19; trad.: 1988: 58-9). Pero, no lo olvidemos, ambos tipos de hechos son de naturaleza psíquica; ambos coexisten, digámoslo así, en la mente humana; y sólo se diferencian por su origen (Ibíd.).

<sup>182</sup> En *Suic.* (1897a) nuestro autor esboza una teoría de las representaciones colectivas que, posteriormente, desarrolla en el ensayo titulado “Repr. Indiv. y Colec.” (1898d). Según nuestro autor su concepción “implica que las tendencias, así como los pensamientos colectivos, son de otra naturaleza que las tendencias y los pensamientos individuales; que los primeros tienen caracteres que no poseen los segundos” (Durkheim, 2002h, III: 21; trad.: 1992: 339-40). No obstante, añade que “al separar así la vida social de la vida individual” no pretende decir “que no tenga nada de psíquica”. Por el contrario, “es evidente que está hecha esencialmente de representaciones” (Ibíd., pág. 22; trad.: pág. 341).

<sup>183</sup> La tesis durkheimiana principal contenida en *Form. Vid. Rel.* (1912) consiste en afirmar que las cosas sagradas son ideales colectivos que se encarnan en objetos materiales, y explica su carácter sagrado de la siguiente manera: “[las cosas sagradas] no son otra cosa que fuerzas colectivas hipostasiadas, o sea, fuerzas morales; están compuestas por las ideas y los sentimientos que despierta en nosotros el espectáculo de la sociedad, y no por sensaciones provenientes del mundo físico” (Durkheim, 2002l, III: 33; trad.: 1969a: 513-4).

<sup>184</sup> Lévi-Strauss, 1970, II: 5.

<sup>185</sup> Mucchielli, 1997: 175. Es más, debemos subrayar con Gehlke que “Durkheim es el sociólogo psicológico por excelencia [...] Para él todos los fenómenos de la vida social del ser humano son psíquicos” (Gehlke, 1915: 79).

## CAPÍTULO VI. LA CONSTRUCCIÓN INTELECTUAL DE DURKHEIM: CARACTERES (II)

### 1. La explicación de los hechos sociales: el causalismo antifinalista y antipsicológico durkheimiano.

Tras haber expuesto en el capítulo V, en primer lugar, nuestro análisis de los fundamentos filosóficos del pensamiento sociológico durkheimiano -es decir, el racionalismo científico y el positivismo- y, en segundo lugar, nuestra visión de la concepción durkheimiana de la naturaleza psíquica de los fenómenos sociales, del objeto de estudio de la sociología y, por ende, su concepción de la naturaleza de la psique humana, nos detenemos a continuación en otra característica del pensamiento sociológico durkheimiano que está íntimamente vinculada a las anteriores: su peculiar esquema explicativo del análisis de los fenómenos sociales basado en la noción de causalidad. En relación a esta cuestión, partiendo de las premisas que hemos sentado en el capítulo precedente, mostraremos que Durkheim considera que es precisamente la diferente naturaleza del objeto de estudio de la sociología -un tipo determinado de fenómenos psíquicos, los hechos sociales- que exige la adopción de unas reglas metodológicas adaptadas al mismo.

En relación con lo anterior hemos propuesto ya que no es posible llegar a comprender adecuadamente el pensamiento sociológico durkheimiano y, en especial, sus planteamientos sobre el objeto y el método de la sociología, si no se estudian en el marco de su concepción de la naturaleza y el funcionamiento de la mente humana que expresa mediante su teoría de la «dualidad de la naturaleza humana»<sup>1</sup>. Tal es la importancia de esta teoría durkheimiana del «*homo duplex*», que podemos afirmar que la naturaleza de la propia sociología durkheimiana y su legitimidad científica derivan

---

<sup>1</sup> Como se ha dicho, este es uno de los temas más discutidos en el ámbito de la filosofía moral y los estudios sobre la religión de la época, al que Durkheim cree poder dar una respuesta desde su sociología (vid.: epígrafe 2. 5. del capítulo V).

lógicamente de la misma. Como hemos mostrado en el capítulo precedente de este trabajo, la teoría de la dualidad de la mente ser humano constituye la base psicológica de la distinción individual-social (o hechos individuales y hechos sociales) y, por ende, de las características que se asocian a los mismos (exterioridad, coerción y generalidad-independencia). En lo que respecta al objeto de la sociología, además, la dualidad de la naturaleza humana se evidencia –sobre todo en *Regl. Mét.*- en forma de una “oposición aparentemente radical entre hechos individuales y hechos sociales”<sup>2</sup>. En lo que hace al método de la sociología, tal dualidad se manifiesta en la oposición entre psicología y sociología o, mejor, entre método psicológico y método sociológico. Como ya nos hemos ocupado de la primera de las cuestiones referidas en el capítulo precedente de este trabajo, analizamos, a continuación, la segunda cuestión metodológica.

Pero antes de fijar nuestra atención en la concreción durkheimiana del principio de la independencia de la explicación sociológica y, por ende, en su concepción de la autonomía metodológica de la sociología, es necesario poner de relieve una consideración en torno al estatus del principio de causalidad en el ámbito de las ciencias sociales. En relación a esta cuestión, cabe destacar, en primer lugar, que “la causalidad ya no constituye, desde hace bastante tiempo, una idea que tenga éxito”, sino que, por el contrario, ya “desde la segunda mitad del siglo XIX la causalidad es una noción muy contestada”<sup>3</sup>. En la misma línea, los reputados sociólogos Raymond Boudon y François Bourricaud resumen perfectamente el estatus actual de la causalidad en el ámbito de las ciencias sociales en un significativo párrafo del apartado que dedican a la voz «causalidad», en su *Diccionario crítico de la sociología*. Lo reproducimos a continuación:

*“Investigar las «causas» de un acontecimiento, concebirlo como el resultado de un conjunto de causas o de factores, significa adoptar de entrada*

---

<sup>2</sup> Mucchielli, 1998: 176-7.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, págs. 107-8.

*un paradigma que puede resultar inútilmente rígido. Este paradigma es adecuado si se trata de un evento simple (un incendio ha sido la causa del pánico). Lo es menos si se trata de un evento complejo. Es peligroso hablar de las «causas» de la Primera Guerra Mundial. [...] La explicación de un estado de cosas «e» no puede reducirse a proposiciones causales de tipo a, b, c. e (causalidad singular), y a la explicación de una variable «y» junto a sus funciones  $y = f(x_1, x_2, \dots)$  de tipo simple (por ejemplo, lineal) más que en los casos que, aunque siendo frecuentes, siguen siendo particulares. La noción de causa parece, así, [...] menos dudosa en sus principios de lo que, en ocasiones, pretenden los filósofos de las ciencias, y con una aplicabilidad menos universal de lo que a veces suponen los sociólogos y los historiadores”<sup>4</sup>.*

Teniendo en cuenta lo que antecede, nos llama poderosamente la atención el lugar central que ocupa la afirmación de este principio en la epistemología durkheimiana de la ciencia social. El sociólogo francés Jean-Michel Berthelot, tras descartar otras posibles respuestas que apuntan al clima intelectual de la época, ha señalado que la razón de que Durkheim insista en el citado principio –a pesar de que, en las postrimerías del siglo XIX, su sola referencia resulta anticuada-, radica en que “aunque es verdad que, filosóficamente la noción de causalidad puede ser criticada, y que, como esquema de análisis real, su alcance es relativamente limitado en las ciencias sociales, por otro lado, permite, sobre todo en una coyuntura de fundación de la sociología, un acceso directo al territorio de la científicidad”<sup>5</sup>. Dicho en otras palabras, la constante referencia a la causalidad en los escritos de Durkheim responde a la necesidad de nuestro autor de inscribir la ciencia social naciente en el mismo «espacio epistémico» que las ciencias de la naturaleza<sup>6</sup>. Como veremos, más concretamente, la teoría social durkheimiana a la que nuestro autor dio tanta

---

<sup>4</sup> Boudon y Bourricaud, 1982: 69. Los autores afirman de partida que “la noción de causalidad tiene [...] mala prensa entre los epistemólogos, que prefieren sustituirla por la noción de interdependencia o de relación funcional”; y añade que “este descrédito deriva en gran parte de la dificultad que plantea definir la noción” (Ibíd., pág. 60).

<sup>5</sup> Berthelot, 1995: 120.

<sup>6</sup> Ibíd.

importancia es “un desarrollo nuevo, formalizado de modo original, del modelo de causalidad psíquica que impera en las ciencias humanas a finales del siglo XIX: el inconsciente”<sup>7</sup>.

## 2. Causalidad social y metodología durkheimiana

Tras esta consideración inicial sobre el estatus general de la causalidad en el ámbito de las ciencias sociales, comenzamos la exposición de nuestro análisis del esquema durkheimiano de la causalidad social recordando que, como hemos mostrado *supra*, uno de los elementos que caracterizan el racionalismo y el positivismo de nuestro autor es el postulado según el cual la investigación científica del reino de lo social implica necesariamente que los hechos sociales pueden ser objeto de un conocimiento en términos de relaciones de causalidad. Las afirmaciones que Durkheim vierte en la “Lección de de apertura del curso de ciencia social” (1888a) de la Facultad de Letras de Burdeos muestran a las claras la temprana postura durkheimiana a este respecto. Dice así:

*“Es preciso escoger en estos términos; o reconocer que los fenómenos sociales son accesibles a la investigación científica, o bien admitir sin razón y contradiciendo todas las inducciones de la ciencia que existen dos mundos en el mundo: uno en el que reina la ley de la causalidad, y otro en el que reinan la arbitrariedad y la contingencia”<sup>8</sup>.*

Es por lo anterior que se ha afirmado que, “el programa durkheimiano puede ser justamente considerado como un programa de análisis causal generalizado”<sup>9</sup>. Pero nuestro autor propugna además una concepción estricta de la causalidad o un *monismo causal* en base al que «a un mismo efecto corresponde siempre una misma causa», aunque, como se ha observado, él mismo no siempre lo practica. En efecto, si

---

<sup>7</sup> Mucchielli, 1998: 197.

<sup>8</sup> Durkheim, 1970: 83.

<sup>9</sup> Berthelot, 1995: 109.

atendemos a las propuestas durkheimianas contenidas en *Regl. Mét.*, podemos observar que, a pesar de que nuestro autor la presenta “no como una necesidad racional, sino sólo como un postulado empírico que resulta de una inducción legítima”, su realismo y determinismo sociales le conducen necesariamente a proclamar la universalidad del principio de causalidad y, consecuentemente, a adoptar una cierta concepción de la causalidad aplicada a los fenómenos sociales. En efecto, ya que el postulado del determinismo, tal como se entiende en el marco de las ciencias de la naturaleza de la época, implica necesariamente la formulación del principio de causalidad y, por tanto, la elaboración de un esquema del análisis causal, desde un punto de vista estrictamente lógico, en el proceso de elaboración de su proyecto sociológico, nuestro autor no puede más que exponer una concepción de la naturaleza de la causa en el ámbito de las ciencias sociales<sup>10</sup>. Dicho de otra manera, si el conocimiento científico consiste en identificar relaciones causales entre fenómenos observables, la sociología adquiere rango de verdadera disciplina científica en la medida en que pueda demostrarse que los hechos sociales pueden ser objeto de un conocimiento en términos de relaciones de causalidad; y, para ello, es imprescindible elaborar una teoría o esquema sobre la causalidad en el ámbito social.

Es más, aunque –como ya hemos advertido– nuestro autor la ignora en gran parte de su obra posterior e, incluso, anterior a *Regl. Mét.*<sup>11</sup>, el programa de investigación durkheimiano contenido en esta obra parte, además, de una concepción estricta o simple de la causalidad –o un *monismo causal* – en base al que “a un mismo efecto corresponde siempre una misma causa”<sup>12</sup>. En la monografía citada, y fiel a su estilo argumentativo, nuestro autor examina y rechaza, en primer lugar, la concepción opuesta a la suya, en este caso, la del pluralismo causal de Stuart Mill según la que, según las circunstancias, un mismo efecto podría ser producido por causas

---

<sup>10</sup> Alpert, 1945: 100.

<sup>11</sup> Mendras y Étienne, 1996: 97.

<sup>12</sup> Durkheim, 2002c: 72; trad.: 1988: 186.

diferentes<sup>13</sup>, para, a continuación presentar el monismo causal como la única alternativa válida<sup>14</sup>. No obstante lo anterior, en la práctica Durkheim introduce importantes modificaciones a su concepción inicial que, cuando menos, “la vuelven algo artificial”<sup>15</sup>. En relación a esta última consideración, cabe destacar que tales modificaciones suponen la adopción de un esquema de análisis causal más complejo y riguroso que el que expone en sus escritos metodológicos. En efecto, tal y como ha demostrado el sociólogo norteamericano Harry Alpert, si se descompone el esquema de análisis causal durkheimiano que se contiene en *Regl. Mét.*, se observa que contiene las fases de desarrollo siguientes: 1) definición del problema objeto de análisis<sup>16</sup>; 2) revisión o examen crítico de las teorías sobre la materia existentes<sup>17</sup>; 3) formulación de

---

<sup>13</sup> Según nuestro autor, el “pretendido axioma de la pluralidad de causas” de Mill es “una negación del principio de causalidad”. En otras palabras, “practicando de esta forma el razonamiento experimental, no serviría de nada reunir un considerable número de hechos”, debido a que “nunca sería posible obtener leyes precisas ni relaciones de causalidad determinadas” (Ibíd. pág. 72 ; trad.: págs. 184-5).

<sup>14</sup> Tras rechazar la noción de causalidad de Stuart Mill, nuestro autor concluye que “si se quiere emplear el método comparado de modo científico, es decir, en conformidad con el principio de causalidad tal y como se desprende de la propia ciencia, se deberá tomar como base de la comparaciones que se establecen la siguiente proposición: A un mismo efecto corresponde siempre una misma causa” (Ibíd., pág. 72; trad.: pág. 186).

<sup>15</sup> Como advierten Mendras y Étienne, “en *El suicidio* el monismo causal se traduce finalmente en descomponer el fenómeno social en tipos diferentes, de suerte que cada tipo no obedece más que a una sola causa”. Es más, en algunas de sus obras, como en *La evolución pedagógica en Francia* (1938a), a la hora de explicar el desarrollo del sistema educativo en diferentes épocas, Durkheim toma en consideración una pluralidad de causas, abandonando, así, el monismo causal de obras anteriores (Mendras y Étienne, 1996: 97).

<sup>16</sup> Durkheim señala que “el primer paso del sociólogo debe ser [...] el de definir las realidades de que se ocupa”; y, en consecuencia, formula la siguiente regla: “no tomar nunca como objeto de nuestra investigación más que a un grupo de fenómenos previamente definidos por ciertos caracteres exteriores que les son comunes e incluir en la misma investigación a todos aquellos que corresponden a esta definición” (Durkheim, 2002c: 32; trad.: 1988: 88-9).

<sup>17</sup> Una de las especies de argumento muy característico en Durkheim es el que se ha denominado «*argumentum per eliminationem*» (Alpert, 1945: 105), mediante el que las explicaciones alternativas de un fenómeno determinado son sistemáticamente rechazadas antes de presentar la única explicación posible, la suya propia, que, eliminadas las demás, adquiere de esta manera la autoridad deseada. Así, en *Div. Tr.*, antes de presentar su teoría, nuestro autor rechaza las teorías alternativas que dan cuenta de la diferenciación social que se observa en las sociedades modernas avanzadas; en *Regl. Mét.* critica toda orientación metodológica que contradiga cualquiera de sus reglas; en *Lecciones de sociología: física de las costumbres y el Derecho* rechaza, entre otras, las concepciones de la naturaleza del Estado, tanto de utilitaristas e individualistas kantianos, como de colectivistas como Hegel; en *Suic.* elimina sistemáticamente todas las teorías que explican el fenómeno por medio de factores extra-sociales; en fin, en *Form. Vid. Rel.* comienza rechazando las teorías de la religión animistas y naturalistas. Sin embargo, como señala Lukes, la utilización de este argumento puede presentar dos tipos de inconvenientes: en primer lugar, puede ser que la lista de teorías refutadas no sea exhaustiva, es decir, que no se incluyan a todas las teorías rivales; y, en segundo lugar, un inconveniente más serio puede derivarse del hecho de que las teorías rechazadas y la del propio Durkheim no se excluyan mutuamente, es decir, que las causas

un nexo causal con valor hipotético sobre la base del establecimiento de correlaciones<sup>18</sup>, y 4) demostración de la inteligibilidad del nexo causal, es decir, hacerlo comprensible insertándolo en un determinado sistema de ideas<sup>19</sup>. Ahora bien, como señala el sociólogo norteamericano, si atendemos a investigaciones concretas como las que nuestro autor presenta en *Div. Tr.* y en *Suic.*, reparamos en que la explicación causal durkheimiana incluye otras fases que indican la consideración de factores secundarios que el propio Durkheim ni siquiera se esfuerza en diferenciar de las causas propiamente hablando<sup>20</sup>. Así, el esquema causal es, digámoslo así, completado con la introducción de las fases siguientes: 5) el establecimiento de los factores secundarios efectivos; 6) la formulación de relaciones de causalidad donde intervienen los factores secundarios, y, en fin, 7) extracción de consecuencias de las leyes y proposiciones establecidas, examinándolas críticamente<sup>21</sup>.

A pesar de las modificaciones introducidas en la práctica, Durkheim no abandona nunca el principio que se convierte en fundamental dentro su planteamiento sociológico, y que implica la idea de leyes sociales que expresan relaciones estrictas de interdependencia o causalidad de los hechos sociales.

Ahora bien, tras analizar de forma general la noción durkheimiana de la causalidad o, su esquema general de análisis causal, resta dilucidar la tan debatida

---

que se postulan puedan, de hecho, ser interdependientes (Lukes, 1985: 32. Vid.: *Ibíd.*, págs. 31-3). No obstante, como observa Alpert no sin cierta admiración, “el método de eliminación es un modo de argumentar que posee decididas ventajas estilísticas”, como que es “psicológicamente llamativo y convincente”, y que “limpia los restos de las viejas opiniones y pone a la par los cimientos para la nueva estructura” (Alpert, op. cit, pág. 105).

<sup>18</sup> La existencia de una relación regular y directa entre dos fenómenos permite suponer – y formular una hipótesis en tal sentido- que puede existir una conexión causal entre ambos (*Ibíd.*, pág. 107).

<sup>19</sup> Tras haber establecido con carácter provisional una determinada relación causal, se debe proceder a verificarla. Alpert explica en qué consiste tal tarea de la siguiente manera: “para conseguir esa mayor firmeza del pretendido nexo causal se requiere investigar sus supuestos racionales. Lo cual significa que hemos de intentar explicárnoslo, encontrar el porqué de su existencia y la razón de que sea como es. En otras palabras, hemos de hacer inteligible, comprensible, la conexión causal en cuestión” (*Ibíd.*, pág. 112). Una vez terminada la verificación del nexo causal, de su racionalidad, conviene examinar, haciéndolas explícitas, las consecuencias de la propia explicación, para, de esa forma, hacer posible su comparación con otras opiniones. Semejante análisis crítico ayuda a comprobar los fundamentos racionales y las consideraciones empíricas precedentes” (*Ibíd.*, pág. 114-5).

<sup>20</sup> *Ibíd.*, págs. 115-6.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 116-7.



cuestión del tipo de explicación requerida para dar cuenta de los fenómenos sociales. Pues, si la noción de causalidad indica una relación entre fenómenos observables, ¿cómo explicar tal relación en el ámbito del análisis de los fenómenos sociales?; y, además, ¿qué tipo de factores deben ser investigados a la hora de explicar los fenómenos sociales? Planteado de otra manera, ¿cual es el origen y la fuente del cambio de la vida social? ¿Se debe el cambio en la vida social a la acción del individuo? O, por el contrario, ¿el origen y la fuente del cambio social se encuentran fuera del individuo?

Pues bien, debido a que Durkheim acostumbra a refutar las teorías rivales antes de exponer la suya propia, nos parece conveniente reparar, en primer lugar, en las críticas que nuestro autor dirige a aquéllas para, a continuación, estar en condiciones de integrar sus propuestas en un marco más amplio que favorezca una mejor comprensión de la concepción durkheimiana<sup>22</sup>. Esta es, precisamente, la tarea que acometemos en el epígrafe siguiente mostrando, al mismo tiempo, que la concepción durkheimiana de la naturaleza de la causalidad en el ámbito de los fenómenos sociales está íntimamente relacionada con su concepción de las relaciones entre la sociología y la psicología y, en concreto, con su concepción de las relaciones entre método sociológico y método psicológico, que se basa en la autonomía metodológica de ambas disciplinas.

### **3. Método sociológico y método psicológico. La negación del finalismo.**

Como apuntábamos en el epígrafe anterior, el problema que está en la base de las concepciones contrapuestas sobre el tipo de explicación requerido en sociología que defienden, por una parte, Durkheim y, por otra, los autores y escuelas de pensamiento con los que rivaliza, se puede resumir mediante los interrogantes siguientes: ¿cual es el origen y la fuente del cambio de la vida social? ¿Se debe el

---

<sup>22</sup> Como veremos, aunque la crítica durkheimiana de las doctrinas rivales se encuentra dispersa en multitud de escritos teóricos y metodológicos de nuestro autor, en lo fundamental se encuentra ya en sus primeros trabajos y, especialmente, en *Regl. Mét.*.

cambio en la vida social y, por tanto, se puede explicar atendiendo a la acción del individuo innovador, a su constitución orgánico-física o a determinadas disposiciones o estados de conciencia individual? O, por el contrario, ¿el origen y la fuente del cambio social se encuentran fuera del individuo?

Planteada la cuestión de esta manera, podemos resumir el planteamiento durkheimiano de la cuestión de la siguiente manera: si, tal y como sostienen las doctrinas que denomina psicológicas o finalistas, y que se convierten en objeto de sus críticas, la mente individual, el individuo, es el que provoca la aparición y la desaparición o transformación de los fenómenos sociales, en lo que hace al tipo de explicación requerida conforme a criterios científicos, la sociología deviene una mera prolongación de la psicología individual. En efecto, en tanto en cuanto esta última disciplina puede explicar la mente individual que ha generado el cambio, es por ello mismo la única competente para explicar asimismo cualquier fenómeno social y la sociología carecerá de toda especificidad<sup>23</sup>. Por el contrario, si la fuente de la que emanan los fenómenos sociales y que provoca el cambio social no es la conciencia del individuo, sino algún tipo de factores o fenómenos sociales exteriores a éste, entonces los ámbitos de la psicología y de la sociología son distintos en base, en primer lugar, a la propia distinción del objeto de cada una de las disciplinas. En consecuencia, podrá afirmarse que existe también un tipo distintivo de explicación que es distintivo de cada una de esas disciplinas<sup>24</sup>.

Durkheim articula su crítica a tales doctrinas, que como veremos son muy distintas entre ellas, partiendo del principio de que “entre la psicología y la sociología

---

<sup>23</sup> Durkheim, 2002c: 59; trad.: 1988: 155.

<sup>24</sup> Como hemos señalado en el capítulo V de este trabajo Durkheim, distingue la sociología de la psicología en base al objeto de análisis científico o *explananda*: hechos sociales (estados de la conciencia colectiva, representaciones colectivas) en el caso de la sociología, y hechos de psicología individual (estados de la conciencia individual, representaciones individuales) en el de la psicología. Es precisamente la diferente naturaleza del objeto de estudio de estas disciplinas la que exige, según nuestro autor, la adopción de unas reglas metodológicas adaptadas al mismo. Y en lo que respecta a la metodología, las distingue en base al tipo de explicación o *explananda* que es característico de cada una de ellas.

hay la misma solución de continuidad que entre la biología y las ciencias fisicoquímicas”, por lo que, “todas las veces que se explique directamente un fenómeno social por un fenómeno psíquico se puede tener la seguridad de que la explicación es falsa”<sup>25</sup>. Critica, en consecuencia, a ciertas doctrinas por pretender explicar la vida social, los fenómenos colectivos, en base a un tipo de explicación que es psicológica, es decir, que es distintiva de la psicología y, en consecuencia no debe utilizarse en el ámbito del análisis sociológico. Este fragmento de *Regl. Mét.* muestra claramente la posición durkheimiana y el fundamento de las objeciones que manifiesta en torno al tipo de explicación que ha sido utilizado por determinados sociólogos y pensadores cuyas doctrinas combate:

*“Si [...] esta síntesis «sui generis» que constituye toda sociedad da lugar a fenómenos nuevos, diferentes de aquellos que tienen lugar en las conciencias aisladas, no se puede por menos de reconocer que esos hechos específicos residen en la propia sociedad que los produce y no en sus partes, es decir, en sus miembros. Así pues, en este sentido son exteriores a las conciencias individuales [...]. Así se encuentra justificada por un nuevo argumento la separación que hemos establecido [...] entre la psicología propiamente dicha, o ciencia de la mente individual, y la sociología. Los hechos sociales no son sólo cualitativamente distintos de los hechos psíquicos; tienen otro substrato, no evolucionan en el mismo medio, ni dependen de las mismas condiciones. [...] Que la materia de la vida social no pueda explicarse por factores puramente psicológicos, es decir, por estados de la conciencia individual, es algo que nos parece absolutamente evidente”.*

Partiendo de esta base, las respuestas durkheimianas a los interrogantes planteados *supra* consisten en la negación del individualismo metodológico<sup>26</sup> de

---

<sup>25</sup> Durkheim, 2002c: 62; trad.: 1988: 161.

<sup>26</sup> Hacemos nuestra la definición del sociólogo norteamericano Steven Lukes quien, en su excelente libro sobre el individualismo, define el individualismo metodológico como “una doctrina de la explicación, según la cual debe rechazarse cualquier intento de explicar los fenómenos sociales o individuales [...] que

determinadas doctrinas que, en general, denomina psicológicas o finalistas, y que explican los fenómenos sociales en base a determinados estados mentales o disposiciones generales de los individuos, a condiciones particulares o individuales, o factores orgánico-psíquicos, es decir, a características del organismo individual<sup>27</sup>. Estos tipos de explicación o de *explanans* que Durkheim considera propias de la psicología y que, por tanto hay que descartar en el ámbito del análisis de los fenómenos sociales, son las que exponemos a continuación<sup>28</sup>.

---

no se exprese totalmente en términos de hechos sobre individuos” (Lukes, 1975: 137). Según Lukes –y es un punto de vista que compartimos- la sociología de Durkheim “se basó totalmente en la negación del individualismo metodológico” (Ibíd., pág. 138).

En lo que respecta a la historia de esta doctrina, Lukes explica que el primero en articularla con claridad fue Hobbes y, posteriormente, fue recogida por los pensadores ilustrados, “cobrando preeminencia entre ellos [...] un sistema de explicación individualista, aunque con amplias divergencias en cuanto al contenido –sobre todo social- de la descripción de los elementos explicativos” (Ibíd. pág. 137). Centrándose en las divergencias en lo que hace al contenido de las doctrinas individualistas, de forma muy significativa, Lukes señala lo siguiente: “algunos consideraron al hombre egoísta, otros cooperativo. Algunos presupusieron el mínimo posible, en cuanto al contexto social del hombre, al explicar su naturaleza; otros (como Diderot) se sirvieron de una genuina psicología social. Quienes optaron por presuponer un mínimo contexto social, considerando a los «individuos» en cuestión como anteriores a la sociedad e indeterminados por ella, aplicaron una concepción abstracta del individuo” (Ibíd., pág. 137-8).

<sup>27</sup> El individualismo metodológico ha sido criticado desde posiciones que se han dado en llamar «colectivistas» y, tanto las unas como las otras, han abarcado todos los estudios sociales, como la historia, la economía política, el derecho, la psicología y la filología (sobre el debate en torno al individualismo metodológico, ver especialmente: Lukes, 1975: 138-43).

El filósofo del Derecho y sociólogo Salvador Lissarrague, en su exposición de las doctrinas sociológicas, define el colectivismo como “aquella posición que sostiene que las vidas individuales están absorbidas o integradas dentro de una gran vida superior que las determina y comprende, la cual consiste precisamente en la sociedad” y caracteriza a Durkheim como un colectivista “de tipo psíquico” (Lissarrague, 1966: 35-6). Sobre el colectivismo durkheimiano, vid.: Ibíd., 43-59.

<sup>28</sup> Hacemos nuestras y desarrollamos las ideas de Steven Lukes, quien propone que hay tres tipos de explicación o de *explanans* que Durkheim considera propias de la psicología y que, por tanto hay que descartar en el ámbito del análisis de los fenómenos sociales. Son las siguientes:

- a) En primer lugar, la explicación en base a factores «orgánico-físicos», es decir, “a características (pre-sociales) del organismo individual”.
- b) En segundo lugar, la explicación en base a “condiciones particulares o individuales”.
- c) Finalmente, la explicación en base a estados de conciencia individuales o a disposiciones generales

El sociólogo estadounidense añade –y consideramos que es preciso profundizar en este tema- que aunque Durkheim presentó una serie de versiones alternativas de lo que es la explicación característicamente psicológica, no reparó en que son muy distintas entre ellas y, en consecuencia, creyó haber mostrado que todas ellas son inaplicables en el ámbito del análisis de los fenómenos sociales (vid.: Lukes, 1985: 17-9).

### **3. 1. La crítica de la explicación en base a determinados estados de la conciencia individual o disposiciones generales del individuo.**

Durkheim critica a aquellos pensadores que, en su opinión, aplican el método psicológico y finalista en el análisis de los fenómenos sociales, desde el momento en que explican estos últimos en base a determinados estados de la conciencia individual o disposiciones generales del individuo. En lo que respecta a los pensadores que han recurrido a este tipo de explicación de la vida social, nuestro autor destaca, como representativo de esta postura, en primer lugar, a Herbert Spencer y crítica enérgicamente su concepción finalista basada en la noción de «utilidad». Durkheim rechaza la explicación spenceriana de la “formación de la sociedad” en base a “los beneficios que resultan de la cooperación”<sup>29</sup>, ya que considera que “nuestra necesidad de las cosas no hacen que ellas sean de tal o cual manera y, por consiguiente, no es esa necesidad la que puede sacarlas de la nada y conferirles el ser”<sup>30</sup>. La conciencia que tenemos o representación que nos hacemos de la utilidad, por tanto, por sí sola no basta, sino que “además, hace falta que se den fuerzas capaces de producir esa fuerza determinada, naturalezas capaces de producir esa especial naturaleza”<sup>31</sup>. Durkheim critica, además, la noción de utilidad de Spencer utilizando el argumento de que un hecho social puede existir sin que sirva para nada, bien porque ha dejado de cumplir una función social o, incluso, porque nunca la tuvo<sup>32</sup>. En definitiva, según nuestro autor, la causa de los hechos sociales no debe de ser buscada en la utilidad que reporta

---

<sup>29</sup> Durkheim, 2002c: 56; trad.: 1988: 147. Según nuestro autor, Spencer explica los hechos sociales en base a la tendencia fundamental del ser humano a buscar la mayor felicidad posible. He ahí, pues, según Spencer el motor del cambio social: “la necesidad de una mayor felicidad” (Ibíd.)

<sup>30</sup> Ibíd.

<sup>31</sup> Ibíd., pág. 57; trad.: pág. 148. Nuestro autor ilustra la cuestión como sigue: “para revitalizar el espíritu de familia allí donde está debilitado no basta con que todo el mundo comprenda cuáles son los beneficios que tal espíritu proporciona; hay que hacer que actúen directamente las únicas causas que son capaces de engendrarlo. Para devolver a un gobierno la autoridad que le es necesaria, no basta con sentir la necesidad de hacerlo; hay que dirigirse a las únicas fuentes de las que deriva toda autoridad, es decir, establecer tradiciones, un espíritu común, etc.; para ello hay que remontarse aún más arriba en la cadena de las causas y de los efectos” (Ibíd.)

<sup>32</sup> Ibíd.

o en la función que cumple, aunque no se debe olvidar que “la relación que une la causa al efecto tiene una relación de reciprocidad”<sup>33</sup>.

Tras presentar sus objeciones al finalismo de doctrinas de la causalidad social que, como la de Spencer, se apoyan en la noción de «utilidad», Durkheim arremete contra las doctrinas –que denomina psicológicas- que, como las de los propios Spencer y Comte, explican los fenómenos sociales en base a estados de la conciencia individual. Como se desprende del fragmento que reproducimos a continuación, estas dos tendencias - la finalista y la psicológica - son indisociables<sup>34</sup>:

*“Si la sociedad no es otra cosa que un sistema de medios instituidos por los hombres con miras a ciertos fines, esos fines sólo pueden ser fines individuales, pues antes que la sociedad existiese lo único que podían existir eran los individuos. Por tanto, es del individuo de donde emanan las ideas y las necesidades que han determinado la formación de las sociedades, y si es de él de donde proviene necesariamente será por medio de él como deberá explicarse todo. Por otra parte, en la sociedad no hay otra cosa que conciencias individuales; por tanto, es en estas últimas donde se encuentra la fuente de toda evolución social”<sup>35</sup>.*

A nuestro entender, Durkheim diferencia dos tipos de explicación en base a estados de la conciencia individual o procesos de la mente individual y, después, rechaza ambas: en primer lugar, aquella que considera que el individuo puede modificar conscientemente los hechos sociales para conseguir ciertos fines; y, en segundo lugar, aquella que propone que los hechos sociales derivan de determinadas

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*, pág. 58; trad.: pág. 153.

<sup>34</sup> En este sentido, Durkheim señala que, precisamente, “el método explicativo generalmente seguido por los sociólogos es, a la par que finalista, esencialmente psicológico” (*Ibíd.*, pág. 59; trad.: pág. 155).

<sup>35</sup> *Ibíd.* Es por ello, concluye nuestro autor, que “las leyes sociológicas no podrán ser más que un corolario de las leyes más generales de la psicología” (*Ibíd.*)

tendencias inherentes a la naturaleza humana<sup>36</sup>. Este último es el tipo de explicación – psicológica- que ofrecen tanto Auguste Comte como Herbert Spencer. En efecto, para el primero “el fenómeno social concebido en su totalidad [...] no es en el fondo más que un simple desarrollo de la humanidad, sin que se creen nuevas facultades de cualquier tipo que fuere”<sup>37</sup>. Para Comte el hecho que domina la vida social es el «progreso»; y éste se deriva directamente de un hecho psíquico como es “la tendencia que lleva al hombre a desarrollar cada vez más su naturaleza”<sup>38</sup>. Durkheim concluye que, dado que para Comte “las formas más complejas de la civilización no son más que la vida psíquica desarrollada”, en su dinámica social “será siempre la psicología la que tenga la última palabra”<sup>39</sup>. En lo que hace a la crítica a Spencer, tras señalar que, dado a que en la obra de este último “la constitución física y moral del individuo [...] se convierte en el motor esencial de la evolución social”, afirma que, en su metodología, la sociedad “no tiene eficacia causal [...] más que por mediación de los cambios que determina en el individuo”. En efecto, “la sociedad se forma para permitir que el individuo realice su naturaleza” y, por tanto, depende por completo de ella: “es a partir de la naturaleza humana [...] como se origina todo”<sup>40</sup>.

Tras exponer los fundamentos de la explicación finalista y psicológica a la que recurren las doctrinas sociológicas generales de Comte y Spencer –y “un número muy considerable de teorías particulares”<sup>41</sup>- Durkheim la rechaza porque considera que tal

---

<sup>36</sup> Evidentemente, ambas se basan en la idea según la que la vida social es producto de la mente del individuo y, como decimos, en consecuencia, las rechaza.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, pág. 59; trad.: pág. 155.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, pág. 60; trad.: pág. 156. Durkheim añade que, en opinión de Comte, “los hechos sociales derivarían de forma tan inmediata de la naturaleza humana que durante las primeras fases de la historia podrían ser deducidos directamente de ella sin que fuese necesario recurrir a la observación”. Lo anterior no sería posible en periodos más avanzados de la evolución, aunque por una mera imposibilidad práctica. No obstante lo anterior, “la relación entre las leyes fundamentales de la naturaleza humana y los resultados últimos del progreso no deja de ser una relación analítica” (*Ibíd.*).

<sup>39</sup> *Ibíd.* En relación a esta cuestión, como hemos mostrado en el capítulo I de este trabajo en el marco de nuestro análisis de la influencia que Comte ejerce sobre Durkheim, nuestro autor se muestra extremadamente crítico con determinados elementos de la sociología comtiana como su teoría del conocimiento y su dinámica social -que, incluso calificará de mera filosofía de la historia- que se basa en el famoso esquema evolutivo que se conoce como la «ley de los tres estados» (vid.: epígrafe 3. 4. 2.).

<sup>40</sup> *Ibíd.*; trad.: pág. 157.

<sup>41</sup> Como se observa en el fragmento que reproducimos a continuación, Durkheim ilustra su exposición de la doctrina de Spencer y Comte ayudándose un abanico de ejemplos de utilización del método

metodología no tiene en cuenta la verdadera naturaleza de los fenómenos sociales; y sentencia: “todas las veces que se explique un fenómeno social por un fenómeno psíquico se puede tener la seguridad de que la explicación es falsa”<sup>42</sup>. Este principio fundamental de la metodología de Durkheim es una consecuencia lógica de la propia concepción durkheimiana sobre el origen y, por tanto, la naturaleza de los hechos sociales en contraposición a los hechos individuales. Eso es precisamente lo que nuestro autor quiere dar a entender con la afirmación según la que “este método sólo es aplicable a los fenómenos sociológicos si se les desnaturaliza”<sup>43</sup>.

En fin, concluimos este apartado señalando que, además de en *Regl. Mét.*, obra en la que, como sabemos, nuestro autor expone las reglas relativas a la explicación sociológica, las referencias críticas a este tipo de explicación psicológica en sociológica son constantes en su obra<sup>44</sup>.

---

psicológico también en teorías particulares: “así es como habitualmente se explica la organización doméstica por los sentimientos que los padres tienen por sus hijos y que los segundos tienen por los primeros, la institución del matrimonio por las ventajas que presenta para los esposos y su descendencia, o el castigo por la cólera que provoca en el individuo cualquier lesión grave de sus intereses. Toda la vida económica, tal y como la conciben y explican los economistas, sobre todo de la escuela ortodoxa, depende en definitiva de ese factor puramente individual que es el deseo de riqueza. Si se trata de la moral, se convierte a los deberes del individuo para consigo mismo en la base de la ética. Si se trata de la religión, se ve en ella un producto de las impresiones que provocan en el hombre las grandes fuerzas de la naturaleza o algunas personalidades, etc.” (Ibíd., págs. 60-1; trad.: pág. 158).

<sup>42</sup> Ibíd., pág. 62; trad., pág. 161.

<sup>43</sup> Ibíd., pág. 61; trad., pág. 158.

<sup>44</sup> He aquí una serie de ejemplos que nos parece lo suficientemente ilustrativa:

Tal y como hemos señalado en el capítulo IV de este trabajo, en su ensayo sobre “Cienc. Posit. Mor. Alem.” (1887c) Durkheim critica el finalismo en la explicación sociológica de Wagner, Schmoller y Schäffle, al tiempo que ensalza a Wundt porque, a diferencia de aquellos rechaza la metodología «causal-finalista» que implica que los fenómenos sociales y, en consecuencia, los morales son una creación de la actividad consciente del individuo; un producto, por tanto, artificial que pueden ser transformado a voluntad por el legislador humano. Wundt, por el contrario, considera, que las ideas morales se habrían creado gracias al impulso de causas inconscientes respecto a los efectos que provocan (vid.: epígrafe 1).

Como también hemos mostrado en el capítulo I de este trabajo, en su tesis latina sobre Montesquieu y Rousseau (1892a), Durkheim critica el método finalista de Montesquieu debido a la importancia que, en su obra, este atribuye a la figura del legislador, y afirma que contradice su concepción según la que las leyes derivan de determinaciones externas a la voluntad del individuo. Durkheim reprocha a Montesquieu que confunde las leyes relativas a causas eficientes, de acuerdo a las cuales las instituciones sociales derivan de la naturaleza de las cosas con las leyes relativas a causas finales que sólo pueden existir si son establecidas por la voluntad especial de un legislador (vid.: epígrafe 2. 2.).

En el capítulo V del libro II de *Div. Tr.* tras ofrecer una extensa argumentación en contra de la explicación psicológica de los hechos sociales, Durkheim critica a Spencer por aplicar tal metodología individualista en sus trabajos (vid.: Durkheim, 2002b, 2: 98-102; trad.: 1987: 407-14).



### 3. 2. La crítica de la explicación en base a factores orgánico-psíquicos o a características del organismo individual.

En segundo lugar, Durkheim critica a aquellos pensadores o corrientes de pensamiento que, en su opinión, aplican el método psicológico, al explicar los fenómenos sociales recurriendo a factores “orgánico-físicos” u “orgánico-psíquicos”; en definitiva, a “características (pre-sociales) del organismo individual dadas al nacer” y, por tanto, “independientes del influjo social”<sup>45</sup>.

Aunque quizás no lo parezca desde la perspectiva de nuestra época, debemos subrayar que las afirmaciones de nuestro autor rechazando este método de explicación de los fenómenos sociales suponen una “verdadera revolución” en el ámbito del conjunto de las ciencias del hombre de finales de siglo XIX debido a que, hasta aquel momento, “los antropólogos y los psicólogos partían del postulado de que el hombre encuentra en su naturaleza fisiológica las causas de su comportamiento social”<sup>46</sup>. En efecto, en las postrimerías de siglo el campo de lo que se denomina las ciencias del hombre y la sociedad en Francia estaba completamente dominado por los modelos biológicos de explicación.

En nuestra exposición de la crítica durkheimiana a las doctrinas que propugnan la utilización de este tipo de explicación en sociología, partimos de una

---

En su ensayo sobre “La prohibición del incesto y sus orígenes” (1898b) se contiene una revisión crítica de algunas teorías que explican la exogamia en base a “ciertas particularidades especiales de las sociedades inferiores” o a “alguna característica de la naturaleza humana en general” y que nuestro autor rechaza (en: Durkheim, 1969c: 62). Durkheim señala, de forma muy significativa en lo que respecta a la cuestión que analizamos, que su análisis del incesto muestra “el error radical del método que considera los hechos sociales como el desarrollo lógico y teleológico de determinados conceptos” (Ibíd., págs. 99-100).

En el artículo escrito en colaboración con Paul Fauconnet “Sociología y ciencias sociales” (1903c) se contienen una contundente crítica del método de explicación comtiano del estilo que hemos expuesto *supra* (vid.: Durkheim, 1975, I: 127-9).

En fin, en *Form. Vid. Rel.* (1912), en el marco del análisis crítico de las teorías que han pretendido explicar el totemismo, Durkheim rechaza aquellas que proponen que “la religión nació en la conciencia del individuo, que responde sobre todo a aspiraciones individuales y que sólo secundariamente ha adoptado una forma colectiva” (Durkheim, 2002I, II: 79; trad.: 1993: 291).

<sup>45</sup> Lukes, 1985: 17.

<sup>46</sup> Mucchielli, 1998: 162-3.

afirmación que se contiene en el artículo “La sociología y su dominio científico” (1900b) en el que nuestro autor resume su postura como sigue:

*“Los fenómenos sociales no tienen como causa inmediata y determinante la naturaleza de los individuos. Pues si fuera de otro modo, si derivaran directamente de la constitución orgánica o física del hombre, sin que ningún otro factor interviniera en su elaboración, la sociología se confundiría con la psicología”<sup>47</sup>.*

En la misma línea, en *Regl. Mét.*, tras afirmar que “una explicación puramente psicológica de los hechos sociales no llegará a captar todo lo que estos tienen de específico, es decir, de social”<sup>48</sup>, Durkheim descarta rotundamente la explicación en base a factores de “orden orgánico-psíquico”<sup>49</sup>. Para justificar este rechazo, en esta obra se refiere solamente a la insuficiencia de la explicación en base a los caracteres étnicos, a la raza, en el análisis de los fenómenos sociales<sup>50</sup>.

Pero, ¿cuales son las doctrinas que propugnan tal tipo de explicación en el ámbito de los fenómenos sociales? En otras palabras, ¿cuales son las que combate Durkheim? Como expone el sociólogo e historiador francés Laurent Mucchielli en el texto que reproducimos a continuación, las aproximaciones o doctrinas biologicistas, es decir, defensoras del determinismo biológico, a las que combate el durkheimismo desde una defensa de la autonomía –respecto al objeto y al método- de lo social, son fundamentalmente tres:

---

<sup>47</sup> Durkheim, 1975, II: 23.

<sup>48</sup> Durkheim, 2002c: 63; trad.: 1988: 164.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, trad.: pág. 165.

<sup>50</sup> Durkheim afirma que, debido a que los caracteres étnicos son de orden orgánico-psíquico, “la vida social deberá variar cuando tales caracteres varíen, si es que los fenómenos psicológicos tienen la eficacia causal sobre la sociedad que se les atribuye”. Sin embargo, continua, “no conocemos ningún fenómeno social que dependa indudablemente de la raza” (*Ibíd.*). En efecto, la evidencia empírica muestra a las claras que “en sociedades de la misma raza encontramos las más diversas formas de organización, mientras que se observan semejanzas sorprendentes entre sociedades de razas diferentes” (*Ibíd.*)

*“A las pretensiones tradicionales de la antropología racial se suman, por una parte, la sociología organicista de Worms; por otra parte, la corriente que proviene de la antropología que Vacher de Lapouge bautizó «antroposociología» y que, aunque inexistente en el plano institucional, ocupa un espacio importante desde el punto de vista del volumen global de las publicaciones sociológicas”<sup>51</sup>.*

No obstante, la actitud de Durkheim y de su equipo hacia cada una de estas corrientes rivales (antropología racial, sociología organicista y antroposociología) es bien distinta. Ciertamente, mientras que nuestro autor y sus colaboradores critican abierta y enérgicamente a la antropología racial, y mantienen una actitud ambigua en lo que se refiere a la antroposociología; en cambio, guardan silencio y generalmente ocultan todo lo que se refiere a la obra y actividad intelectual e institucional del sociólogo organicista René Worms, quien, a partir de la década de 1890, se erige en aliado inesperado de los defensores de la antropología racial. Lo vemos a continuación.

### **3. 2. 1. La crítica durkheimiana a la antropología racial y su ambigüedad respecto a la antroposociología. La actitud respecto a la obra de Le Bon.**

#### **3. 2. 1. 1. La crítica general a la antropología racial.**

Antes de tratar la cuestión de la crítica que Durkheim y su grupo dirigen contra la antropología racial y la antroposociología, conviene examinar la historia de la antropología francesa para obtener una visión adecuada del conjunto de propuestas a las que se oponen los durkheimianos. Esta es la tarea que acometemos a continuación.

Pues bien, el análisis histórico de la evolución de la disciplina en Francia revela que, a partir de la década de 1860, en su interior predominaban “los discursos basados

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, pág. 261.

en la raza, la evolución y la desigualdad, sobre los que cada vez más autores pretenden fundar lo que a veces denominan etnografía o etnología; y otras, ciencia de las civilizaciones, ciencia social o sociología”<sup>52</sup>. Fue el médico y antropólogo Paul Broca<sup>53</sup> quien, tras algunas tentativas más o menos exitosas, “definitivamente puso las bases paradigmáticas e institucionales de la antropología racial que existirá [...] en Francia hasta 1945 y que dominó la disciplina hasta 1914”<sup>54</sup>. La propuesta de Broca consistía en convertir la antropología en una ciencia del hombre que, además de analizar la especificidad del ser humano en el *continuum* de la serie animal –desde la *zoología*–, aspira a desentrañar la naturaleza de las diversas variedades humanas –desde la *etnología*–, tanto a partir de determinadas características morfológicas fácilmente visibles (el color de la piel, la cantidad de vello, la forma del cráneo, etc.), como también, a partir de otras características que podríamos denominar intelectuales o morales (la facultad de concebir o asumir el progreso, el nivel de desarrollo de las actividades intelectuales, etc.). La raza, aseguraba Broca, es la que opera “la fusión entre lo físico y lo moral”; y, como la especie humana está formada por multitud de razas que proceden de diferentes tipos primitivos, la desigualdad no es sino un hecho inevitable y natural<sup>55</sup>. La aceptación de los planteamientos raciológicos de Broca por

---

<sup>52</sup> *Ibíd.*, pág. 78.

<sup>53</sup> Paul Pierre Broca (Burdeos, 1824-1880) fue un médico, anatomista y antropólogo francés. Tras finalizar exitosamente sus estudios de medicina en París en 1844, destacó como cirujano, lo que le valió para ser nombrado, primero, profesor de patología externa; después, de clínica quirúrgica en la facultad de medicina de París, y, finalmente, miembro de la Academia francesa de medicina. Fue miembro, desde su creación, de la Sociedad de biología de Robin, Littré y Bernard; y en 1960 sus trabajos sobre las localizaciones cerebrales le hicieron muy conocido. Además, debido sobre todo a sus buenas relaciones con determinados políticos republicanos, fue nombrado senador pocos meses antes de su fallecimiento. En lo que se refiere a su faceta como antropólogo, cabe destacar la importante contribución de Broca al proceso de institucionalización de la disciplina. En efecto, en 1959 funda, con otras dieciocho personalidades, de las cuales dieciséis eran médicos, la Sociedad de Antropología de París; en 1868 crea el Museo y Laboratorio de antropología en la Escuela práctica de estudios superiores; en 1972 funda la *Revista de antropología* que viene a completar los *Boletines y memorias de la Sociedad de antropología de París*. En fin, en 1876 crea la Escuela de antropología de París (semblanza extraída de: Mucchielli, 1998: 28-9).

<sup>54</sup> *Ibíd.*, pág. 29.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, pág. 30. Con todo, como observa Mucchielli, aunque era poligenista, “no sustancializaba totalmente la raza como lo había hecho Gobineau en 1958 en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas*, y como harán Vacher de Lapouge y Le Bon entre los años 1880-1900”. En efecto, a diferencia de los autores que acabamos de citar, Broca reconocía la importancia de las “modificaciones somáticas y de conducta debidas a la temperatura, las condiciones higrométricas, la latitud, la civilización y, en fin, los cruces de razas” (*Ibíd.*). Se ha señalado que distinguía, por una parte, la estabilidad de los caracteres somáticos y, por la otra, la variabilidad y facilidad de transmisión de los caracteres intelectuales. Debido a que lo que

parte de la comunidad científica y académica del ámbito de la disciplina –que, por supuesto, tiene que ver con el dominio ejercido por este y por sus seguidores a nivel institucional- comporta durante las décadas siguientes la multiplicación de análisis raciológicos, raciológicos evolucionistas<sup>56</sup>, craneológicos y frenológicos<sup>57</sup>, etc.

Sin embargo, aunque la antropología racial de Broca domina el panorama de la antropología francesa de la segunda mitad del siglo XIX, no es la única orientación en el interior de la disciplina. Ciertamente, en abierta oposición a aquella, se observa en ese periodo otra orientación distinta en los trabajos del antropólogo cristiano Armand de Quatrefages y sus alumnos. Lo que caracteriza a tales trabajos es que en ellos, además de “defender la «unidad del género humano»”, por encima de todo que se “relativiza profundamente el vínculo de lo físico con lo moral”<sup>58</sup>. Si bien esta última no

---

antecede, lógicamente, y para no poner en peligro la propia posibilidad de la etnología, disolviendo el vínculo directo de lo físico y lo moral, Broca se refiere a la existencia de una característica somática estable que determina directamente las posibilidades de variación de las características intelectuales y morales y que denomina «perfectibilidad». Por esta vía, “la antropología física aportaba directamente, si no la clave de toda la historia humana, por lo menos la explicación de determinados fenómenos destacados como la inferioridad de la raza negra”. Establecido el marco de referencia, Broca considera suficientemente justificado el principio naturalista que expresa la fórmula “«la antropología general es la biología del género humano»” (Ibíd., págs. 31-2).

<sup>56</sup> La raciología evolucionista es producto de la extensión a la historia de la humanidad de la teoría de la evolución de Darwin y de la filosofía de la evolución de Spencer. Sobre la raciología evolucionista francesa, vid.: Ibíd., págs. 42-78. Nos referimos *infra* en este mismo apartado, en el marco de nuestra exposición de la crítica durkheimiana a la antroposociología, a la crítica que nuestro autor dirige al evolucionismo raciológico de Georges Vacher de Lapouge (y, asimismo, al silencio de nuestro autor en torno a la obra de Gustave Le Bon).

<sup>57</sup> La frenología y la craneología se basaban en la idea de que se pueden medir las capacidades intelectuales y predecir la conducta de los individuos mediante el estudio de la anatomía cerebral y craneal. En 1924, 25 años antes que aparezcan los estudios craneométricos de Broca, se popularizó en Francia la frenología de Gall y, a partir de entonces muchos consideraban que “la mente era «una especie de secreción del cerebro» y que el estudio comparado de los cráneos permitía clasificar las razas humanas” (Ibíd. 35-6). En este sentido, Broca, desde una postura positivista, concebía la antropología como la ciencia humana por excelencia, la única que explica los fenómenos humanos científicamente mediante la medición craneológica directa (la longitud del foramen magnum o agujero occipital), o indirecta (cálculo de los ángulos cefálicos). En su opinión, mediante el análisis antropológico “debe encontrarse, en los que hace a los individuos o las razas, la relación aproximativa entre la masa del cerebro y la capacidad intelectual”. Basándose en el análisis antedicho, Broca espera demostrar empíricamente “la desigualdad entre sexos, entre franjas de edad, entre individuos y razas” (Ibíd., págs. 36-7).

<sup>58</sup> Ibíd., pág. 79. Aunque existen otro tipo de discrepancias doctrinales entre ambas escuelas –como la relativa al origen único o múltiple de la humanidad-, la diferencia esencial entre ellas se refiere a la cuestión del vínculo de lo físico y lo moral. En relación a esta, puede afirmarse que, si bien no se adhiere al relativismo social integral, en la medida en que admite la eficacia causal de la «ley de la herencia», la

es la orientación que va “a atraer a las generaciones de jóvenes médicos”, no obstante “es, lógicamente, a la que los durkheimianos se aproximarán antes de la guerra”<sup>59</sup>.

No podemos concluir nuestra exposición de las características de la antropología francesa de finales del siglo XIX sin hacer una breve referencia al proceso inédito de aplicación de concepciones antropológicas en el estudio de la criminalidad que origina la aparición de lo que se dará en llamar, primero, «antropología criminal» y, después, «criminología»<sup>60</sup>. La tesis principal que defienden los representantes de esta corriente que se adscribe al evolucionismo raciológico<sup>61</sup> es que también la predisposición al crimen es un rasgo heredado que guarda relación con determinadas características biológicas o raciales del individuo<sup>62</sup>. Entre los impulsores de esta nueva corriente antropológica que subraya el determinismo hereditario en la explicación de

---

cual “determina las desiguales facultades y capacidades intelectuales de las distintas razas”, Quatrefages relativiza considerablemente su noción de la «herencia». Lo que le conduce a atenuar el determinismo biológico en su obra es precisamente su concepción del ser humano como “ser esencialmente social”, y su concepción de la sociabilidad, “«la naturaleza fundamental del estado social»” como variable independiente respecto de factores biológicos. Es por ello que tras afirmar que la herencia se desenvuelve en la historia -ya que no es “más que el resultado de un pasado que determina en los miembros de una raza una «especie de marca», una «huella», y entre las razas una «desigualdad *actual* que no es posible negar»-, admite que hay ejemplos que demuestran que es posible cambiar el curso de la evolución social y atenuar el efecto de los caracteres raciales hereditarios (Ibíd., págs. 32-4).

<sup>59</sup> Ibíd., pág. 79.

<sup>60</sup> Sobre la criminología francesa, vid.: Mucchielli, 1994b y 1998: 58-71; y sobre el nacimiento y evolución de la antropología criminal, ver especialmente: Mucchielli, 1994c.

<sup>61</sup> Las ideas que inspiran a los primeros antropólogos franceses que estudian el fenómeno de la criminalidad no son nuevas; de hecho, su origen data de los estudios de frenología de Gall de comienzos de siglo y de su noción de «inclinación criminal». A esta primera herencia, se añaden más tarde unas posteriores como la craneología de Broca y las tesis evolucionistas sobre el “resurgimiento de una barbarie instintiva heredada de la prehistoria o, incluso de los orígenes simiescos del ser humano” (Mucchielli, 1998: 58-9). Es así que puede afirmarse que las tesis antropológico-criminales más destacadas, las cuales inauguran una nueva línea de investigación en el ámbito del estudio de la criminalidad, eran bien conocidas por los estudiosos franceses bastante antes de la introducción de tesis similares por el antropólogo italiano Cesare Lombroso (vid.: Ibíd., pág. 59-60; y Mucchielli, 1994c: 15).

<sup>62</sup> Por ejemplo, el médico y profesor de la Escuela de antropología de París, Arthur Bordier, tras estudiar una serie de cráneos de asesinos, presenta las conclusiones que siguen: “los asesinos que he estudiado nacieron con características que eran propias de razas prehistóricas; características que han desaparecido en las razas actuales, y que se presentan en ellas por medio de una especie de atavismo. Así entendido, el criminal es un anacronismo, un salvaje en un país civilizado, una especie de monstruo comparable a un animal que, nacido de unos padre domesticados, desembravecidos y acostumbrados al trabajo hace mucho tiempo, de golpe se comporta con el salvajismo irreprímible de sus primeros ancestros” (Bordier, 1879: 297. Citado en: Mucchielli, 1998: 59).

la criminalidad destaca el médico lionés Alexandre Lacassagne, fundador, entre otras, de la Escuela de medicina legal de Lyon y de los *Archivos de antropología criminal*<sup>63</sup>.

Tras exponer los rasgos distintivos de las dos direcciones de la antropología francesa y referirnos a los orígenes de la antropología criminal francesa, estamos ya en condiciones de reparar en la crítica que Durkheim dirige a la antropología racial de su época y la importancia de la misma. En lo que respecta a esta última cuestión debe comprenderse que explicar los fenómenos sociales –por ejemplo, la división del trabajo, el crimen o el suicidio- en base a la constitución del individuo, es decir, sus disposiciones anatómicas o psicofisiológicas, supone rechazar la legitimidad del análisis sociológico. En efecto, si factores como la raza explican determinadas particularidades étnicas y la herencia puede explicar el comportamiento -ya sea normal o patológico- de los individuos, la sociología no tiene ninguna razón de ser.

Pues bien, en su primera gran obra, *Div. Tr.*, Durkheim ya critica el determinismo biológico como principio de explicación de la vida social. Nuestro autor incluso dedica un capítulo completo – el capítulo IV del Libro Segundo- a la tan debatida cuestión de la influencia de la herencia sobre la vida social<sup>64</sup>. En este capítulo al que nos referimos, tras revisar críticamente algunas teorías en las que se explica el fenómeno social de la división del trabajo en base a causas puramente fisiológicas, a la herencia, Durkheim las rechaza aduciendo que tales “teorías simplistas que reducen lo compuesto a lo simple, el todo a la parte, y la sociedad o la raza al individuo” no han

---

<sup>63</sup> Aunque durante largo tiempo los autores que han analizado la historia de la antropología criminal francesa han presentado a Lacassagne como oponente de Lombroso, enfrentando al mismo tiempo una «tradición francesa» defensora del determinismo del medio social, a una «tradición italiana» defensora del determinismo hereditario estricto. Sin embargo, las últimas investigaciones históricas han revelado que, en realidad, la antropología del francés no es distinta de la de Lombroso y que ambas están biológicamente determinadas (Mucchielli, 1998: 60). Lacassagne defendía que todos los misterios sobre el comportamiento humano se encuentran encerrados en el cerebro, por lo que el análisis de este último era suficiente para resolver aquellos. Es por ello que, siempre fiel a la frenología de Gall, propuso una clasificación de los tipos criminales a partir de una tipología racial heredada de Broca y Gratiolet. Aunque admitía cierta variación, debida sobre todo a factores climáticos y sociales, explicaba la criminalidad en base a la alienación o al salvajismo congénitos (Ibíd., págs. 60-1). Sobre Lacassagne y su escuela, vid.: Ibíd., págs. 60-71; Mucchielli, 1994d: 111-8; y Renneville, 1995.

<sup>64</sup> Vid.: Durkheim, 2002b, II: 68-86; trad.: 1987: 359-88.

sabido ver que “los fenómenos sociales derivan de causas sociales y no de causas psicológicas”<sup>65</sup>. Frente a aquellos que han visto en la herencia la causa primera de fenómenos sociales como la división del trabajo social o el crimen, la idea principal de nuestro autor es que “la herencia es cada día un factor menos importante del desenvolvimiento humano”<sup>66</sup>. Apoyándose en las investigaciones del antropólogo cristiano Quatrefages, líder de la corriente rival de Broca, Durkheim critica además la noción de «raza» como fundamento de la explicación sociológica, argumentando que hace mucho tiempo que las razas ya no se definen por características físicas inmutables<sup>67</sup>. Las afirmaciones de Théodule Ribot<sup>68</sup> y Francis Galton<sup>69</sup> sobre la transmisión hereditaria de las aptitudes profesionales es, asimismo, objeto de la crítica de nuestro autor. Es interesante la referencia durkheimiana a la “acertada observación de Tarde” de que “las diferentes variedades del crimen y del delito constituyen profesiones, aunque perjudiciales”; y nuestro autor rechaza, como aquel, que la “perversión moral en general” y “las formas específicas de la criminalidad” sean producto de la herencia<sup>70</sup>. En fin, Durkheim, también critica incisivamente el método seguido por el psiquiatra y antropólogo italiano Cesare Lombroso, quien, explica, “constituye anatómica y fisiológicamente el tipo del criminal [...] para calcular

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, pág. 86, n. 98; trad.: págs. 387-8, n. 2.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pág. 81; trad.: pág. 379.

<sup>67</sup> *Ibid.*, págs. 73-5; trad.: 365-8.

<sup>68</sup> *Ibid.*, págs. 70-1; trad.: 362-364. Nos referiremos al «*normalien*» y agregado de filosofía Théodule Ribot y su psicofisiología *infra* en este mismo apartado. En el capítulo V de este trabajo se contiene una breve semblanza de este precursor de la psicofisiología francesa (vid.: epígrafe 2 .2.).

<sup>69</sup> *Ibid.*, págs. 74-5; trad. págs. 368-71. Sir Francis Galton (Birmingham, 1822- Haslemere, 1911) fue un psicólogo y antropólogo inglés, primo de Sir Charles Darwin, que se encuadra en la corriente raciológica evolucionista. A Galton se le considera el «padre» de la psicología diferencial, al aplicar los principios de Darwin al estudio de las diferencias individuales. Esto se oponía a las ideas psicológicas que más difusión tenían en su época y a las que, como sabemos, se adhería Durkheim: las del alemán Wundt. En relación a esta última cuestión, el impacto que le produjo el descubrimiento del mecanismo de la selección natural le hizo plantearse que la inteligencia había sido una pieza clave en el desarrollo de nuestra especie, y que las diferencias de aptitud entre unos seres humanos y otros se deben a factores hereditarios. Galton propuso un modelo eugenésico de intervención social para mejorar las características de la población, consistente en planificar los matrimonios de forma que se maximizaran las capacidades innatas de los niños. En su opinión, la sociedad debería promover que las personas inteligentes tuviesen muchos hijos (eugenesia positiva), y evitar que las menos inteligentes los tuviesen (eugenesia negativa). El autor que dio a conocer en Francia la obra de Galton y, muy particularmente sus ideas eugenistas, fue Georges Vacher de Lapouge (Mucchielli, 1998: 72). Nos referimos al pensamiento de Lapouge *infra* en este mismo epígrafe. Sobre Francis Galton, pueden consultarse: Bulmer, 2003 y Clauser, 2007.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pág. 77; trad. 373.



exactamente la influencia de la herencia sobre esta actividad especial". La conclusión de Lombroso, que Durkheim rechaza, es que tal influencia "sería considerable"<sup>71</sup>. En base a lo que antecede, no cabe duda de que frente a los que defienden la eficacia causal de la herencia y la raza, el determinismo biológico, nuestro autor propugna que la historia de las sociedades se caracteriza por la pérdida progresiva de los instintos, es decir, por la libertad biológica que posibilita la evolución y transformación de la vida social<sup>72</sup>.

Posteriormente, en otra de sus grandes obras, en *Suic.*, Durkheim presenta una incisiva crítica del determinismo biológico de la antropología racial, al tiempo que demuestra que el fenómeno social del suicidio no depende de factores biológicos como la herencia o la raza<sup>73</sup>. Nuestro autor comienza poniendo en cuestión la operatividad de la noción de raza, afirmando que incluso "los mismos antropólogos emplean la palabra en sentidos muy divergentes"<sup>74</sup>. Tras citar, entre otras, las definiciones de Quatrefages y Broca, y observar que "las grandes razas, primitivas y fundamentales, han acabado por confundirse de tal suerte unas con las otras, hasta perder casi toda su individualidad"<sup>75</sup>, sentencia lo siguiente:

*"[...] la incertidumbre de la antropología puede muy bien deberse al hecho de que la palabra raza no corresponde actualmente a nada definido. De una parte, en efecto, las razas originales no tienen ya más que un interés paleontológico; y de otra, estos grupos más restringidos, que se han calificado hoy con ese nombre, sólo parecen ser pueblos o sociedades de pueblos,*

---

<sup>71</sup> *Ibíd.*, pág. 77-8; trad. pág. 374.

<sup>72</sup> En relación a esta cuestión, nuestro autor señala que "un ser que recibiera de la herencia un legado demasiado importante y excesivamente pesado, sería casi incapaz de todo cambio", y añade que "tal sucede con los animales, que no pueden progresar sino con gran lentitud" (*Ibíd.*, pág. 69; trad., pág. 360).

<sup>73</sup> Vid.: Libro I, capítulo II: "El suicidio y los estados psicológicos normales. La raza. La herencia" (Durkheim, 2002h, I: 49-65; trad.: 1992: 51-78).

<sup>74</sup> *Ibíd.*, pág. 49; trad.: pág. 51.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, pág. 51; trad.: pág. 54.

*hermanos por la civilización más que por la sangre. La raza así concebida, casi acaba por confundirse con la nacionalidad*<sup>76</sup>.

Junto a la argumentación precedente que, en nuestra opinión, ya es definitiva por sí sola, en la monografía citada Durkheim ofrece un análisis estadístico que, sin lugar a dudas, demuestra que no existe determinismo orgánico psíquico de origen hereditario que predisponga a las personas a suicidarse<sup>77</sup>. Queda, así, demostrado que la causa determinante del comportamiento humano no es la constitución orgánica del individuo sino su medio sociocultural.

A pesar de las omisiones o silencios voluntarios y premeditados que sin duda contiene, el artículo titulado “El estado actual de los estudios sociológicos en Francia” (1895e)<sup>78</sup>, publicado en la época en que nuestro autor se encuentra metido de lleno en el proceso de conformación de su equipo de trabajo reunido en torno a la publicación *L'Année sociologique*, permite hacerse una “idea de los conocimientos de Durkheim y de la identidad de los grupos que cita y que, desde ese momento, sitúa en su campo crítico”<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup> *Ibíd.*; trad.: pág. 55.

<sup>77</sup> Tomando como referencia la clasificación de las razas de Morselli –tipo germánico, tipo celta-romano, tipo eslavo y tipo ural-altáico-, nuestro autor analizó su relación con el suicidio utilizando las estadísticas de que disponía, para concluir que, ya que “existen, entre naciones de la misma raza, las más extremas divergencias” (*Ibíd.*, pág. 52; trad.: pág. 56), es así que “en realidad la raza no influye para nada en el suicidio” (*Ibíd.*, pág. 53; trad.: pág. 57). Por ejemplo, en el caso de los alemanes negó la existencia de una tendencia o disposición racial al suicidio, mostrando que los alemanes que emigraban a Austria se comportaban de forma completamente distinta a los que permanecían en Alemania (vid.: *Ibíd.*, pág. 52-4; trad.: págs. 56-9).

<sup>78</sup> Reproducido en: Durkheim, 1975, I: 75-81.

<sup>79</sup> Mucchielli, 1998: 262. La crítica general a todos los grupos, que expondremos a continuación, se contiene en este párrafo tan significativo: “De esta manera se ha podido creer que el reino social no podía constituirse en objeto de una ciencia positiva que a condición de ser desprovista de su propia naturaleza y de sus propiedades específicas. ¿Acaso no hemos visto recientemente una escuela que se atribuye rigor científico afirmar que un hecho tan eminentemente social como el crimen podría ser producto de determinadas particularidades psicológicas y anatómicas? Pero para cualquiera que observe la realidad, su riqueza y complejidad, tal concepción es inadmisibles porque al centrarse en lo sencillo niega el conjunto, y no tiene en cuenta las diferencias que separan los diversos planos de la realidad. El método científico [sociológico] cuyos principios hemos expuesto es totalmente distinto. Este reconoce a la vida social una fisonomía distinta, sin situarla por ello fuera de la naturaleza y de la ciencia” (Durkheim, 1975, I: 103).

El primer grupo que es objeto de la crítica durkheimiana es, precisamente, el «grupo antropológico y etnográfico» reunido primero en torno a la Sociedad de antropología y, después, a la Escuela de antropología de París fundadas por Broca. Se trata del grupo en el que se integran destacados representantes de la raciología evolucionista tan de moda en esa época y que introducen modelos biológicos de explicación en el ámbito de la sociología. El propósito de la crítica de Durkheim es excluir este tipo de doctrinas y las metodologías que las acompañan del ámbito de la sociología, máxime cuando los autores que las defienden son aspirantes al magisterio de sociología<sup>80</sup>. Nuestro autor centra sus ataques en la obra del titular de la cátedra de historia de las civilizaciones de la Escuela de antropología de París, Charles Letourneau<sup>81</sup>, que es precisamente el encargado de la docencia e investigación en el campo de la sociología etnográfica. Para comenzar, tras aludir al “considerable trabajo” que se supone la extensa obra de Letourneau, Durkheim ataca despiadadamente las fuentes a las que ha recurrido aquel, afirmando que “los materiales que ha reunido destacan más por su abundancia que por su valor”<sup>82</sup>. Tras esas objeciones iniciales, Durkheim ataca lo que denomina el “simplismo

---

<sup>80</sup> El texto que reproducimos a continuación muestra claramente que el propósito de nuestro autor. Dice así: “si en sus orígenes se pudo creer que ella [la antropología] se limitaría a los estudios de anatomía, sin embargo no ha tardado en ampliar su campo de estudio. La deficiente delimitación de lo que se denomina antropología ha favorecido tal ampliación. Y, de este modo, la sociología o, al menos, una sección de la sociología, se admite en su seno [...] la sociología etnográfica. El término etnografía hizo de intermediario entre la antropología y la sociología propiamente dicha. Ya que se había afirmado, por una parte, que la antropología sobre todo se ocupa de las razas y, por otra, se había admitido que la civilización varía según la raza, la civilización –materia social por excelencia-, ¿no era natural considerarla parte de la antropología? Por eso, cuando se fundó la escuela de antropología se creó una cátedra que, sin adoptar el nombre de sociología, se encargó de enseñar esta materia” (Ibíd., pág. 76).

<sup>81</sup> Charles Letourneau (París, 1831-1902), fue uno de los seguidores de Broca que acometió la tarea de realizar una “síntesis racial evolucionista”, cuyo extenso programa se contiene en su obra, *La sociología según la etnografía* (1881). Durante los veinte años siguientes, en ejecución de ese programa, publicó una docena de libros “titulados invariablemente: «L'évolution de un determinado fenómeno (matrimonio, familia, derecho, comercio, guerra, religión, etc.) en las diversas razas»” (Mucchielli, 1998: 51).

<sup>82</sup> Durkheim, 1975, I: 77. Tras observar que, en ejecución de su vasto programa, Letourneau “se vio obligado a catalogar y a consultar una infinidad de obras de las que extrajo los hechos que podían interesar a la sociología: historias, relatos de viajes, etc.”, Durkheim le somete a severa crítica por no haber sido lo suficientemente crítico respecto a la forma en que había obtenido tales materiales y, además, por utilizarlos sin ningún rigor, poniendo en el mismo nivel “sin considerar la exactitud, el origen o el valor tan distinto de cada uno de ellos” (Ibíd.). Es más, en opinión de nuestro autor, los análisis de Letourneau adolecen de una carencia de fuentes históricas fiables, por lo que le califica como un sociólogo “fantasioso” que se apoya en relatos de viajes (Ibíd., pág. 78).

revolucionario”<sup>83</sup> que está en la base de la doctrina de Letourneau y que consiste en “negar toda razón de ser a las formas complejas de la civilización” y propugnar “la vuelta a formas sociales más antiguas”<sup>84</sup>. En opinión de nuestro autor, lo que antecede implica que Letourneau “emprende el estudio de los fenómenos sociales con prejuicios prácticos que determinan las conclusiones de antemano”; y muestra, en consecuencia, que sus propuestas suponen “la negación de toda ciencia objetiva de los hechos sociales”<sup>85</sup>.

Además del grupo antropológico y etnográfico, cabe destacar que en el artículo que venimos citando Durkheim no se olvida de criticar al que denomina «grupo criminológico». Según nuestro autor, tal grupo lo forman los “pensadores a los que la criminología ha conducido a la sociología”, y que se reúnen en torno a los *Archivos de antropología criminal* que se publican en Lyon<sup>86</sup>. En lo que respecta a sus representantes, se refiere a Chaussinard, Mesmer, Bournet, Kocher y Corre, y señala que sus “principales inspiradores” son los dos directores de esa revista: Lacassagne y Tarde<sup>87</sup>. La referencia conjunta que hace Durkheim a estos dos autores resulta, en nuestra opinión, equívoca, por no decir malintencionada. Nos llama poderosamente la atención que, tras presentar a Lacassagne y a Tarde como inspiradores de una determinada corriente de pensamiento criminológico que, por supuesto rechaza, y criticar los trabajos posteriores de otros autores –y los de el propio Lacassagne- por su

---

<sup>83</sup> Nuestro autor tacha de simple a esta doctrina porque “niega toda razón de ser a las formas complejas de civilización”; y, en su opinión, este simplismo es revolucionario porque “tiene su origen en [...] la convicción de que la humanidad no se salvará si no es liberada (Ibíd., pág. 80).

<sup>84</sup> Según Letourneau, explica Durkheim, las grandes civilizaciones y naciones precedentes que han jugado un papel importante en la historia de la humanidad, “han conocido todas un final más o menos triste”. En efecto, “aunque acumulaban avance tras avance en los planos artístico, científico e industrial, esos grandes pueblos que poco a poco han degenerado moralmente, han terminado por quedarse anclados en el despotismo monárquico, el servilismo religioso y la dominación despiadada de la masas por una minoría de hombres audaces y hábiles”. Es por ello que Letourneau propone que, con el objetivo de “no seguirlos por ese mismo camino”, es preciso volver a formas sociales primitivas y volver a iniciar el proceso evolutivo cuyo desarrollo normal y lógico se vio interrumpido (Ibíd. pág. 79-80).

<sup>85</sup> Ibíd.

<sup>86</sup> Ibíd., pág. 81.

<sup>87</sup> Ibíd., pág. 81.

eclecticismo y su ambigüedad metodológica<sup>88</sup>, Durkheim escriba solamente que “el caso de Tarde es distinto”, pues este “ha adoptado una postura bien definida en lo que respecta a estos problemas”<sup>89</sup>; y después pase directamente a exponer y criticar su «teoría de la imitación»<sup>90</sup>. Porque, si bien no cabe duda de que Lacassagne, como impulsor de la antropología criminal francesa que se adscribe al evolucionismo raciológico, subraya el determinismo hereditario en la explicación de la criminalidad o, en otras palabras, defiende la tesis según la que también la predisposición al crimen es un rasgo heredado que guarda relación con determinadas características biológicas o raciales del individuo, por el contrario, Tarde se separa netamente de la explicación raciológica, rechazando expresamente las nociones de raza o herencia, y subrayando la necesidad de abandonar el biologismo en el ámbito del estudio de los fenómenos sociales. De hecho, el pensamiento de Tarde puede considerarse precisamente una reacción contra la influencia de la biología en el ámbito de las ciencias humanas y, en particular, del evolucionismo que impera en el campo de las ciencias sociales de su época<sup>91</sup>. Por ello, a pesar de que Durkheim incluya a Tarde en este grupo, dando a entender que no hay grandes diferencias en lo que respecta al tipo de explicación del comportamiento criminal que ofrecen este último, por un lado, y Lacassagne y sus discípulos, por el otro -ambas explicaciones son de naturaleza psicológica-, es evidente para nosotros que se basan en modelos de explicación de los fenómenos sociales contrapuestos que es preciso diferenciar. Por todo lo anterior, consideramos inadecuada la inclusión de la crítica durkheimiana a la teoría de la imitación de Tarde y a su modelo de explicación de los fenómenos sociales en este apartado sobre la crítica durkheimiana a los modelos de explicación orgánico-biológicos; y, en

---

<sup>88</sup> *Ibíd.*, págs. 81-2. Sobre Lacassagne, ver *supra* en este mismo epígrafe. En el artículo al que hacemos referencia, Durkheim critica el eclecticismo y la ambigüedad de los trabajos de Lacassagne que los sitúa a medio camino “entre la concepción antropológica y biológica del crimen y la concepción propiamente sociológica”. En opinión de nuestro autor, las propuestas del médico lionés deben rechazarse de plano, ya que “no se puede admitir que el mismo hecho sea a la vez esencialmente biológico y de carácter esencialmente social” (*Ibíd.*, págs. 81-2).

<sup>89</sup> *Ibíd.*, pág. 82.

<sup>90</sup> La exposición y crítica de la teoría de Tarde, en: *Ibíd.*, págs. 83-9. El resumen de la crítica durkheimiana la ofrece el propio autor cuando escribe, nada más y menos, que “la teoría de Tarde supone [...] la negación misma de la ciencia” (*Ibíd.*, pág. 86).

<sup>91</sup> Sobre el rechazo de Tarde de los modelos biológicos de explicación, vid.: Steiner, 1994: 28-29, y Mucchielli, 1998: 113-21.

coherencia con lo que planteamos, la expondremos donde en nuestra opinión le corresponde estar: en el apartado dedicado a la crítica durkheimiana de las doctrinas que explican los fenómenos sociales, no a partir de la constitución orgánico-psíquica del individuo, sino que los explican en base a condiciones y causas puramente individuales o particulares<sup>92</sup>.

### 3. 2. 1. 2. La actitud respecto a la antroposociología.

En relación a la crítica durkheimiana de la antropología racial, es interesante observar la actitud de Durkheim y su equipo hacia el grupo de los antroposociólogos que lidera Vacher de Lapouge<sup>93</sup>. Aunque la inclusión en los tres primeros volúmenes de *L'Année sociologique* de la rúbrica «Antroposociología»<sup>94</sup> - puede llevarnos a creer que Durkheim y su equipo, de alguna manera, aceptándola, otorgan carta de naturaleza a esta aproximación a los fenómenos sociales o, en otras palabras, la legitiman, incluyéndola en el interior de la sociología, puede afirmarse que nada más lejos de la realidad. De hecho, desde el primer volumen Durkheim incluye una

---

<sup>92</sup> Vid.: epígrafe 3. 3. del presente capítulo.

<sup>93</sup> Georges Vacher de Lapouge (1854, Neuville-de-Poitou – 1936, Poitiers) ideó a mediados de la década de 1880 el programa de una nueva ciencia social basada por completo en las leyes de la herencia. Fue alumno de Blanchard, Duval y Mortillet en la Escuela de antropología de París; y, a partir de 1886, él mismo organiza un curso libre de antropología en la facultad de ciencias de Montpellier, donde permanecerá como bibliotecario toda su vida. A partir de 1885 publica sus teorías en la *Revista de antropología*, así como estudios de craneología en la revista *La antropología*. Cabe destacar, además, que a partir de 1893 sus trabajos fueron publicados en las principales revistas de ciencia social de la época: la *Revista de economía política* y la flamante *Revista internacional de sociología* de René Worms. Lo que antecede muestra que su trabajo obtuvo el reconocimiento de la comunidad científica a pesar de que nunca ocupó ningún cargo docente y universitario. En lo que respecta a su doctrina, Lapouge –que, como ya hemos apuntado supra, fue el introductor en Francia de la obra y las ideas eugenistas de Galton-, presenta una filosofía eugenista de la historia basada en un darwinismo social radical. Concibe toda la historia de Europa como la lucha entre dos razas, la braquicefálica y la dolicocefálica, que tienen características propias que les confieren caracteres opuestos. Pero, además, estas teorías se acompañan de un programa de acción política de naturaleza eugenista que consiste en organizar la selección social, eliminando a los mediocres para dejar paso a las razas y a los individuos superiores (semblanza extraída de: Mucchielli, 1998: 72-4).

<sup>94</sup> *L'Année sociologique*, cuyo modelo formal no es otro que *L'Année psychologique*, la revista que publicaba el grupo de trabajo del Laboratorio de psicología fisiológica de La Sorbona a partir de 1895 (Besnard, 1979: 10), se divide en dos partes bien diferenciadas: una primera reservada a las memorias originales, y una segunda consagrada a reseñas y análisis bibliográficos que se divide, en secciones que, a su vez se subdividen en rúbricas. La rúbrica «Antroposociología» se contiene en la sección VI titulada “Varios” y su redacción fue confiada por Durkheim al discípulo más aventajado de Vacher de Lapouge, Henri Muffang.

introducción crítica al texto, un «*Avertissement*» (1898c), en el que explica los motivos de la inclusión de una doctrina contraria a la sociología y su consiguiente reflejo en la estructuración formal de su publicación sociológica<sup>95</sup>:

“[...] *L’Année sociologique* sobre todo tiene la obligación de presentar a sus lectores el listado completo de todas las corrientes que emergen en todos los campos de la sociología. Por otra parte, nunca se sabe de antemano qué resultados puede obtener un movimiento científico. Con mucha frecuencia, aunque no consigue lo que originalmente era su primer objetivo y, en apariencia, su razón de ser, por contra, en lo que hace a cuestiones secundarias, extrae importantes consecuencias que perduran”<sup>96</sup>.

Como muestra el fragmento que hemos reproducido *supra*, Durkheim viene a afirmar que, si reserva un espacio a la Antroposociología en el seno de su revista, es precisamente por su compromiso general de guardar cierta distancia, de mantener una actitud imparcial respecto a determinadas doctrinas que, en principio, rechaza, pero que gozan de predicamento en el ámbito de la sociología de la época<sup>97</sup>. En realidad, la actitud de Durkheim debe entenderse como una hábil estrategia que, en el marco de la disputa por la legitimidad científica e institucional en el campo de la sociología francesa, consiste en presentarse él y su flamante revista -en la medida en que acoge

---

<sup>95</sup> En esta breve introducción nuestro autor, señala que su sociología y la antroposociología son doctrinas contrapuestas, es decir, rivales, ya que “al tratar de explicar los fenómenos históricos únicamente en base a la raza”, la antroposociología, a diferencia de la sociología, concibe los fenómenos sociales “como epifenómenos sin vida propia ni acción específica”. Es por ello, concluye, que “esta tendencia lo tenía todo para despertar la desconfianza de los sociólogos” (Durkheim, 1898c:519).

<sup>96</sup> *Ibíd.*

<sup>97</sup> Como señala Mucchielli, la *Revista internacional de sociología* de Worms reserva a la antroposociología un espacio desde el momento de su fundación. En efecto, en ella publican sus trabajos Vacher de Lapouge (1893, 1894 y 1895) y su discípulo Henri Muffang (1897) quien, publica asimismo las traducciones de los trabajos de sus colegas extranjeros Otto Ammon y Carlos Closson (1898). Además, en 1997 tanto la revista de Worms como la *Revista científica* de Frédéric Paulham (colaborador cercano de Ribot) saludan con verdadero entusiasmo el libro de Lapouge titulado *Las selecciones sociales*, afirmando que “las teorías del autor [...] deben estudiarse por cualquiera que se interese por la sociología científica” (Mucchielli, 1998: 268)

teorías rivales-, como objetivos y adocrinales, mientras al mismo tiempo manifiesta sus objeciones respecto a las mismas<sup>98</sup>. En base a lo que antecede, cabe afirmar que, aunque nuestro autor señala como rivales directas a las doctrinas de los antropólogos raciales, utilizó a la antroposociología, que sin duda también considera rival, por motivos puramente estratégicos y, quizás, por casualidad.

### 3. 2. 1. 3. La «psicología de las masas» de Gustave Le Bon.

Mención aparte merece la actitud de Durkheim respecto a la obra de su compatriota Gustave Le Bon<sup>99</sup>, quien se cuenta entre los autores franceses que, en el periodo de plena efervescencia de los años 1890-1910 caracterizado por la aparición de múltiples intentos de creación de una nueva ciencia de la sociedad, presentan una propuesta de comprensión y análisis de los fenómenos sociales que rivaliza con la sociología durkheimiana<sup>100</sup>. Aunque en los pocos trabajos sobre su figura y su obra suele presentársele como precursor de la psicología social francesa, obviando su

---

<sup>98</sup> Junto a razones estratégicas, se ha señalado que la inclusión de la rúbrica en semejantes condiciones bien podría haberse debido asimismo al puro azar; en concreto al hecho de que Muffang y Bouglé hubieran entablado relaciones de amistad durante el periodo en que ambos fueron profesores en el liceo de Saint-Brieuc (Ibíd.).

<sup>99</sup> Gustave Le Bon (Nogent-le-Retrou, 1841- París, 1931) fue un médico, antropólogo y psicólogo que, aunque ejerció cierta influencia sobre determinados círculos de su época, es hoy prácticamente un desconocido. Después de terminar sus estudios en el Liceo de Tours, estudió medicina en París, donde se doctoró en 1866. Tras una etapa inicial en la que destacó por sus investigaciones sobre fisiología, anatomía y física en el ámbito de la antropología biológica –por ejemplo, su trabajo titulado *La muerte aparente y las inhumaciones prematuras* (1866) fue acogido con entusiasmo-, emprendió numerosos viajes por Europa, África del Norte y Asia. Parece que fue precisamente a causa de las experiencias vividas durante estos viajes que su trabajo evoluciona orientándose primero hacia la antropología social –su obra *El hombre y las sociedades* (1881) inicia este periodo- y, después, hacia la psicología social. En relación a sus primeros trabajos en el ámbito de la antropología racial, cabe destacar que tras entrar a formar parte de la Sociedad de antropología de París en 1878, un año más tarde obtuvo el premio Godard de esta misma asociación por sus investigaciones craneométricas. En lo que respecta a su psicología social, nos interesan especialmente su primera obra en este campo titulada *Las leyes psicológicas de la evolución de los pueblos* (1894) y, sobre todo, su obra más conocida, *La psicología de las masas* (1895). En fin, Le Bon desarrolló las ideas fundamentales de psicología social contenidas en esta última en obras posteriores como *La psicología del socialismo* (1896), *La psicología de la educación* (1902), *La psicología política* (1911), *Las opiniones y creencias* (1911) y *La revolución francesa y la psicología de las revoluciones* (1912). Hemos extraído los datos de esta semblanza de: Mucchielli, 1998: 75 y Touret, 2014.

<sup>100</sup> Coincidimos con Besnard en que, aunque hoy en día Le Bon es uno de los grandes olvidados de aquel importante periodo de construcción de la sociología francesa, no cabe duda de que su psicología colectiva competía por imponerse en el campo de la sociología naciente con la sociología durkheimiana (vid.: Besnard, 1981: 211-2).



metafísica racial y su esencialismo hereditario, cabe destacar que se encuadra, junto con Vacher de Lapouge, en la corriente evolucionista raciológica francesa de finales de siglo XIX<sup>101</sup>. De hecho, Le Bon precisamente desarrolla en su obra una nada científica metafísica racial que subraya la desigualdad “para ponerla al servicio de una filosofía política eugenista”<sup>102</sup>. Lo exponemos brevemente a continuación.

Basta con examinar la introducción de su primer trabajo de psicología colectiva, *Las leyes psicológicas de la evolución de los pueblos* (1894), para comprender que, partiendo de una concepción poligenista radical según la que “el género humano comprende multitud de especies claramente distintas y de origen diverso”<sup>103</sup>, Le Bon construye una teoría racial desigualitaria basada en las leyes selectivas de la herencia. En la obra citada Le Bon desarrolla la tesis según la que la historia de un pueblo es el producto del carácter racial del mismo, por lo que el factor explicativo de la vida social es el conjunto de emociones adquiridas o heredadas y no la razón<sup>104</sup>. Le Bon vincula, así, fisiología y volición, biología y acciones humanas, mediante el concepto de «carácter», como puede observarse en el pasaje que reproducimos a continuación:

*“Los caracteres morales e intelectuales, cuya reunión conforma el alma de un pueblo, representan la síntesis de todo su pasado, la herencia de todos sus ancestros, los móviles de su conducta. Parecen muy variables en lo que respecta a los individuos de una misma raza; pero la observación muestra que la mayoría de los individuos de una raza poseen siempre un determinado número de caracteres psicológicos comunes, tan estables como los caracteres*

---

<sup>101</sup> Hacemos nuestra la interpretación del sociólogo e historiador Laurent Mucchielli quien, tras señalar que no existen estudios rigurosos del pensamiento de Le Bon en lengua francesa, manifiesta que es un error estudiar a este autor en el marco de la historia de la psicología de las masas y critica las pocas interpretaciones de su obra que tratan de disimular o esconder “la centralidad de la problemática racial y de los prejuicios desigualitarios de Le Bon presentándole simplemente como un heredero de Taine y Renan” (vid.: Mucchielli, 1998: 75-8).

<sup>102</sup> *Ibíd.*, pág. 76.

<sup>103</sup> Le Bon, 2006: 15.

<sup>104</sup> Yvon J. Thiec concluye su análisis afirmando que el núcleo de sus ideas constituyen una “teoría de la irracionalidad de la masa” (Thiec, 1981: 427). por lo que el el título del mismo le denomina «el profeta del irracionalismo de la masa» (*Ibíd.*, pág. 409).

*anatómicos que permiten clasificar las especies. Como estos últimos, los caracteres psicológicos se reproducen con regularidad y constancia gracias a la herencia*<sup>105</sup>.

Partiendo de la noción de «carácter racial», Le Bon justifica las desigualdades sentenciando que “en lo que respecta a las razas superiores, la desigualdad intelectual de los individuos y los sexos es [...] la ley”<sup>106</sup> y, consecuentemente, igual que Vacher de Lapouge, rechaza las doctrinas igualitaristas<sup>107</sup>.

En fin, como hemos señalado *supra* en este mismo apartado, otra de las características del pensamiento de Le Bon es que pone su teoría racial al servicio de una filosofía política eugenista. En efecto, si reparamos en las afirmaciones que se contienen en su obra más conocida, *La psicología de las masas* (1895), no podemos dudar de que el autor francés abogó por una política de selección social que tiene como objeto dar preferencia a las razas e individuos superiores. Sirva como ejemplo las que se contienen en el pasaje que reproducimos a continuación:

*“Hasta ahora la función más clara de las muchedumbres ha consistido en destruir las civilizaciones más antiguas. [...] La historia nos enseña que en el momento en el que las fuerzas morales sobre las que descansaba una civilización perdieron su dominio, la disolución final fue consumada por las muchedumbres inconscientes y brutales que tan justamente se han tachado de bárbaras. Hasta*

---

<sup>105</sup> Le Bon, 2006: 17. Le Bon formula el principio fundamental de su ontología racial en estos términos: “haga lo que haga, el hombre es siempre y ante todo el representante de su raza” (Ibíd., pág. 18).

<sup>106</sup> Ibíd., pág. 36.

<sup>107</sup> En la introducción de la obra que venimos citando se contiene un pasaje extremadamente significativo en el que el autor rechaza tajante todo tipo de doctrina de signo igualitario. Reza como sigue: “una ciencia más avanzada ha demostrado la vanidad de las teorías igualitarias y mostrado que el abismo mental que separa a individuos y razas por causa del pasado no puede ser colmado más que por medio de acumulaciones hereditarias muy lentas. La psicología moderna [...] ha mostrado que las instituciones y la educación que son apropiados para determinados individuos y pueblos son muy perjudiciales para otros. [...] No hay un solo psicólogo, viajero u hombre de Estado instruido que no sepa cuan errónea es la noción quimérica de la igualdad entre los hombres que ha conmocionado el mundo, suscitado una revolución gigantesca en Europa, envuelto a América en la sangrante guerra de secesión y conducido a todas las colonias francesas a un lamentable estado de decadencia. Sin embargo, hay pocos que osen combatirla (Ibíd., pág. 11).

*ahora las civilizaciones han sido creadas y dirigidas por una reducida aristocracia intelectual, nunca por las muchedumbres. Las muchedumbres sólo son capaces de destruir. Su dominio representa siempre una fase de barbarie. Una civilización implica reglas fijas, una disciplina, el tránsito desde lo instintivo a lo racional, la previsión del futuro y un grado elevado de cultura, condiciones estas que las muchedumbres, abandonadas a si mismas, siempre se han mostrado absolutamente incapaces de realizar”<sup>108</sup>.*

Estas líneas muestran claramente que la teoría racial que Le Bon presenta como enteramente científica, sirve en última instancia para defender a ultranza a una élite política y social que es quien debe detentar el poder en sociedad y, en cambio, mostrar su hostilidad al nacimiento de las muchedumbres que se vienen organizando en las sociedades modernas tanto en el plano político como sindical<sup>109</sup>.

En cuanto a las relaciones entre los pensamientos de Le Bon y Durkheim, aunque una lectura sesgada y no contextualizada de la obra de estos puede dar otra impresión –que el silencio de Durkheim respecto a la obra de aquel no hace sino alimentar-, en nuestra opinión no cabe dudar de que, son completamente irreconciliables<sup>110</sup>. Lo anterior se revela en la crítica durkheimiana de las nociones de raza y herencia de los antropólogos raciales a la que ya nos hemos referido *supra* y que es enteramente aplicable a la doctrina de Le Bon. Por demás, como ha mostrado Yvon Thiec, no es posible conciliar la doctrina de Le Bon y el durkheimismo ya que la teoría de la cohesión social de Durkheim que responde a su preocupación por consolidar la

---

<sup>108</sup> Le Bon, 2001: 13.

<sup>109</sup> Como señala Thiec, puede afirmarse que, “exactamente igual que Taine, su actitud respecto a los procedimientos democráticos está llena de rebeldía y resignación”. En efecto, en coherencia con su defensa de las élites, Le Bon se declaró siempre ser contrario a los regímenes parlamentarios (Thiec, 1981: 421-2).

<sup>110</sup> Hay quien ha sugerido que Durkheim se inspiró en la psicología social de Le Bon al construir su propia sociología pero no aporta evidencia alguna que sostenga tal afirmación (vid.: Douglas, 1966: 20). Pero, como ha advertido Steven Lukes, todo apunta a que no fue así y, muy por el contrario, a que “Durkheim hubiera sido el último en considerar que Le Bon era un científico serio” (Lukes, 1985: 462, n. 54).

unidad de la sociedad francesa sobre bases igualitarias “se opone frontalmente a la visión dualista élite/muchedumbre de Le Bon”<sup>111</sup>.

Tras exponer la postura durkheimiana respecto a las doctrinas que hemos expuesto en este apartado, y enlazando con el tema del epígrafe siguiente de este trabajo, vamos a concluir señalando que, a partir de 1893, los defensores de la antropología raciológica francesa van a contar con un aliado inesperado que les brinda la posibilidad de introducir sus perspectivas en el ámbito de la sociología: René Worms<sup>112</sup>. Lo vemos a continuación.

### 3. 2. 2. La actitud durkheimiana frente a la sociología de Worms

A finales de siglo XIX, entre las aproximaciones o doctrinas defensoras del determinismo biológico que pugnan por imponer su sociología en Francia, destaca especialmente la sociología de René Worms<sup>113</sup>. Worms es uno de los autores que, en un contexto marcado por la diversidad y la dispersión de la ciencia de la sociedad naciente<sup>114</sup>, intentó –sin éxito– erigirse en fundador y organizador de la sociología

---

<sup>111</sup> Thiec, 1981: 422.

<sup>112</sup> Como hemos señalado *supra* en el marco de la caracterización de la figura de Vacher de Lapouge, los trabajos de este fueron publicados tanto en la *Revista de economía política* como en la *Revista internacional de sociología* de René Worms.

<sup>113</sup> Tras obtener la *agrégation* de filosofía en 1890, cuando sólo tenía 20 años de edad, el «normalien» René Worms (Rennes, 1867-París, 1926) publicó varias obras sobre temas filosóficos (*La moral de Spinoza*, *De la voluntad unilateral considerada como fuente de obligaciones*, *Compendio de filosofía*, *Elementos de filosofía científica y filosofía moral*). Posteriormente obtuvo varios doctorados (en derecho, letras y ciencias) y la *agrégation* en ciencias económicas. Compaginó su carrera de funcionario (era *Conseiller d'État*) y de profesor –fue profesor de economía social en la facultad de Derecho de Caen, de economía política en el Instituto comercial de París y de historia de la sociología en la Escuela de estudios superiores sociales–, con la ingente tarea que le comportaban sus diversos proyectos sociológicos. De hecho, puede afirmarse que las inquietudes sociológicas son mucho más importantes para él que cualquier otra de sus preocupaciones. En opinión de Worms, la constitución de la sociología como disciplina científica comporta un reto colosal debido, ante todo, a la propia complejidad de la vida social. Propuso que se construyera sobre la base de todas las ciencias sociales existentes, ofreciendo una síntesis que permitiera obtener un conocimiento global de la sociedad y, por ende, mejorarla (semblanza extraída de: Geiger, 1981: 347-8 y Muchielli, 1998: 144-5).

<sup>114</sup> Nos parece muy importante reparar en este rasgo distintivo de los estudios sobre la sociedad de la década de 1880. La diversidad y dispersión que los caracterizan no son más que la consecuencia de la ausencia de un verdadero paradigma científico en este campo. En efecto, como señala Geiger, en la época a que nos referimos, “a pesar del enorme éxito que tenía el organicismo [...] la producción intelectual no

francesa, desarrollando una intensísima actividad institucional<sup>115</sup>, forjando alianzas y tejiendo redes en base a una estrategia diseñada con el objetivo de lograr tal propósito<sup>116</sup>. Además, aunque en un principio no pretendía imponer ninguna línea teórica concreta en el campo de la sociología, propugnó la adopción de un nuevo paradigma: el organicismo<sup>117</sup>. En efecto, tal y como se refleja en el programa de acción que elabora para la *Revista internacional de sociología* en 1893 -en los comienzos de su andadura como organizador de la disciplina sociológica-, por un lado, Worms exhibe

---

es acumulativa”, ya que “cada autor que se tiene por sociólogo plantea aisladamente los problemas fundamentales de la disciplina”. Además, el territorio que reclaman para la sociología “es extenso aunque mal definido, y se encuentra parcialmente ocupado por rivales mejor organizados”: en primer lugar, los filósofos, que “se empeñan en justificar la existencia de la sociología aunque su concepción restringe su campo”; en segundo lugar, los antropólogos que “orientan la disciplina hacia el pasado y lejos de las sociedades occidentales”. En fin, “estas deficiencias tienen que ver con la ausencia de una verdadera institucionalización” en este ámbito (Geiger, 1981:346-7).

<sup>115</sup> En el marco de la construcción de la sociología naciente Worms se dedicó especialmente a la tarea de dotar a la disciplina de instituciones o estructuras permanentes como las que ya existían en el ámbito de otras disciplinas: en 1893 fundó la *Revista internacional de sociología* y puso en marcha el Instituto internacional de sociología con el fin de organizar un congreso internacional todos los años. Logró, además, convencer al editor Giard et Brière para que creara la colección «Biblioteca sociológica internacional», y publicara los *Anales del Instituto internacional de sociología*. En fin, en 1895 Worms crea la Sociedad de sociología de París (Ibíd., págs. 348-9).

<sup>116</sup> Como muestra Mucchielli, además de ganarse el apoyo de miembros destacados de la comunidad jurídica, Worms desarrolló una estrategia de alianzas a todos los niveles con los autores y grupos que decían dedicarse a la sociología, aunque siempre mostró predilección por “las doctrinas basadas en la biología”. Entre las personalidades que supo atraer destacan Gabriel Tarde, el periodista y estadista Alfred Coste y el diputado positivista ortodoxo Ernest Delbet. En lo que respecta a los grupos con los que forjó alianzas, destacan el que forman los intelectuales rusos refugiados en París - entre los que se cuentan, Eugène de Roberty y Paul de Lilienfeld -, y el grupo antropológico de Letourneau, Vacher de Lapouge, etc. (Mucchielli, 1998: 146-9). Un análisis de las contribuciones de los numerosos colaboradores, particularmente los universitarios, hicieron al proyecto sociológico de Worms mediante la publicación de sus trabajos en la *Revista internacional de sociología*, en: Geiger, op. cit., págs. 349-53. Del análisis citado podemos concluir que, aunque algunos de los colaboradores de la revista de Worms habían trabajado en el ámbito de los estudios verdaderamente sociológicos, “la mayoría, sobre todo entre los extranjeros, había logrado cierta notoriedad en disciplinas vecinas como el derecho, la historia, la ciencia económica y la antropología”. En fin, “una proporción importante de los franceses provienen de la filosofía” (Ibíd., pág. 349).

<sup>117</sup> Sin embargo, como revela el análisis de los numerosos artículos que publicó en su revista - y que versan principalmente sobre cuestiones que tienen que ver con la constitución de la sociología como disciplina científica y sus relaciones con otras ciencias-, a pesar de que propugnó el paradigma organicista, puede afirmarse que se interesó menos por la teoría sociológica que por construir un marco teórico general para las teorías de la sociedad (Geiger, op. cit., pág. 353). En este sentido, en el marco de una exposición de su labor al frente de las organizaciones que fundó, se ha subrayado la debilidad del proyecto intelectual de Worms afirmando precisamente que la dirección administrativa de esas organizaciones “no va acompañada de una dirección intelectual dadas [...] las propias ideas de Worms en torno a la sociología” (Ibíd.).

un “eclecticismo unificado solamente por medio de un discurso sobre la ciencia”<sup>118</sup>; y, por otro, propugna un modelo de comprensión y análisis de la realidad social que es consecuencia de una profunda convicción de “la necesidad de edificar las ciencias humanas según el modelo de las ciencias naturales, en concreto, de la biología”<sup>119</sup>. Estas características de la sociología de Worms, especialmente el hecho de que no exigiera de sus aliados y colaboradores la adhesión a un programa definido, explican que lograra movilizar a todos los grandes nombres de la sociología francesa e internacional alrededor de las instituciones que creó<sup>120</sup>. Como se desprende de las pocas –pero extremadamente significativas– líneas que dedica a la cuestión doctrinal en este escrito, no cabe dudar de que, influido por la lectura de la obra de Spencer<sup>121</sup>, además de las tesis de su filosofía general evolucionista, Worms hizo suya la idea según la que la biología era el modelo a seguir en el proceso de creación y organización de las ciencias humanas:

---

<sup>118</sup> Mucchielli, 1998: 145. Worms incluye un escrito titulado “Nuestro programa” en el primer número de la *Revista internacional de sociología*, en el que se contienen estas afirmaciones programáticas que confirman el eclecticismo del autor, y que reproducimos a continuación: “nos pareció que podría haber otra manera de abordar estos problemas [los que pertenecen al campo de la sociología]: aplicándoles exclusivamente los procedimientos científicos estrictos. [...] Nos empeñaremos, así, en recopilar los hechos sociales con el fin de descubrir sus leyes. Estos hechos los buscaremos en todas las épocas y países. No importa donde haya acontecido, un hecho es siempre un hecho, y es suficiente que haya sido exactamente constatado para que debamos tenerlo en cuenta. Así pues, nuestro campo de observación será tan amplio como sea posible. Como pretendemos permitir que todas las ciencias y escuelas se expresen en nuestras columnas, hacemos un llamamiento a todos los autores que estén dispuestos. A todas las ciencias, ya que no hay ninguna cuyos resultados no interesen desde la perspectiva de la constitución y la evolución de las sociedades. A todas las escuelas, pues [...] no pretendemos adherirnos en exclusiva a línea dogmática alguna, [...] albergaremos con mucho gusto los intentos de explicación e, incluso, los proyectos de reforma que se nos envíen, siempre que estén basados en la observación y descripción escrupulosa de los hechos. Nuestros colaboradores conservaran una independencia total y la *Revista* les hará responsables de las ideas que manifiesten” (Worms, 1893a:1-2).

<sup>119</sup> Mucchielli, op. cit., pág. 150.

<sup>120</sup> Laurent Mucchielli señala, por ejemplo, que los comités de organización de los diez primeros congresos de sociología cuentan con personalidades destacadas de Francia, como G. Tarde, Ch. Letourneau, A. Fouillée, A. Espinas y E. Levasseur; y del extranjero, como J. Lubbock, E. Ferri, A. Schäffle, F. Galton, L. Gumplowicz, C. Menger, R. Garofalo, A. Loria, A. Marshall, F. Tönnies, G. Simmel, H. Giddings, K. Bücher, L. Ward, A. Wagner y E. Tylor (Ibíd., pág. 149).

<sup>121</sup> Como señala Mucchielli, haciendo referencia al contenido de la obra de Worms *Elementos de filosofía científica y filosofía moral*, desde los comienzos de su carrera se puede percibir la huella que sobre este autor imprime Spencer, de quien, incluso, decía era “el nuevo Descartes” (Ibíd., pág. 150). Sobre el organicismo y el evolucionismo spencerianos, pueden consultarse: Giner, 2004: 159-63, y Taylor, 2007.

*“La ciencia no se precipita al indicar remedios y al dar consejos: primero quiere conocer en profundidad lo que es antes de emitir un juicio sobre lo que debería ser. ¿No es precisamente esto lo que es preciso hacer con el organismo social, tal y como ya se ha hecho con el organismo humano? La medicina sólo se pudo constituir en ciencia después de que la anatomía hubo dado a conocer con detalles la estructura del cuerpo humano. Por ello, si queremos que un día la terapéutica y la higiene sociales puedan basarse en la ciencia, es preciso que creemos una anatomía social”<sup>122</sup>.*

La sociología es caracterizada por Worms como la disciplina que adopta un modelo de análisis científico de la sociedad concebida como organismo; y –como sucede con la medicina en el caso del organismo individual- el objetivo último de la nueva disciplina es resolver sus problemas y, de este modo, mejorarla<sup>123</sup>. Abundando en la cuestión, en el artículo titulado “La sociología” precisa que, “inspirándose en el ejemplo que ofrece [...] la biología”- que diferencia la anatomía y la fisiología-, la nueva disciplina debe distinguir en su interior dos clases de análisis: el primero corresponde a la “sociología descriptiva” y consiste en “el estudio monográfico de los principales hechos sociales, presentes y pasados, de todo tipo”; el segundo corresponde a la “sociología comparada” y consiste, a su vez, en “comparar los datos para extraer leyes universales”<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> Worms, 1893a: 1-2.

<sup>123</sup> La consideración de la sociedad como organismo, el organicismo, implica necesariamente el funcionalismo, es decir, una determinada interpretación en términos funcionales o de actividades y órganos que cumplen funciones. En opinión de Worms, la sociedad, en cuanto organismo, es un conjunto de órganos que cumplen –de forma ordenada- funciones mutuamente dependientes y, al mismo tiempo, complementarias. Pero puede suceder que fenómenos disfuncionales alteren el equilibrio o el orden de la sociedad, por lo que es preciso que además de describir los fenómenos, la sociología se ocupe de estas patologías sociales y les haga frente proponiendo las medidas terapéuticas y de higiene social que sean necesarias. Worms trata esta cuestión en la parte V de su obra *Organismo y sociedad* titulada precisamente “Patología, terapéutica e higiene de las sociedades” (vid.: Worms, 1896b: 311-390). Así pues, siguiendo una línea de pensamiento que se remonta a Saint-Simon y Comte, la nueva sociología de Worms asume la tarea de vincular directamente teoría y práctica, conocimiento científico y acción política. Como veremos en las páginas que siguen, Durkheim propone una concepción de las relaciones entre teoría y práctica que se basa en la definición científica de la «normalidad» (ver epígrafe 4. 3. del capítulo VI y el epígrafe 3. 4. del capítulo VII del presente trabajo).

<sup>124</sup> Worms, op. cit., págs. 9-10.

Respecto a la concepción de la sociedad de Worms, según expone en el “Prefacio” del libro *La patología social* del organicista de origen ruso Paul Lilienfeld, la equiparación de la sociedad y un organismo vivo que ambos defienden no es solamente una metáfora, sino que se corresponde con la realidad de los hechos: es una “verdad científica” que no se puede negar<sup>125</sup>. En fin, en su tesis doctoral de filosofía titulada *Organismo y sociedad* (1896), tras confirmar las consideraciones generales contenidas en sus escritos anteriores, ofrece una síntesis de sus ideas sobre la anatomía, fisiología, origen y evolución, patología, terapéutica e higiene de las sociedades<sup>126</sup>.

No podemos terminar nuestra exposición de la labor sociológica de Worms sin hacer referencia a los motivos del “fracaso relativo” que cosechó su proyecto de construcción de la sociología, vinculando, además, este fracaso a la actitud general de Durkheim y su equipo hacia el proyecto de Worms. Pues bien, en lo que hace a las razones por las que tal proyecto no se impusiera en Francia, debe observarse que a pesar de que, como hemos mostrado, el autor francés contribuyó notablemente a la institucionalización de la disciplina sociológica en sus comienzos, en realidad no supo compaginar su labor organizadora con una verdadera dirección intelectual. Su concepción ecléctica y amplísima de la sociología abría este campo del saber prácticamente a todas las perspectivas existentes, que se agrupaban todas ellas bajo el paraguas de la concepción de la sociedad como organismo. Y, aunque la concepción

---

<sup>125</sup> Worms, 1896a: VI. En el escrito citado, Worms presenta un resumen de la doctrina organicista, de la concepción de la sociedad como organismo, en los términos que siguen: “Todo ser vivo pluricelular es un conjunto de seres vivos menores; y esa totalidad compleja, siguiendo un principio universal, se parece a las simples de las que se compone; es decir, sigue las mismas leyes que ellas en lo que respecta a su estructura, su funcionamiento y su evolución. Al unirse, las células forman los organismos; y los organismos, sociedades. Así pues, las sociedades son a los organismos lo que estos son a las células que los componen. Esta ley de la superposición de los seres y de la correspondencia de las formas superpuestas es general en la vida: las sociedades compuestas de seres humanos están sometidas a ella como las sociedades compuestas de organismos que corresponden a otras especies animales” (Ibíd., págs. VII y VIII).

<sup>126</sup> Como explica Mucchielli, en la parte que dedica a la anatomía social “gasta demasiada energía (20 páginas) para concluir que, a pesar de que las instituciones juegan un papel central en la vida social, «el elemento último de la sociedad es siempre, en definitiva, el propio hombre»”. En lo que se refiere al estudio fisiológico de la sociedad, Worms intenta demostrar que “gracias a una interpretación basada en la biología, es posible describir y analizar científicamente las características principales de la vida social” (Mucchielli, 1998: 152-3).



organicista se reveló teóricamente provechosa en los comienzos de la andadura de Worms, posteriormente, en la década de 1890, se vio totalmente desacreditada y abandonada<sup>127</sup>. Por otra parte, los trabajos de Worms y sus colaboradores evidencian la fragilidad de sus concepciones sociológicas, que desconocen por completo las teorías nuevas y prometedoras de algunos de sus contemporáneos, como, por ejemplo, las de los durkheimianos.

En lo que respecta a la actitud de los durkheimianos, cabe señalar que en general estos, por su parte, “se guardan de todo contacto con Worms”<sup>128</sup>. Es más, un examen profundo de la producción intelectual durkheimiana revela que la actitud general de este grupo hacia el proyecto sociológico de Worms consistió básicamente en «ocultar al adversario»<sup>129</sup>. En efecto, la estrategia de Durkheim parece haber consistido en no otorgar importancia y obviar los trabajos de todos aquellos autores –a excepción de Tarde- y grupos que se podrían considerar rivales directos de su propia empresa sociológica<sup>130</sup>. En este sentido, es harto ilustrativo que la única referencia expresa a

---

<sup>127</sup> Este es el argumento principal que usa Geiger, para explicar el fracaso de la empresa sociológica de Worms. El historiador estadounidense afirma expresamente que “el fracaso de Worms se deriva de su unión demasiado estrecha con el organicismo en un periodo en el que esta doctrina ya no era de utilidad de cara al desarrollo de la disciplina” (Geiger, 1981: 358). En el mismo sentido, Laurent Mucchielli ha señalado que el mayor error de Worms consistió, precisamente, en ir “a contracorriente”: en adoptar como modelo de cientificidad una teoría antigua que en general se consideraba ya pasada de moda, que todos los sociólogos vinculaban a la sociología de Spencer, y muchos a los excesos del darwinismo social (Mucchielli, 1998: 152).

<sup>128</sup> *Ibíd.*, pág. 150. Geiger, por su parte, ha mostrado que los durkheimianos no estaban representados de ninguna manera en las organizaciones de Worms. El propio Durkheim sólo aparece en las páginas de la *Revista internacional de sociología* de Worms en dos ocasiones: en 1899 se publica su respuesta a la “Encuesta sobre la introducción de la sociología en la enseñanza secundaria”, y en 1914 un resumen de una de sus conferencias sobre “La sociología y las ciencias sociales” (Geiger, *op. cit.*, pág. 356, n. 36).

<sup>129</sup> Refiriéndose a las relaciones entre Worms y los durkheimianos Mucchielli ha denominado acertadamente a aquel el “adversario ocultado” (*op. cit.*, pág. 264).

<sup>130</sup> El conocido comentarista de la obra de Durkheim, creador del Grupo de estudios durkheimianos, Philippe Besnard, sostiene esta tesis en la “Presentación” del número especial que, sobre los competidores del grupo durkheimiano, publica en 1981 la *Revista francesa de sociología* (vid.: Besnard, 1981). Señala que, con la finalidad de imponer su propia sociología, Durkheim y sus colaboradores se desmarcaron de algunas sociologías concurrentes –especialmente francesas-, descalificándolas desde un punto de vista científico en unas ocasiones, o simplemente ignorándolas en otras. La estrategia del silencio se reveló muy eficaz de cara a marginalizar los intentos paralelos al del propio Durkheim de crear una verdadera ciencia de la sociedad. De hecho, además de usar esta estrategia para combatir la sociología de Worms, el grupo durkheimiano también la puso en práctica con la escuela de Le Play y con Le Bon y su psicología colectiva. En lo que respecta al grupo de Le Play y su proyecto de sociología, que nuestro autor generalmente obvió -y que en un artículo tardío sobre “La sociología” (1915), incluso, llega

Worms que hemos encontrado en toda la obra de Durkheim consista en nombrarle junto al título de una de sus obras<sup>131</sup>. Con anterioridad, en el artículo “El estado actual de los estudios sociológicos en Francia” (1895e) se había referido a Worms y a su revista sin siquiera nombrarlos, criticando la propuesta de este de que la sociología se introdujera en las universidades francesas e, incluso, de que el *Collège de France* se convirtiera en facultad de ciencias sociales<sup>132</sup>. Como señala Mucchielli, si en la década de 1890 y hasta que desaparece del panorama intelectual francés, dejando de lado la crítica intelectual o doctrinal, Durkheim se limita a criticar el modo en el que Worms pretende constituir la disciplina desde el punto de vista institucional, es fundamentalmente porque no ve necesario acometer la crítica del organicismo que, de hecho, ya se contiene en los escritos anteriores de nuestro autor. En efecto, tanto en algunos escritos «menores»<sup>133</sup> como en sus obras más importantes, Durkheim ya se

---

a tachar de “apologética” y ajena a la ciencia (en: Durkheim, 1975, I: 116), se ha mostrado que, a pesar de los intentos del grupo durkheimiano por marginalizarlo, el grupo citado jugó un papel muy relevante en el proceso de institucionalización de la sociología, sobre todo fuera de los ámbitos universitarios (vid.: Saboye, 1981). En lo que respecta a Le Bon, sobre cuya obra Durkheim también guarda silencio, se ha mostrado que, aunque hay quien ha tratado de vincular los pensamientos de ambos autores, “las posiciones de Le Bon son inconciliables con las de la universidad progresista y particularmente con las que representan Durkheim y sus colaboradores” (Thiec, 1981: 422).

<sup>131</sup> Esta referencia se contiene en el artículo titulado “La sociología en Francia en el siglo XIX” (1900a) y el libro citado es la tesis doctoral en filosofía de Worms, *Organisme et société* que Durkheim menciona, junto a otros trabajos, como ejemplo de la actividad sociológica que se desarrolla en Francia a finales de siglo (en: Durkheim, 1970: 134).

<sup>132</sup> Reproducimos el párrafo en el que se contiene la referencia crítica implícita a Worms y su revista. Dice así: “algunos pensadores particularmente impacientes comienzan a advertir que no va muy rápido. Incluso hay quien ha propuesto la creación de una cátedra especial de sociología en todas las universidades, olvidando que para ello haría falta una tropa de sociólogos [...]. Bajo la influencia de tales ideas se ha fundado una revista de sociología que se existe desde hace más de un año y, aunque su aparición nos ha parecido prematura –ciertamente, la literatura realmente sociológica no es suficientemente abundante en Europa para alimentar una revista periódica-, esta publicación no constituye más que un hecho interesante que es síntoma del espíritu actual” (Durkheim, 1975, I: 74-5).

<sup>133</sup> En efecto, la crítica durkheimiana al organicismo aparece ya en sus primeros escritos. Por ejemplo, en la reseña titulada “La sociología según Gumpłowicz” (1885c) rechaza la analogía entre sociedad y organismo de autores como Lilienfeld por considerarla poco científica, aunque concede que “este tipo de comparaciones, siempre que se hagan con prudencia, pueden sugerir al sociólogo ideas a menudo muy útiles” (en: Durkheim, 1975, I: 354). El mismo año en que se publica la reseña anterior, Durkheim publica otra titulada “Organización y vida del cuerpo social según Schäffle” (1885a) en la que arremete con dureza contra la metáfora organicista por poner en peligro el avance de los estudios sociológicos. Lo hace en estos términos: “reconocemos encantados que la sociedad es una suerte de organismo; pero no creemos que ese aforismo fundamente la ciencia. Si uno lo entiende en el sentido de que una nación está formada por elementos coordinados y subordinados los unos a los otros, no hace sino repetir un verdadero truismo. Si uno quiere decir que el estudio de la vida individual es una excelente preparación del estudio de la vida social, está dando un buen consejo a los sociólogos del futuro. Pero si uno va más

había pronunciado contra el organicismo de forma contundente. Por ejemplo, en el capítulo V de *Regl. Mét.* (1895a), obra que se publica un año antes de la publicación de *Organismo y sociedad de Worms*, se contiene un pasaje en el que nuestro autor, en el marco de su exposición de la cuestión de la explicación de los fenómenos sociales y tomando a Spencer como objeto de sus críticas, rechaza el modo de explicación que proponen las teorías organicistas. Lo hace como sigue:

*“La mayor parte de los sociólogos creen que han dado cuenta de los fenómenos una vez que han hecho ver para qué sirven, qué papel desempeñan. Razonan como si los fenómenos no existieran más que con vistas a ese papel y no tuviesen otra causa determinante que la conciencia, clara o confusa, de los servicios que están destinados a prestar. [...] Este método confunde cuestiones muy diferentes. Mostrar para qué sirve un hecho no equivale a explicar cómo ha surgido ni porqué es como es. [...] un hecho puede existir sin servir para nada, sea porque nunca haya correspondido a ningún fin vital, sea porque haya perdido toda utilidad después de haber sido útil y continúe existiendo sólo por la fuerza de la costumbre. En la sociedad aún hay más casos de supervivencias como esas que en el organismo [...]. Por lo demás, tanto en sociología como en biología es verdadera la proposición que enuncia que el órgano es independiente de la función, es decir, que sin dejar de ser el mismo puede servir a fines diferentes. Esto quiere decir, pues, que las causas gracias a las cuales existe son independientes de los fines a los que sirve”<sup>134</sup>.*

En fin, a pesar de que, como se ha mostrado, en sus escritos rechaza el modelo explicativo que proponen los defensores del organicismo, el propio Durkheim usa en repetidas ocasiones la metáfora organicista, lo que le valió, entre otros, el ataque de

---

lejos y no ve en la sociología más que una aplicación nueva de los principios biológicos [...], entonces impone a esta ciencia unas condiciones que no hrán más que frenar su desarrollo” (Ibíd., pág. 373).

<sup>134</sup> Durkheim, 2002c: 56-7; trad.: 1988: 146-9.

uno de los que se convertiría en su colaborador, el filósofo «*normalien*» Paul Lapie<sup>135</sup>. Esta posición doctrinal de nuestro autor que critica Lapie constituye una dificultad teórico-intelectual que, como señala Laurent Mucchielli, sin duda también “determinó el silencio de Durkheim respecto a esta cuestión”<sup>136</sup>.

### **3. 3. La crítica de la explicación en base a condiciones particulares o individuales. La «interpsicología» de Gabriel Tarde.**

#### **3. 3. 1. Introducción**

Tras exponer el modo en que Durkheim rechaza las doctrinas sociológicas o protosociológicas que explican los fenómenos sociales tanto en base a estados de conciencia individual o disposiciones generales de los individuos (Comte y Spencer), como en base a factores orgánico-psíquicos, es decir, a características del organismo individual (doctrinas biologicistas), nos ocupamos en tercer y último lugar del rechazo y la (distinta) actitud durkheimiana respecto a aquellas doctrinas que explican los fenómenos sociales en términos de condiciones particulares o individuales, propugnando, así, un modelo explicativo netamente psicológico en el estudio de los fenómenos sociales. Este modelo explicativo es, según nuestro autor, el que propugnan determinados autores como Gabriel Tarde<sup>137</sup> que, partiendo de presupuestos

---

<sup>135</sup> En un artículo titulado “La definición del socialismo” este futuro colaborador de Durkheim en *l'Année sociologique* se refiere al uso durkheimiano de la metáfora organicista en los términos que siguen: “este método se basa por completo en la comparación entre la sociedad y un organismo. Convencido *a priori* de la verdad de esta metáfora, Durkheim intenta, igualmente *a priori*, encontrar en la sociedad lo que observa en el organismo: órganos que agrupan a las células, un sistema central que agrupa a los órganos. ¿Merece que conservemos por más tiempo en sociología este método que no es nuevo? (Lapie, 1894: 202).

Como señala Mucchielli, además de Lapie, otros futuros colaboradores de Durkheim (François Simiand y Celestin Bouglé) criticaron el organicismo incluso antes de la creación de *L'Année sociologique* (Mucchielli, 1998: 270-2).

<sup>136</sup> *Ibíd.*, pág. 267.

<sup>137</sup> Gabriel Tarde (Sarlat, 1843- París, 1904) fue un intelectual bastante solitario que no perteneció a ninguna escuela ni grupo y al que no se le conoció militancia remarcable. Creció en el seno de una familia de magistrados y juristas de larga tradición y, tras finalizar los estudios de derecho, ocupó el cargo de juez de instrucción de su pueblo natal durante muchos años. Se dice que debido a que se le detectó una oftalmia precoz que le retuvo en su domicilio durante largos periodos de su adolescencia, se aficionó a leer; y a raíz de la lectura de autores como Maine de Biran o Cournot nació en él la afición por

metodológicos individualistas, pretenden construir una sociología basada enteramente en la psicología. A continuación exponemos brevemente el modelo de explicación propuesto por Tarde haciendo referencia, a continuación, a la polémica que, en torno a la validez del mismo, mantuvo durante años con Durkheim<sup>138</sup>.

Puede afirmarse que el pensamiento de Gabriel Tarde -como el pensamiento durkheimiano-, constituye una reacción contra los excesos del naturalismo en el ámbito del estudio de los fenómenos sociales o, en otras palabras, contra “el dominio de la biología en el ámbito de las ciencias humanas”<sup>139</sup>. Ciertamente, el pensamiento de

---

la especulación intelectual que ya no le abandonará y le conducirá progresivamente a compaginar su carrera de juez de provincias con una intensa actividad intelectual en París.

En lo que respecta a esta última, en 1878 Tarde se puso en contacto con el prestigioso profesor de psicología experimental de La Sorbona, Théodule Ribot y, en 1880 publicó su primer artículo de psicología en la *Revue philosophique*. Sin embargo, serán, sobre todo, sus artículos sobre criminología, en particular aquellos en los que manifiesta sus críticas a la escuela antropológica italiana, los que le darán a conocer rápidamente. Su primer libro, publicado en 1886, y cuyo título es *La criminalité comparée*, fue tan exitoso que Alexandre Lacassagne solicitó su colaboración en los *Archives d'anthropologie criminelle* que acababa de fundar en Lyon. En fin, la publicación en 1890 de *La leyes de la imitación* le reportó renombre internacional y reconocimiento institucional. En efecto, en 1892 fue elegido presidente del III Congreso internacional de criminología celebrado en Bruselas y 1895 fue elegido asimismo primer presidente de la *Société de Sociologie* fundada por René Worms. Además, en esa época Tarde fue encargado de dirigir el servicio de estadística del Ministerio de Justicia con sede en París. En fin, en 1900 es nombrado al mismo tiempo en el *Collège de France* y en la *Académie des sciences morales et Politiques*, lo que, sin duda, le convierte en el sociólogo más famoso del mundo de aquella época (semblanza extraída de: Mucchielli, 1998: 113-4 y Trousson, 2008: 1-2).

<sup>138</sup> Como señala Besnard, Tarde es el único competidor al que Durkheim reconoce como tal y al que, consiguientemente, dedica profusas críticas en muchos de sus escritos (Besnard, 1981: 311).

<sup>139</sup> Mucchielli, op. cit., pág. 115. No obstante, Mucchielli observa que, aunque Tarde separa netamente lo biológico y lo social, tal y como refleja su rechazo de las nociones de raza y herencia como factor explicativo de los fenómenos sociales -su «antidarwinismo» y su «antispencerismo» son muestra de ello-, con todo, en ocasiones su antinaturalismo es ambiguo. Como explica el sociólogo e historiador francés, es ambiguo debido a su “incapacidad para llevar hasta las últimas consecuencias la constatación de su no-pertinencia [de las doctrinas biologicistas] y “rechazar de forma global una orientación comúnmente aceptada en el medio intelectual en el que se mueve” (Ibíd., pág. 119). De hecho, “cada vez que critica los excesos del biologicismo, Tarde se defiende inmediatamente de subestimar la aportación de la biología” (Ibíd., pág. 120). En fin, en relación a esta cuestión es interesante reparar en que, si bien propugna de manera general que es necesario liberar a las ciencias humanas de su orientación exclusivamente biológica, el propio Tarde no dudó en abusar de las metáforas médicas para justificar teóricamente sus leyes de la imitación (Ibíd., pág. 121). Es por ello que, en un interesante análisis de la figura de Tarde en el que se refiere a la metáfora del foco y su radiación contagiosa, el durkheimiano Bouglé escribe las líneas siguientes: “lo que encontramos primero en la base de esta sociología son ideas de médicos; dos ideas que, gracias a los descubrimientos de Pasteur y las experiencias de Berheim, comenzaban a ser conocidas por el gran público en el preciso momento en que Tarde desarrollaba sus reflexiones solitarias: la idea de contagio y la idea de sugestión. Por medio del contagio, la medicina moderna explica un número de fenómenos que aumenta cada día [...] Actualmente se acepta que la mayor parte de las enfermedades son importadas: vienen de fuera hacia dentro; [...] los gérmenes son transmitidos a un

Tarde es en esencia una reacción contra las corrientes psicológicas que, como la representada por Theodule Ribot, concebían lo mental o psíquico como un fenómeno de orden biológico; es decir, contra la psicofisiología de las sensaciones que propugnaban los psicólogos de su época<sup>140</sup>. Este es un aspecto del pensamiento de Tarde que, sin duda, compartía Durkheim, quien también rechazó la psicofisiología de su época<sup>141</sup>.

Partiendo de la crítica de la psicofisiología, Tarde propugnó la constitución de una disciplina sociológica autónoma respecto a la biología y la psicofisiología –tanto en lo que se refiere a su objeto como a su metodología-, concibiéndola como una verdadera «psico-sociología» o, de otra manera, como una «psicología intermental» o una «interpsicología».

### 3. 3. 2. La interpsicología de Tarde y la «teoría de la imitación».

Aunque era jurista de formación –y también en la práctica, ya que ejercía como juez de instrucción-, en la década de 1880 Tarde se dio a conocer por su trabajo en los campos de la psicología y, en particular, de la criminología, como uno de los

---

organismo sano por un organismo ya enfermo. De forma similar, Tarde pretende dar cuenta de todos los fenómenos sociales por las ideas que circulan de mente en mente” (Bouglé, 1905: 297).

<sup>140</sup> En la década de 1870 la psicología no era una disciplina autónoma sino que todavía permanecía bajo la dependencia de la filosofía. Como respuesta a la dominación de la filosofía, en su versión espiritualista postcousiniana, surgió la corriente denominada psicofisiológica que tuvo como referencia filosófica a Hyppolite Taine y como líder indiscutible a Théodule Ribot. Los representantes de la psicofisiología o la psicología fisiológica propugnaron, una vez más, el viejo principio de la inevitable determinación física o biológica de lo moral. Será precisamente gracias al esfuerzo de Ribot y otros autores -como Janet, Carcot y Richet- que reducen la psicología a la fisiología, que la psicología se institucionalizará en Francia durante la década de 1880. Sobre la constitución de esta orientación de la disciplina psicológica, vid.: Mucchielli, 1994a: 447-50.

El fundador de la revista *L'Année psychologique* y responsable del laboratorio de psicofisiología de La Sorbona, Henri Beaunis, en el primer número de la revista citada definía la psicología -en términos psicofisiológicos-, de la siguiente manera: “[la psicología científica] estudia al hombre y al animal en sus manifestaciones psíquicas; investiga el vínculo que une estas manifestaciones al funcionamiento de los órganos y al cerebro en particular. Recopila los documentos necesarios para constituer la ciencia del hombre sin la que las ciencias sociales, la ciencia de la educación y la criminología nunca tendrían fundamento alguno” (Beaunis, 1894: VI).

<sup>141</sup> Steiner, 1994: 28, y Mucchielli: 1994a: 452 y 1998: 175. La teoría durkheimiana de las representaciones colectivas supone la negación misma de los principios básicos de la psicofisiología, tal y como hemos mostrado en el capítulo V de este trabajo (ver especialmente: epígrafes 2. 3. y 2. 4.).

colaboradores principales de la *Revue Philosophique* fundada por Ribot en 1876<sup>142</sup>. Como hemos señalado *supra*, el objetivo de Tarde era la constitución de una psicología científica autónoma que no dependiera ni de la filosofía espiritualista a la que había estado sometida en el pasado, pero tampoco, y sobre todo, de la biología, como propugnaba la mayoría de psicólogos de esa época<sup>143</sup>. En efecto, como ha mostrado magistralmente Laurent Mucchielli mediante su rigurosísimo análisis, la crítica a la psicofisiología constituyó el punto de partida de la obra de Tarde<sup>144</sup>. Al afirmar que el objeto de estudio principal de la psicología no es la relación entre la psique y determinados procesos fisiológicos sino las creencias y deseos de los individuos, es decir, la conciencia individual, Tarde negó los fundamentos de la disciplina comúnmente aceptados por los psicólogos fisiologistas de su época, presentando al mismo tiempo un modelo de explicación social novedoso y original basado en la «imitación». Exponemos a continuación una síntesis de las líneas generales de la explicación de los fenómenos sociales de Tarde<sup>145</sup>.

En opinión de Tarde el análisis de la realidad histórica revela que, “en el mundo terrestre rige una «ley de la repetición universal» que se manifiesta en el mundo físico mediante el fenómeno de la vibración, en el mundo biológico mediante el fenómeno hereditario y en el mundo humano por medio del fenómeno de la imitación”<sup>146</sup>. En los tres mundos rige la misma ley de propagación del fenómeno a

---

<sup>142</sup> Ver la semblanza de Tarde que ofrecemos en el apartado anterior de este trabajo (epígrafe 3. 3. 1.). Sobre Théodule Ribot, vid.: semblanza del epígrafe 2. 2. del capítulo V. Fue precisamente en el artículo titulado “Las características comunes de la naturaleza y de la historia” (1882) publicado en la revista de Ribot en el que Tarde expuso por vez primera la teoría de la imitación que, a partir de entonces, se dedicará a desarrollar. Como señala Mucchielli, los textos tempranos no tuvieron mucho éxito porque Tarde, de hecho, “nadaba a contracorriente en el río de la psicofisiología” (Mucchielli, 1998: 116).

<sup>143</sup> Vid.: Mucchielli, 1994a: 447-50.

<sup>144</sup> Tarde parte de afirmaciones críticas como la siguiente: “«La psicología tiene dos caras: la cara psicofisiológica y la cara psicosociológica. Los psicólogos, incluso recientemente, se han equivocado al no analizar con detenimiento más que la primera»” (citado en: Mucchielli, 1994a: 451).

<sup>145</sup> Si bien los trabajos sobre la vida y la obra de Gabriel Tarde son numerosísimos, los análisis de Lubek y Apfelbabaum (1981), Besnard (1995) pero, sobre todo, los de Laurent Mucchielli (1994a y 1998: 113-43), los cuales contextualizan el pensamiento de Tarde situándolo en el periodo de constitución de la psicología social francesa, son los que, si duda, más nos han ayudado a hacernos una idea de la significación de la propuesta del autor de Sarlat y a conocer mejor la naturaleza de la polémica que mantiene con Durkheim.

<sup>146</sup> Mucchielli, 1998: 122.

partir de un foco innovador, por lo que Tarde propone que toda la realidad –incluida la realidad social-, debe concebirse como una serie de transformaciones, innovaciones o descubrimientos que, tras producirse, se propagan o tienden a propagarse en virtud de la citada ley. La aplicación del principio a la realidad social significa que, gracias a la fuerza de la imitación, toda invención o innovación humana se propaga poco a poco al conjunto de la especie si el entorno es favorable, es decir, si no topa con procesos innovadores contrarios o concurrentes<sup>147</sup>. Esta aplicación de la ley de la repetición universal que en el ámbito de la realidad social se manifiesta por medio de la imitación, implica la existencia de los fenómenos psicosociales que constituyen el objeto de su psicología colectiva a la que él mismo denomina “interpsicología”<sup>148</sup>.

La interpsicología de Tarde se apoya, así, en la noción central de la «imitación», la cual debe entenderse como “el proceso psicológico por medio del que las ideas se repiten y se propagan por todo el mundo social”<sup>149</sup>. El análisis de este proceso psicológico de carácter inter-individual o inter-mental es el que permite dar cuenta de fenómenos como las costumbres, las ideas y actitudes de una persona e, incluso, de un grupo o sociedad. Así pues, en la doctrina de Tarde la imitación se convierte en el único factor explicativo de la vida social<sup>150</sup>. Tarde utiliza el modelo hipnótico que en la década de 1880 se había hecho muy popular entre los psicólogos de la época para explicar cual es la naturaleza de la imitación<sup>151</sup>. En virtud de ese modelo la imitación

---

<sup>147</sup> Mucchielli, *ibíd.*, págs. 122-3.

<sup>148</sup> Tarde afirma que “la «cosa social» existe igual que existe la «cosa vital»”, y añade que tal cosa es una verdadera sustancia que “une a los individuos entre sí y que en absoluto depende de su constitución orgánica”. El objetivo de la sociología o de la psicología social debe ser, en consecuencia, “comprender los mecanismos de las interacciones entre estas mónadas leibnizianas que son los individuos, en detrimento de toda causalidad” (Mucchielli, 1994a: 451).

<sup>149</sup> Lubek y Apfelbaum, 1981: 365.

<sup>150</sup> Siendo jurista y criminólogo, era inevitable que Tarde aplicara su teoría de la imitación en el análisis de la criminalidad. Su postura puede resumirse diciendo que, en opinión del autor de Sarlat, todos los actos de la vida social se producen por la imitación, incluidos los crímenes. Es más, la imitación explica también la evolución histórica de la criminalidad (Mucchielli, 1998: 138-9). Sobre la actividad de Tarde en el ámbito de la criminología, *vid.*: *Ibíd.*, págs. 131-140.

<sup>151</sup> Como señala Mucchielli, es probable que “el éxito de *Las leyes de la imitación*, en 1890, se debiera a la fascinación por la hipnosis y, en general, por los fenómenos inconscientes como el sonambulismo, la sugestión, etc., que una vez más cautivaban a los círculos intelectuales parisinos (Mucchielli, 1994a: 451). Sobre la proliferación de trabajos sobre hipnosis y temas relacionados en esta época, *vid.*: Mucchielli, 1998: 126-7 y Fournier, 2007: 92-94.



consiste básicamente en una “sugestión de persona a persona que es constitutiva de la vida social”<sup>152</sup>. En efecto, las sociedades existen gracias a esa “«magnetización mutua» de sus miembros” y gracias “a las habilidades «magnetizantes» de los líderes dotados del poder psicológico supremo: el «prestigio»”<sup>153</sup>. De esta forma, “la vida de los humanos en sociedad no es más que un conjunto de cadenas de magnetización”<sup>154</sup>. Tarde distingue la imitación lógica, la cual es consciente, voluntaria y pensada, de la imitación extra-lógica que, por el contrario, es inconsciente, involuntaria y no pensada, para añadir enseguida que “los procesos lógicos son muy raros” y que “normalmente las imitaciones son en su gran mayoría extra-lógicas”<sup>155</sup>. Por lo demás, Tarde estaba convencido de que la imitación inconsciente tiene un fundamento biológico y defendió la existencia de una “tendencia innata a la imitación” que “podría derivar de la estructura misma del sistema nervioso”<sup>156</sup>.

### 3. 3. 3. La polémica entre Durkheim y Tarde en torno a la explicación en sociología.

En la época en que Durkheim publicó sus primeras obras mayores, su tesis doctoral *Div. Tr.*, y su tratado metodológico *Regl. Mét.*, Tarde, quien después de publicar varios libros que le reportaron considerable notoriedad<sup>157</sup>, estaba obteniendo

---

<sup>152</sup> Mucchielli, 1998: 123.

<sup>153</sup> Como explica Laurent Mucchielli, en opinión de Tarde, una persona tiene prestigio o ascendiente sobre otra persona en la medida en que esta última “responde a la necesidad de la primera de afirmar o de desear alguna cosa actual”. Si dejamos de lado a las personas con prestigio, “el resto actúa en base a automatismos psicológicos a través de los cuales todo el poder de las creencias y los deseos inconscientes de la masa «se concentra sobre un único polo»”, resultando así que esta «imitación por fascinación» es «una verdadera neurosis, una suerte de polarización inconsciente del amor y de la fe». Es más, “toda situación social nueva provoca en el individuo que la vive un «estupor comparable al estado cataléptico» que anula provisionalmente toda memoria y, de este modo, toda individualidad de los sujetos”. Por lo tanto, Tarde describe al individuo como una especie de sonámbulo que “copia a un «médium» y que se convierte, a su vez, en un médium para otros sonámbulos” (Ibíd., págs. 124-5).

<sup>154</sup> Ibíd., pág. 124.

<sup>155</sup> Ibíd., pág. 125.

<sup>156</sup> Ibíd., págs. 125-6.

<sup>157</sup> Tarde había publicado, entre otros, *La criminalité comparée* (1886), *Las leyes de la imitación* (1890) con lo que puede afirmarse que en esa época su pensamiento había alcanzado plena madurez (Lukes, 1985: 303).

numerosos reconocimientos académicos e institucionales<sup>158</sup>, indudablemente “encarnaba las aspiraciones y ambiciones de la nueva ciencia social francesa”<sup>159</sup>. De hecho, puede afirmarse que en esa época –y hasta que la sociología durkheimiana termina por imponerse- “Tarde es el sociólogo más reconocido en Francia”<sup>160</sup>. Lo que antecede, sin duda, determinó decisivamente la actitud de Durkheim hacia Tarde y su obra: pues si como hemos visto, su actitud hacia la mayoría de sus competidores en la carrera por la edificación e institucionalización de los estudios sociológicos en Francia, consistió precisamente en no reconocerlos como verdaderos competidores, para lo que los descalificó por no ajustarse a criterios científicos -como hizo en general con las doctrinas biologicistas-, o simplemente guardó silencio en torno a ellos – como hizo con Worms, Le Bon o los seguidores de Le Play-, la actitud respecto a Tarde fue totalmente distinta. En efecto, el análisis del conjunto de la obra durkheimiana revela que, de hecho, “el único competidor a quien Durkheim reconoce como tal es Tarde”<sup>161</sup> y, en consecuencia, dedica muchas páginas de algunos de sus textos a combatirlo<sup>162</sup>. Según el análisis de Maximo Borlandi, si se incluyen las republicaciones de algunos textos, el debate se desarrolla hasta en doce textos de Durkheim y catorce de Tarde<sup>163</sup>. Con todo, se ha afirmado, con razón a nuestro entender, que el debate se refleja en

---

<sup>158</sup> Cabe recordar que en 1886 Alexandre Lacassagne solicitó su colaboración en los *Archives d'anthropologie criminelle* que acababa de fundar en Lyon. Además, en 1892 fue elegido presidente del III Congreso internacional de criminología celebrado en Bruselas y 1895 fue elegido asimismo primer presidente de de la *Société de Sociologie* fundada por René Worms. Además, en esa misma época Tarde fue encargado de dirigir el servicio de estadística del Ministerio de Justicia con sede en París.

<sup>159</sup> Mucchielli, 1998: 141.

<sup>160</sup> Besnard, 1995: 221.

<sup>161</sup> Besnard, 1981: 311 y 1995: 241.

<sup>162</sup> Encontramos referencias críticas a la obra de Tarde tanto en sus obras mayores *Div. Tr., Regl. Mét. y Suic.*, como en los numerosos artículos sobre historia de la sociología y teoría y metodología sociológica y otros escritos que escribió a lo largo de su carrera. Philippe Besnard ha analizado las obras mayores de Durkheim en las que se desarrolla la crítica a Tarde en: Besnard, 1981: 311-2 y 1995: 221-42. Besnard ha sugerido que la animosidad con la que se manifestó la crítica de Durkheim a la sociología de Tarde se debe, en primer lugar, a un conjunto de circunstancias de índole personal, social e intelectual o ideológica que llevan a oponerse a ambos autores. Además, se debe al estilo sarcástico de Tarde, que molestó especialmente a su rival. Otro motivo fue que, con razón o sin ella, Durkheim veía en Tarde un obstáculo en el proceso de consolidación de su propia carrera universitaria. Y, en fin, la crítica a Tarde fue un eficaz modo de atraer hacia su sociología a un grupo de jóvenes filósofos interesados por la sociología -como Bouglé o Lapie-, y que parecían estar seducidos por la interpsicología de aquel (Besnard, 1995: 241).

<sup>163</sup> Borlandi, 1994. Con todo, se ha afirmado, con razón a nuestro entender, que el debate se refleja en otras publicaciones de ambos autores no señaladas por Borlandi en las que aparecen menciones indirectas a las teorías rivales (Consolim, 2010: 41-2).

otras publicaciones de ambos autores no señaladas por Borlandi en las que aparecen menciones indirectas a las teorías rivales<sup>164</sup>. Exponemos, a continuación, nuestro análisis de un aspecto fundamental de la reacción durkheimiana contra la psicología social de Tarde, su modelo de explicación de los fenómenos sociales, para mostrar cual es, en nuestra opinión, su significación desde el punto de vista del combate que se produjo a finales del siglo XIX y principios del XX entre las diversas aproximaciones sociológicas o concepciones de la sociología que pugnan por imponerse en el contexto del nacimiento y consolidación de la sociología en Francia<sup>165</sup>. El enfoque que adoptamos deriva de nuestra convicción de que el problema del tipo de explicación a adoptar en sociología –y otro íntimamente relacionado: el relativo a las relaciones entre la sociología y la psicología–, constituye el nudo del debate público que les tuvo enfrentados sobre todo a partir de la aparición de *Regl. Mét.* y hasta la muerte de Tarde en 1904<sup>166</sup>. Tras tratar la cuestión señalada, en el epígrafe siguiente de este trabajo expondremos con detalle como se articula teóricamente el modelo de causalidad durkheimiano.

---

<sup>164</sup> La socióloga brasileña Marcia Consolim ha mostrado que Durkheim y Tarde se refieren indirectamente el uno al otro en casi todos los textos que publican durante el periodo comprendido entre 1893 y 1904. Además, ha señalado que las afirmaciones de Borlandi son problemáticas en la medida en que incluyen textos de Tarde en que no hay mención explícita a Durkheim y su obra (Consolim, 2010: 41-2).

<sup>165</sup> No vamos a reproducir los episodios de la polémica -ni en lo que respecta a la sucesión cronológica de los ataques y contraataques mutuos, ni en lo que hace a su contenido concreto-, sino que, centrándonos en la cuestión de la naturaleza de la explicación sociológica, atendemos fundamentalmente a las diferencias metodológicas que separan a ambos autores, diferencias hacia las que convergen, indudablemente, otras discrepancias filosóficas en lo que respecta al objeto de la sociología, la naturaleza del quehacer sociológico, cuestiones políticas, etc. Este debate adquiere una significación especial, no sólo por la implicación en el mismo de quién será posteriormente considerado el fundador de la sociología francesa, sino también porque el propio debate en torno a la legitimidad científica en el ámbito de la sociología pone de manifiesto la existencia de dos modelos o paradigmas contrapuestos que, en cierto sentido, han persistido hasta nuestros días.

<sup>166</sup> La literatura sobre este debate es muy abundante, tal y como corresponde a un episodio que se ha convertido en un clásico en la historia de las ciencias sociales. Además de los trabajos de Besnard que hemos citado supra, sobre el debate –y la cronología del mismo– pueden consultarse: Bouglé, 1905 y 1935: 7-10; Pinatel, 1959; Milet, 1970; Lukes, 1985: 302-13; Borlandi, 1994; Karsenti, 2002; y Consolim, 2010. Como advierte Mucchielli, “aparte de los rigurosos trabajos históricos de S. Lukes y, más recientemente, de M. Borlandi y Ph. Besnard, la literatura sobre el debate Durkheim/Tarde muy a menudo la alimentan los psicólogos que pretenden de forma más o menos explícita «rehabilitar» a Tarde, a quien consideran víctima del «sociologismo» durkheimiano” (Mucchielli, 1998: 141). Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en: Pinto, 2006.

En lo que respecta al núcleo de la polémica que entabló con Tarde en torno al tipo de explicación requerido en sociología, la postura de Durkheim y sus colaboradores consiste en afirmar que Tarde era un individualista metodológico que, con su convicción de que todo fenómeno social debía ser explicado por medio de causas individuales o condiciones particulares de los individuos, negaba la posibilidad misma de la sociología científica<sup>167</sup>. Este pasaje extraído de un artículo del durkheimiano Celestin Bouglé, escrito en 1905, un año después de la muerte de Tarde, muestra claramente que el durkheimismo concebía su propuesta como un modelo de individualismo extremo:

*“Ninguna sociología se revela, en última instancia, tan individualista como la de Tarde. Tanto cuando investiga la causa primera de la evolución de las sociedades, como cuando da cuenta de su fin último, siempre se inclina ante la originalidad personal. En su opinión, todo parte del individuo y todo retorna a él: el individuo es la primera y la última piedra del edificio. Es el alfa y el omega del sistema”*<sup>168</sup>.

Fue el propio Durkheim quien inició las hostilidades<sup>169</sup> contra el individualismo de Tarde cuando incluye determinadas referencias críticas a la teoría de la imitación en su tesis doctoral *Div. Tr.*, llegando a afirmar tajante que “realmente la imitación nada puede explicar por sí sola”<sup>170</sup>. Tarde respondió en una reseña publicada en la *Revue*

---

<sup>167</sup> De hecho, el de la falta de cientificidad de la propuesta ajena, es un argumento que usan con profusión ambos autores. En efecto, como ha mostrado Besnard, tanto Tarde como Durkheim se acusan mutuamente de haber construido un sistema de carácter metafísico y místico (Besnard, 1995: 230).

<sup>168</sup> Bouglé, 1905: 313.

<sup>169</sup> Aunque hay quien, tomando al pie de la letra las afirmaciones de Durkheim en el sentido de que su intención fue siempre evitar la polémica, le presenta adoptando una actitud siempre defensiva frente a los ataques reiterados de Tarde (Vid.: Lukes, 1985: 303-4) no cabe duda de que fue el propio Durkheim quien inició las hostilidades con los comentarios críticos que dirige a Tarde en su tesis doctoral *Div. Tr.* (vid.: Besnard, 1995: 226-7).

<sup>170</sup> Durkheim, 2002b, II: 120; trad.: 1987: 440. Nuestro autor critica a Tarde rechazando que las leyes de la imitación puedan explicar la desaparición de las diversidades locales que se expresan en forma de costumbres, creencias y prácticas religiosas o modos de organización familiar, o los procesos de uniformización social de las sociedades o estados nacionales. Rechaza, asimismo, que la imitación pueda explicar la desaparición progresiva de las diferencias que separan a las clases sociales (Ibíd., I: 172; trad.: pág. 222).

*philosophique* en la que, además de la obra citada de Durkheim, examina un libro de Gumplowicz y otro de Novicow, reprochando a Durkheim justo lo contrario: que explique un fenómeno social como la progresión de la división del trabajo –que, en sus palabras, es “hermana del genio”-, en base a factores como el aumento del volumen y la densidad de las sociedades, y no en base a condiciones particulares o factores individuales como la capacidad de innovar de los individuos<sup>171</sup>. Los primeros lances del combate entre nuestros dos autores muestran –y los desarrollos posteriores confirman<sup>172</sup>- que la discusión que entablaron durante más de una década –y que les llevó a definir las propias convicciones por contraste con las del otro<sup>173</sup>- versó, ante todo, sobre la cuestión de la causalidad en ciencias sociales<sup>174</sup>. En efecto, frente a la

---

<sup>171</sup> Tarde, 1893: 628. Por lo demás, cabe destacar que Tarde personaliza el debate al achacar las diferencias que le separan a sus respectivos caracteres o temperamentos personales. En este sentido, obsérvense estas líneas en las que, en nuestra opinión, alude a una característica personal de Durkheim que consiste en creerse que sus construcciones lógicas *a priori* son verdades que confirma la experiencia: “Durkheim, un exagerado tímido de pensamiento reflexivo, aplicado, tenaz, penetrante [...], imagina con demasiada facilidad que el mundo exterior refleja el mismo desarrollo fecundo y la misma evolución sosegada que él siente en su interior” (Ibíd., pág. 622).

<sup>172</sup> Como no pretendemos reproducir todos y cada uno de los episodios de los que se compone la polémica, a continuación resumimos brevemente como articuló Durkheim sus ataques críticos contra Tarde. Tras haber sido objeto de las críticas a que hemos hecho referencia, Durkheim vuelve a la carga con *Regl. Mét.*, donde critica explícitamente el “ingenioso sistema de Tarde”, afirmando que sus investigaciones en el campo sociológico le llevan a rechazar “la acción de esta influencia preponderante que Tarde atribuye a la imitación en la génesis de los hechos sociales . De hecho, “la imitación no sólo no expresa siempre, sino que más bien no expresa nunca lo que de esencial y característico hay en el hecho social” (Durkheim, 2002c: 21-2, n. 2; trad.: 1988: 65, n. \*). Por otra parte, no cabe duda de que esta obra difícilmente puede ser comprendida “si se hace abstracción de la referencia obsesiva a Tarde” que se adivina en muchas de sus páginas (Besnard, 1995: 221). La próxima gran obra de Durkheim, *Suic.*, responde a la necesidad de demostrar empíricamente la pertinencia de sus planteamientos en torno a la causalidad social y, al mismo tiempo, invalidar los de Tarde. Dicho en otras palabras, Durkheim pretende demostrar que el suicidio depende esencialmente de causas sociales y no del contagio inter-individual. Como ha señalado Besnard, no cabe dudar de que, en realidad, “es un libro anti-Tarde” (Ibíd., 230). En fin, incluso tras la muerte de su rival continuó Durkheim criticándole con la misma vehemencia, como lo muestran las afirmaciones contenidas en la recensión de un texto de Tarde – titulada “La interpsicología” (1906a)- que publica en la revista *l'Année sociologique*: tras rechazar la noción de la imitación que sostiene la interpsicología de Tarde por ser “arbitraria y confusa”, además de “simplista”, concluye que “es vacía y no explica nada” (en: Durkheim, 1969c:531-2).

<sup>173</sup> No sólo esto sino que, además, su debate con Tarde lleva a Durkheim a adoptar posturas extremas. En efecto, no cabe duda de que es la polémica con Tarde la que le lleva a endurecer la oposición entre los hechos individuales y los hechos sociales en *Regl. Mét.* y a mantener una postura realista extrema en *Suic.* (Besnard, 1995: 242).

<sup>174</sup> Como ya hemos advertido, la cuestión de la explicación causal está íntimamente relacionada con la cuestión de las relaciones entre psicología y sociología. En efecto, cuando critica la doctrina de Tarde, Durkheim propugna la autonomía de la sociología respecto a la psicología basándose en la existencia de una dimensión de la realidad (psíquica) exclusivamente social, es decir, que no se puede reducir a los fenómenos biológicos o psicológicos puramente individuales como la imitación.

interpsicología de Tarde que concibe los fenómenos sociales como hechos psicológicos que surgen de la influencia mutua ejercida por los miembros de una sociedad y que se manifiesta en –y se explica por- los procesos individuales de invención e imitación, la sociología durkheimiana, la cual también concibe los hechos sociales como un tipo de hechos psíquicos, explica esos mismos hechos partiendo de que los estados de conciencia del individuo vienen casi en su totalidad determinados por el medio social en el que vive y deben, por tanto, ser explicados sociológicamente<sup>175</sup>.

Entendido de esta manera el debate entre Durkheim y Tarde, las divergencias entre estos autores pueden entenderse como representativas o ilustrativas de la diferenciación que se opera en el ámbito de la ciencia social francesa naciente –y que perdura en la actualidad- con la aparición de dos orientaciones o corrientes que propugnan modelos distintos de explicación de los fenómenos sociales: mientras la primera opta por una explicación en base a causas individuales generales, la segunda se decanta por una explicación en términos de causas específicamente sociales (*sociologismo u holismo*). En otras palabras, el debate que entablaron estos autores -el conflicto entre, por una parte, el individualismo psicológico de Tarde y, por la otra, el sociologismo colectivista del Durkheim- pone de manifiesto la oposición radical de dos modelos que, en cierto sentido, han persistido hasta nuestros días en el ámbito de los estudios de la sociedad: los modelos individualista y holista o sociologista<sup>176</sup>.

De manera general, se puede afirmar que una explicación es individualista – desde un punto de vista metodológico- cuando se presenta un fenómeno social dado

---

<sup>175</sup> En relación a esta cuestión, en el capítulo V de *Regl. Mét.* relativo a la explicación de los hechos sociales Durkheim sentencia categórico que “entre la psicología y la sociología hay la misma solución de continuidad que entre la biología y las ciencias fisicoquímicas”; por lo que “todas las veces que se explique directamente un fenómeno social por un fenómeno psíquico se puede tener la seguridad de que la explicación es falsa” (Durkheim, 2002c: 62; trad.: 1988: 161).

<sup>176</sup> En el marco del análisis de las razones por las que la sociología durkheimiana se impone a la interpsicología de Tarde y de la casi nula influencia posterior de esta última en Francia y en Estados Unidos, Lubek y Apfelbaum han planteado –en términos neo-kuhnianos- la hipótesis de que, en el periodo en que se estaba gestando la nueva ciencia sociológica francesa, el “conflicto entre dos paradigmas ejemplares distintos [...] adoptó la forma de debate entre G. Tarde y E. Durkheim” (Lubek y Apfelbaum, 1981: 373).

como la consecuencia del comportamiento de los individuos del sistema social en el que se observa tal fenómeno<sup>177</sup>. En el pasaje de su *Diccionario crítico de sociología* que reproducimos a continuación, Boudon y Bourricaud se refieren a la metodología individualista como sigue:

*“Se dice que una explicación es individualista (en sentido metodológico) cuando hace explícitamente de F [un fenómeno social dado] la consecuencia del comportamiento de los individuos que son miembros del sistema social en el que se observa F. [...] De forma general, puede decirse que estamos ante una metodología individualista cuando la existencia o evolución de un fenómeno F, o cuando la relación de un fenómeno F y un fenómeno F' se analizan expresamente como una consecuencia de la lógica del comportamiento de los individuos a los que involucran este o estos fenómenos”<sup>178</sup>.*

En cambio, una explicación es sociologista u holista cuando da cuenta de los fenómenos sociales sin reparar en el comportamiento de los individuos que pertenecen al sistema social en el que se observan. En este otro pasaje de la obra que hemos citado *supra*, Boudon y Bourricaud exponen magistralmente la manera en que se explican los hechos sociales desde el sociologismo:

*“[Si F consiste en]: la movilidad social es más grande en el país A que en el país B. Para explicar F, se puede proceder de diferentes maneras. Así, se puede plantear la hipótesis de que la movilidad crece con el desarrollo económico e intentar verificar que el país A tiene un nivel mayor de desarrollo que el país B. En este caso, se habrá «explicado» F poniéndolo en relación con otro fenómeno social F'. Del mismo modo, se puede intentar explicar la variación F de la criminalidad en el tiempo o en el espacio intentando poner a*

---

<sup>177</sup> Como hemos señalado *supra*, Lukes define el individualismo “una doctrina de la explicación, según la cual debe rechazarse cualquier intento de explicar los fenómenos sociales o individuales [...] que no se exprese totalmente en términos de hechos sobre individuos” (Lukes, 1975: 137).

<sup>178</sup> Boudon y Bourricaud, 1982: 306.

*este fenómeno en relación con otros fenómenos F', F'', etc., [...]. Se buscará entonces mostrar la existencia de correlaciones entre F y F', F y F'', etc. [...]; en este caso, la «explicación» del fenómeno, más exactamente de la variable F se obtiene, así, examinando la relación entre esta variable y otras variables, F' y F''. Como estas variables «independientes» se observan asimismo a nivel agregado [...], una «explicación» de este tipo puede denominarse agregada o no individual en la medida en que no toma en cuenta el comportamiento de los individuos cuya lógica origina las correlaciones observadas estadísticamente»<sup>179</sup>.*

Pues bien, planteada la diferenciación en estos términos, debemos insistir en la idea de que el debate entre Durkheim y Tarde pone de manifiesto el conflicto de modelos generales de explicación que pugnan por imponerse en el ámbito académico e institucional de las ciencias sociales de la época<sup>180</sup>. Para Durkheim, el sociologismo, el rechazo absoluto del principio individualista, se constituye en principio fundamental y se articula teóricamente mediante la que podemos denominar la teoría del «*causalismo antifinalista*». El postulado de la independencia de la explicación sociológica, en la versión a la que se adhieren Durkheim y su grupo, tiene como corolario que «los hechos sociales se explican por otros hechos sociales»; o, en palabras de nuestro autor, que es “en la propia naturaleza de la sociedad donde hay que buscar la explicación de la vida social”<sup>181</sup>. No falta, incluso, quien considera que esta es la “gran aportación de

---

<sup>179</sup> *Ibíd.*, págs. 305-6.

<sup>180</sup> Como señalan Boudon y Bourricaud, el combate de Durkheim contra el individualismo metodológico “guarda relación con la célebre distinción weberiana entre *erklären* (explicar) y *verstehen* (comprender)”. En efecto, “un modelo de tipo  $F \rightarrow F'$  es explicativo en el sentido de Weber”; y, en cambio, “el modelo es comprensivo cuando F se deduce de un análisis del comportamiento de los individuos que actúan en las condiciones F’ ” (*Ibíd.*, pág. 308). Se ha producido una abundante literatura sobre las diferencias, relaciones, etc, de las ideas de Durkheim y Max Weber. Ver, por ejemplo: Tiryakian, 1966 y 1994; Javeau, 1989; Boudon, 1994 y Müller, 1994.

<sup>181</sup> Durkheim, 2002c: 61; trad.: 1988: 159.



Durkheim” a la ciencia social<sup>182</sup>. Exponemos a continuación la formulación teórica durkheimiana del principio metodológico sociologista.

#### **4. El «causalismo antifinalista» durkheimiano en la explicación de los hechos sociales.**

##### **4. 1. Introducción.**

Hemos mostrado que según la teoría durkheimiana de la dualidad constitucional de la naturaleza humana las representaciones y acciones sociales de los individuos, es decir los hechos sociales, no son naturales. Por el contrario, se construyen socialmente. Puesto que los contenidos de la conciencia individual están socialmente determinados casi en su totalidad, lo cual significa que llegan a la mente de los individuos mediante los procesos de socialización, no es posible explicarlos sino es haciendo uso de un método específico, es decir, un método sociológico *stricto sensu*. Una de las características de las representaciones sociales es su «independencia relativa», lo cual significa que la combinación de las conciencias individuales produce efectos que determinan un nuevo orden de la realidad en el que rige un tipo de causalidad que le es propio. Según Durkheim, de lo anterior se deduce la necesidad de adoptar –en el ámbito del estudio de la sociedad- el principio metodológico fundamental de la «independencia de la explicación» y que implica explicar los hechos sociales sociológicamente. Como afirma en *Regl. Mét.*, por ejemplo, si se explican psicológicamente se incurre en un grave error al “asignar como condiciones determinantes de los fenómenos sociales ciertos estados psíquicos relativamente definidos y especiales, pero que de hecho son producidos por los propios fenómenos sociales”<sup>183</sup>.

---

<sup>182</sup> El filósofo del Derecho andaluz Ramón Soriano, por ejemplo, considera que “la gran aportación de Durkheim fue la de ver la importancia del hecho social como centro de la investigación social y que un hecho social se explicaba a través de otro hecho social” (Soriano, 1997: 93).

<sup>183</sup> Durkheim, 2002c: 63; trad. 1988: 164. Nuestro autor critica a los sociólogos que han usado el método psicológico en la explicación de los fenómenos sociales con la siguiente argumentación: “se ha considerado como innato al hombre un cierto sentimiento de religiosidad, un cierto *minimum* de celos

Durkheim presenta las «Reglas relativas a la explicación de los hechos sociales» en el Capítulo V de *Regl. Mét.*<sup>184</sup>, y comienza criticando a Comte y Spencer<sup>185</sup> por haber explicado los fenómenos sociales atendiendo solamente a lo que podemos denominar «representaciones conscientes de la finalidad o la utilidad» de tales hechos, y no haber reparado en la necesidad de separar conceptualmente las nociones de «causa eficiente», y «función». La primera de ellas, la noción de «causa eficiente» se refiere a aquello que origina un efecto social, es decir, a los fenómenos o factores –de naturaleza colectiva, como veremos- que determinan la aparición de un hecho social; la noción de «función», en cambio, se refiere a la aportación que un hecho social hace al mantenimiento y reproducción de la vida colectiva, a la cohesión del grupo o, en palabras de Durkheim, “la función de un hecho social [...] consiste en la producción de efectos socialmente útiles”<sup>186</sup>. Pero, además, y aunque no es lo suficientemente claro al respecto, puede afirmarse que Durkheim distingue también la noción de «causa final» o «fin», la cual alude al propósito que está en el origen de los hechos sociales o, dicho de otra manera, a la representación consciente que se hacen los individuos de la finalidad de los fenómenos sociales que, evidentemente, puede o no coincidir con la función o las funciones actuales que cumplen tales fenómenos<sup>187</sup>.

---

sexuales, de piedad filial y de amor paternal, y es a partir de ellos como se ha querido explicar la religión, el matrimonio y la familia. Pero la historia nos muestra que, lejos de ser inherentes a la naturaleza humana, esas inclinaciones o bien están totalmente ausentes en ciertas circunstancias sociales, o de una sociedad a otra presentan tales variaciones que el residuo que se obtiene eliminando todas esas diferencias, y que es el único que puede ser considerado como de origen psicológico, se reduce a algo impreciso y esquemático que queda a una infinita distancia de los hechos que se trata de explicar. Así pues, esos sentimientos, lejos de ser el fundamento de la organización colectiva, son un resultado de ella (Ibíd., pág. 63; trad.: pág. 164).

<sup>184</sup> Ibíd., págs. 56-70; trad.: págs. 146-181.

<sup>185</sup> Ya nos hemos referimos a las críticas durkheimianas de las teorías que rivalizan con el causalismo antifinalista durkheimiano *supra* en este mismo capítulo.

<sup>186</sup> Ibíd., pág. 64; trad.: pág. 167.

<sup>187</sup> Esta distinción adquiere una significación muy especial en el marco del análisis funcional del Derecho, tal como muestra el hecho de que el sociólogo británico Roger Cotterrell le dedique un epígrafe de un capítulo de su conocido trabajo titulado *Introducción a la sociología del Derecho*. Según el profesor de Oxford, en muchos escritos jurídicos “se tiende a confundir los conceptos de fin [*purpose*] y función [*function*]”, lo que no es correcto. Por el contrario, mientras el primero de los términos debe reservarse para aludir a las intenciones, a las representaciones de la finalidad que declaran los legisladores, el término de función debe usarse para referirse a “la contribución actual de un fenómeno jurídico al mantenimiento de instituciones sociales preexistentes” (Cotterrell, 1984: 74).

Sentadas las bases de la distinción anterior, según propugna en *Regl. Mét.*, “cuando se pretende explicar un fenómeno social hay que buscar por separado la causa eficiente que lo produce y la función que desempeña”<sup>188</sup>, lo que implica que, desde un punto de vista durkheimiano, la explicación sociológica consiste únicamente en establecer relaciones de causalidad, conectando un fenómeno tanto a las causas - sociales- que lo han originado, como a sus funciones, es decir, a los efectos útiles que produce<sup>189</sup>. El proceso de explicación sociológica de los fenómenos sociales comprende, por tanto, dos momentos sucesivos que analizamos por separado, a continuación.

#### 4. 2. La explicación mediante el análisis causal (genético)

El proceso de explicación sociológica comprende, en primer lugar, el *análisis genético*, es decir la investigación de la causa eficiente del fenómeno estudiado, la cual debe ser estrictamente social; lo que implica, según nuestro autor, que es “en la propia naturaleza de la sociedad donde habrá que buscar la explicación de la vida social”<sup>190</sup>. Dicho de otra manera, la causa de los hechos sociales “debe ser buscada en hechos sociales precedentes y no en los estados de conciencia individual”<sup>191</sup>. Sin embargo, en relación a lo anterior, de inmediato nos surgen los siguientes interrogantes: ¿a qué tipo de hechos sociales precedentes ha de recurrir el sociólogo a la hora de explicar sociológicamente la vida social? O, de otra manera: ¿cual es la naturaleza de las que deben considerarse causas eficientes de los fenómenos sociales? La respuesta durkheimiana a estas preguntas consiste en la afirmación de la fuerza causal del hecho de la asociación; es decir, en propugnar que la causa última de existencia de los hechos

---

<sup>188</sup> Durkheim, 2002c: 58; trad.: 1988: 152.

<sup>189</sup> *Ibíd.* pág. 71; trad.: pág. 182.

<sup>190</sup> *Ibíd.*, pág. 61; trad.: pág. 159. Según nuestro autor, en realidad, todas las consideraciones sobre el origen de los hechos sociales contenidas en *Regl. Mét.* “se reducen a la idea de que las causas de los fenómenos sociales están en el interior de la sociedad” (*Ibíd.*, pág. 68; trad.: pág. 177).

<sup>191</sup> *Ibíd.*, pág. 6; trad.: pág. 167. Afirmaciones de este tipo muestran que nuestro autor desarrolló su modelo de causalidad social y, como veremos *infra* en el siguiente epígrafe, especialmente la idea de función “en calidad de alternativa y corrección a la vez del modo de análisis sociológico finalista o teleológico” (Alpert, 1945: 126).

sociales es la asociación de los individuos. Lo demuestra este pasaje enormemente significativo de *Regl. Mét.*:

*“La asociación no es, como a veces se ha pensado, un fenómeno estéril por sí mismo y que consiste sencillamente en establecer relaciones colectivas entre hechos dados y propiedades constituidas. ¿Acaso no es la fuente de todas las novedades que se han producido sucesivamente en el curso de la evolución de las cosas? [...]. En virtud de este principio, la sociedad no es una mera suma de individuos, sino que el sistema que forma su asociación representa una realidad específica que tiene caracteres propios. Sin duda, no puede producirse una realidad colectiva si no están dadas conciencias particulares, pero esta condición necesaria no es suficiente. Además es preciso que estas conciencias estén asociadas y combinadas [...]. Al agregarse, al penetrarse y al fusionarse las almas individuales dan origen a un ser psíquico, si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un tipo nuevo”<sup>192</sup>.*

Como se desprende del texto transcrito, con fundamento en el principio según el que «el todo es más que la suma de las partes», Durkheim propone que la asociación de los individuos es la fuente primera de la vida social<sup>193</sup>. En efecto, la asociación de los individuos o la combinación, la fusión de las conciencias individuales, como gusta decir a nuestro autor, es el proceso verdaderamente constitutivo de lo social; o, dicho de otra manera, la asociación es la fuente de la que emanan los hechos sociales<sup>194</sup>. En

---

<sup>192</sup> Durkheim, op. cit., pág. 61; trad.: págs. 160-1.

<sup>193</sup> Sobre la cuestión de la significación del concepto de asociación en el pensamiento durkheimiano, vid.: Alpert, 1945: 212-31; Aron, 1967: 371-2; Parsons, 1968: 439-50, Chazel, 1975: 50-1 y, especialmente, Borlandi, 1995.

<sup>194</sup> Esta tesis según la que la causa de los fenómenos sociales es la asociación de los individuos, se encuentra presente en toda la obra durkheimiana. Veamos unos ejemplos:

En su primera gran obra, *Div. Tr.*, Durkheim ya señala que la asociación es la causa de los fenómenos colectivos y, por ende, de la sociedad. En efecto, nuestro autor critica “a los que creen demostrar que todo es individual en la vida social” y por contra, afirma que, al asociarse los individuos “se producen fenómenos nuevos que tienen por causa la asociación y que, reaccionando sobre las conciencias individuales, en gran parte las forman” (Durkheim, 2002b, II: 240, n. 3; trad.: 1987a: 414, n. I). Es así que la mayoría de los estados de conciencia no se habrían producido entre seres aislados, y se habrían producido de forma muy diferente entre seres agrupados de otras maneras. Durkheim concluye

relación a esta cuestión, hay quien ha afirmado, acertadamente en nuestra opinión, que esta es, precisamente, la idea sobre la que pivotan todas las propuestas durkheimianas sobre el objeto de la sociología y que, evidentemente, condicionan su metodología<sup>195</sup>. En lo que se refiere a la cuestión conexas de cómo la asociación de los individuos produce los hechos sociales, en otro pasaje enormemente significativo, Durkheim expone su punto de vista de la siguiente manera:

*“Si, como hemos mostrado, la condición determinante de los fenómenos sociales consiste en el hecho mismo de la asociación, éstos deben variar con las formas de asociación, es decir, seguir los modos como están agrupadas las partes constituyentes de la sociedad”*<sup>196</sup>.

Así pues, a tenor de lo que se expone en el párrafo anterior, los hechos sociales vienen determinados por lo que nuestro autor denomina *formas de asociación*, que en su obra se definen en base a dos variables como son, en primer lugar, la naturaleza y el

---

afirmando que estos estados de conciencia colectivos “derivan [...] no de la naturaleza psicológica del hombre en general, sino de la manera como los hombres, una vez asociados mutuamente, mutuamente se afectan, según sean más o menos numerosos y se hallen más o menos unidos”; y, siendo productos de la vida en grupo, la naturaleza del grupo es la única que puede explicarlos” (Ibíd., pág. 240; trad.: pág. 413).

Encontramos la misma tesis resumida en *Suic.*, donde nuestro autor afirma lo que sigue: “las propiedades elementales de donde resulta el hecho social están contenidas en los espíritus particulares. Pero el hecho social no sale de estos sino cuando aquéllas han sido transformadas por la asociación, puesto que solamente en este momento es cuando aparece. La asociación es también un factor activo que produce efectos especiales (Durkheim, 2002h, III: 21; trad.: 1992: 340).

Además de las señaladas, como hemos visto en el apartado relativo a la génesis de las representaciones colectivas del capítulo V de este trabajo, otras afirmaciones de la misma tesis pueden encontrarse en el ensayo sobre “Repr. Indiv.y Colec.” (ver, por ejemplo: Durkheim, 2002j: 17-18; trad.: 2000a: 50).

En un artículo titulado “La sociología y su ámbito científico” (1900b) nuestro autor se reafirma en su tesis cuando escribe, por ejemplo, que “no hay nada extraordinario en que una asociación de conciencias particulares devenga el campo de acción de fenómenos *sui generis* que las conciencias asociadas no habrían podido producir por la mera fuerza de su naturaleza” (Durkheim, 1975, I: 24-5).

En fin, en *Form. Vid. Rel.* Durkheim presenta la religión, hecho social por excelencia, como producto de la asociación de individuos, es decir de sus interacciones intensas y prolongadas o, en sus palabras, como producto de “la reunión de cierto número de hombres asociados en una misma vida”, lo cual “tiene por objeto desencadenar nuevas energías que los transforman a todos” (Durkheim, 2002l, 2: 121; trad.: 1993: 363).

<sup>195</sup> Según Massimo Borlandi, la importancia de la idea señalada es tal, que la califica como “el hilo conductor de *Las Reglas*” (Borlandi, 1995: 139).

<sup>196</sup> Durkheim, 2002c: 65; trad.: 1988: 169.

número de los individuos asociados y, en segundo, el grado de concentración de los mismos<sup>197</sup>. Dicho de otra forma, si los hechos sociales son productos de la asociación de individuos, el tipo de producto final varía en función de las formas de asociación, es decir, del número de individuos asociados y de su grado de concentración<sup>198</sup>. En consecuencia, teóricamente existen tantas formas de asociación como combinaciones sean posibles<sup>199</sup>. La afirmación de la eficacia causal real de las formas de asociación

---

<sup>197</sup> Nuestro autor aplica el mismo principio a tenor del que una combinación de elementos dan origen a una realidad *sui generis*, que no puede explicarse en base a la naturaleza de los elementos aislados, tanto en el ámbito de los fenómenos sociales como en el de los fenómenos biológicos y los psíquicos. En este sentido, propone que la combinación de elementos orgánicos produce elementos biológicos; la combinación de elementos biológicos produce elementos psíquicos y, en fin, la combinación de elementos psíquicos produce los fenómenos sociales. Durkheim argumenta que, “como quiera que la ley de la causalidad ha sido verificada en los demás reinos de la naturaleza y ha ido extendido progresivamente su dominio desde el mundo físico-químico al mundo biológico y de éste último al mundo psicológico, se tiene derecho a admitir que también es verdadera en lo que respecta al mundo social; y hoy en día podemos añadir que las investigaciones emprendidas sobre la base de ese postulado, tienden a confirmarlo, aunque no por ello queda resuelta la cuestión de saber si la naturaleza del vínculo social excluye toda contingencia” (Ibíd., pág 78; trad. pág. 199). Sobre esta cuestión, ver también: Ibíd., págs. 61-2; trad.: págs. 159-61.

<sup>198</sup> En *Div. Tr.* Durkheim denomina a estas variables «volumen» y «densidad material y dinámica» respectivamente y, como se observa en el párrafo que reproducimos a continuación, explica el progreso del fenómeno social de la división del trabajo social por el incremento de la densidad dinámica. Nuestro autor escribe: “la división del trabajo progresa [...] tanto más cuantos más individuos haya en contacto suficiente para poder actuar y reaccionar los unos sobre los otros. Si convenimos en llamar densidad dinámica o moral a ese acercamiento y al comercio activo que de él resulta, podremos decir que los progresos de la división del trabajo están en razón directa a la densidad moral o dinámica de la sociedad” (Durkheim, 2002b, II: 32; trad.: 1987: 300).

Excepto alguna cuestión de detalle que podemos obviar en este momento, *Regl. Mét.* no contiene novedad alguna en lo que se refiere a esta cuestión. En efecto, según nuestro autor, “todo incremento en el volumen y la densidad dinámica de las sociedades, al hacer que la vida social sea más intensa y al ampliar el horizonte que cada individuo abarca con el pensamiento y llena con su acción, modifica profundamente las condiciones fundamentales de la existencia colectiva” (Durkheim, 2002c: 66; trad.: 1988: 172).

En fin, como en *Suic.* nuestro autor propone que la integración de las sociedades, tanto de las domésticas y políticas, como de las religiosas, depende del volumen y de la densidad de las mismas (por ejemplo, sobre cómo aumenta el grado de integración de las familias conforme crece la densidad de la misma, vid.: 2002h, 2: 57-64; trad.: 1992: 199-223).

<sup>199</sup> En el capítulo IV de *Regl. Mét.* relativo a la clasificación de los tipos sociales, Durkheim vuelve a referirse a la cuestión de las formas de asociación - sin siquiera nombrarla - de la siguiente manera: “Sabemos que las sociedades se componen de partes añadidas una a otras. Como la naturaleza del resultante depende necesariamente de la naturaleza y del número de los elementos que la componen y del modo en que están combinados éstos, evidentemente son estos caracteres los que debemos tomar por base y más adelante veremos que es de ellos de los que dependen los hechos generales de la vida social. Por otra parte, como los mencionados caracteres son de orden morfológico, se podría denominar morfología social a la parte de la sociología que tiene por cometido constituir y clasificar los tipos sociales” (Durkheim, 2002c: 52; trad.: 1988: 137). Durkheim repara, así, en que, debido a que los grupos en los que se integran los individuos en la mayoría de ocasiones son, a su vez, elementos de una sociedad más amplia, es decir, son grupos parciales o secundarios de las sociedades políticas, es siempre necesario

implica que se otorga fuerza causal a un tipo de hechos sociales que ya habían sido tratados en el capítulo I de la misma monografía durkheimiana: los hechos morfológicos o anatómicos que, además, “conciernen al substrato social”<sup>200</sup>.

Por lo tanto, los hechos sociales morfológicos que se presentan como factor explicativo principal en la sociología durkheimiana, ya se encuentran incluidos en la clasificación durkheimiana de los hechos sociales del capítulo I de *Regl. Mét.*<sup>201</sup>; por lo que es, si son al mismo tiempo un tipo de hechos sociales (precisamente, el de mayor grado de consolidación) y, al mismo tiempo, el substrato de los hechos sociales, debemos enfrentar la paradoja que consiste en que, a tenor de lo expuesto, los hechos sociales morfológicos son el substrato o la causa de sí mismos<sup>202</sup>. La solución durkheimiana de esa paradoja pasa por considerar los hechos morfológicos como hechos que constituyen formas y, aunque les atribuye la misma naturaleza que a instituciones, representaciones y corrientes sociales, les reserva un lugar aparte, especial entre todos los tipos de hechos sociales. En coherencia con lo que antecede,

---

tomar en consideración tanto el número de individuos de cada grupo, como el número de grupos y medir los grados de concentración de los individuos en el interior de los grupos y la concentración de los grupos.

<sup>200</sup> Cabe señalar que en el capítulo citado Durkheim se refiere a los siguientes hechos morfológicos: “el número y la naturaleza de las partes elementales de que está compuesta la sociedad, la manera en que están distribuidas, el grado de coalescencia que han alcanzado, la distribución de la población sobre la superficie del territorio, el número y la naturaleza de las vías de comunicación o la forma de las viviendas” (Ibíd., pág. 22; trad.: pág. 66).

<sup>201</sup> Como hemos señalado en el capítulo precedente, el modelo de clasificación de los fenómenos sociales que nuestro autor ofrece de forma implícita contiene distintos niveles que se ordenan en función del grado mayor o menor de consolidación o formalización de los fenómenos o factores en cuestión. A tenor de lo que hemos señalado, y de mayor a menor, son los siguientes: a) en primer lugar, el nivel anatómico donde se sitúan los factores morfológicos (el volumen, densidad y distribución de la población; la organización territorial; los objetos materiales incorporados a la sociedad, como las vías de comunicación, los productos tecnológicos, etc.); b) en el nivel inferior, que podemos denominar fisiológico-institucional, se contienen los elementos que integran la estructura normativa de la sociedad, tanto los formales como los informales; y, en fin, c) en el último nivel, que podemos denominar fisiológico-simbólico, se contienen los valores e ideales sociales, es decir, las representaciones y las corrientes sociales que, según nuestro autor, integran el «alma colectiva».

<sup>202</sup> No es este el único problema teórico que debemos enfrentar. Por el contrario, Durkheim propone en el capítulo III de *Regl. Mét.* una segunda clasificación dicotómica de los hechos sociales que, puesta en relación con la clasificación tripartita que hemos expuesto *supra*, nos lleva a interrogarnos sobre la compatibilidad recíproca de ambas clasificaciones. Esta segunda clasificación, que será objeto de análisis detallado *infra* en este mismo capítulo –vid.: epígrafe 4. 3.– es la que distingue los hechos sociales «normales» y los «patológicos». Baste observar en este momento que, en base a la distinción referida, según nuestro autor una institución social o una corriente social pueden ser fenómenos patológicos, pero no aborda la cuestión de si pueden existir o no hechos morfológicos de carácter patológico.

Durkheim propone que “los hechos de morfología social” deben tener un papel preponderante en las explicaciones sociológicas<sup>203</sup>. Es en relación con lo que antecede que nuestro autor formula la regla metodológica a tenor de la que “el origen primero de todo proceso social de alguna importancia debe de ser buscado en la constitución del medio social interno”<sup>204</sup>. La introducción de la noción de «*medio social interno*» ha sido justamente tachada de ser una “última torsión léxica” de nuestro autor, ya que no conlleva ningún progreso o avance en el análisis de la causalidad en el ámbito de los fenómenos sociales más allá de lo establecido en relación a los hechos de carácter morfológico<sup>205</sup>. Es más, como se desprende de la lectura del fragmento de *Regl. Mét.* que reproducimos a continuación, incluso parece que el propio Durkheim lo reconoce. Dice así:

*“Como la constitución del medio social [interno] resulta del modo en que se combinan los agregados sociales –siendo incluso esas dos expresiones, en el fondo, equivalentes–, tenemos ahora la prueba de que no hay caracteres más esenciales que aquellos que hemos fijado como base de la clasificación sociológica”<sup>206</sup>.*

La preponderancia o prioridad de los hechos de carácter estructural o morfológico -de los factores constitutivos del medio social interno- en la explicación sociológica significa que, según nuestro autor, el origen de resto de hechos sociales incluidos en la clasificación tripartita del capítulo I de *Regl. Mét.*, es decir, las

---

<sup>203</sup> Durkheim, 2002c: 65; trad.: 1988: 169.

<sup>204</sup> *Ibíd.*, pág. 65; trad.: pág. 170. El medio social interno viene constituido por “el conjunto determinado que forman por su unión los elementos de todo género que entran en la composición de una sociedad” (*Ibíd.*, pág. 65; trad.: pág. 169); y las propiedades de ese medio que son susceptibles de ejercer una acción sobre el curso de los fenómenos sociales son dos: “el número de las unidades sociales o [...] el volumen de la sociedad y el grado de concentración de la masa, que es lo que hemos llamado «densidad dinámica»” (*Ibíd.*, pág. 65; trad., pág. 170). El medio social externo, por su parte, es definido por Durkheim como “el que está constituido por las sociedades que rodean a una sociedad dada” (*Ibíd.*, pág. 67; trad., pág. 174).

<sup>205</sup> Borlandi, 1995: 163. Este sociólogo italiano concluye que el análisis durkheimiano incluye distintas expresiones que son intercambiables para referirse a la asociación de los individuos y a sus formas, como son “los segmentos y la coalescencia, el número y la concentración, el volumen y la densidad, los hechos de tipo morfológico” (*Ibíd.*).

<sup>206</sup> Durkheim, *op. cit.*, pág. 68; trad.: pág. 177.



instituciones y las representaciones y corrientes sociales radica en la combinación de aquellos factores morfológicos; pero significa, además, que no sucede así a la inversa.

En resumen, a tenor de lo que acabamos de exponer, en su obra temprana – sobre todo en *Div. Tr.* y en *Regl. Mét.*-, Durkheim propone que, entre los hechos sociales que incluye su propia clasificación, un determinado tipo, los hechos sociales morfológicos, tienen prioridad a la hora de elaborar explicaciones sociológicas, pues son este tipo de fenómenos los que están dotados de eficacia causal real<sup>207</sup>.

Sin embargo, en la obra durkheimiana posterior a *Regl. Mét.*, nuestro autor adopta una posición nueva que implica la aceptación de la eficacia causal de las ideas y creencias colectivas y, por consiguiente, la aceptación de su significación en las explicaciones sociológicas. Esta nueva posición durkheimiana, que conlleva una reelaboración de su visión del papel del medio («*milieu*») en la determinación de lo social y, por tanto, de su modelo de causalidad social, ha sido objeto de las más diversas interpretaciones por parte de los comentaristas de su obra y que tienen que ver con el problema general de la «continuidad y ruptura del pensamiento durkheimiano». Tras la interpretación que presentó Talcott Parsons en la década de 1930, es habitual –sobre todo aunque no exclusivamente en los países anglosajones– distinguir tres, cuatro o cinco fases intelectuales diferentes en el pensamiento durkheimiano, señalando periodos de crisis o de ruptura que abren el camino a nuevas fases de desarrollo de su pensamiento<sup>208</sup>. Sin embargo, a partir de la década de

---

<sup>207</sup> Como señala Steven Lukes, en este periodo en que subraya la prioridad de los factores morfológicos en la explicación sociológica, “aunque [...] nunca excluyó a las ideas y a las creencias de aquella clasificación [de hechos sociales contenida en *Regl. Mét.*], aún así en sentido amplio se inclinó a considerarlas como derivadas y sin mayor significación explicativa independiente” (Lukes, 1985: 230).

<sup>208</sup> En 1937 Parsons afirmaba que, aunque sus ideas seminales aparecen ya en sus primeras obras, en Durkheim “hay un cambio fundamental de uno a otro grupo de ideas precisamente formuladas”. Es así que “cabe, *grosso modo*, dividir cuatro etapas principales”: 1) el periodo formativo (1858-1893) en el que prepara su primera síntesis; 2) el periodo de síntesis (1894-1897) en el que construye un sistema general de teoría relativamente bien integrado; 3) el periodo de transición (1898-1907) en el que la temprana síntesis va derrumbándose; y 4) periodo final (1908-1917) de creación de desarrollo de una nueva síntesis (en: Parsons, 1968: 386-7). Según Parsons, lo que se observa en el itinerario intelectual de Durkheim es un tránsito desde su positivismo inicial, hacia el idealismo. Casi cuarenta años después, en la misma línea, el sociólogo Jesús M. de Miguel, que afirma estar de acuerdo “en que el análisis parsonsiano de la obra de

1970 comienzan a aparecer lecturas más complejas de la obra de Durkheim que, valiéndose de las publicaciones póstumas de algunos escritos durkheimianos como el de el curso sobre la “Historia del socialismo”<sup>209</sup> impartido en el curso 1895/1896, el curso sobre “Física General del Derecho y las costumbres”<sup>210</sup> impartido entre 1896-1900, o el texto del curso impartido entre 1904-1914 sobre la “Historia de la educación en Francia”<sup>211</sup>-, y contextualizando el pensamiento durkheimiano, presentan interpretaciones mucho más complejas, las cuales se alejan de los estándares parsonsianos<sup>212</sup>. Sin entrar en este momento a analizar minuciosamente la validez de las interpretaciones sobre la significación de esta modificación de la orientación inicial

---

Durkheim en 150 páginas es sin duda una pieza capital en la interpretación del desarrollo intelectual de Durkheim” (De Miguel, 1974: 47, n. 5), ofrece una clasificación en cinco periodos basadas “en su carrera académica y profesional”, que no aporta gran cosa respecto a la de Parsons (Ibíd., pág. 47). En fin, más recientemente, Jeffrey C. Alexander ha ofrecido una interpretación más compleja -aunque reteniendo en lo esencial el punto de vista parsonsiano- según la que puede hablarse de verdadera ruptura o discontinuidad en el desarrollo intelectual de Durkheim. Sin embargo, a diferencia de Parsons, entiende que Durkheim no hizo el tránsito desde el positivismo al idealismo, sino que a una fase normativista temprana, siguió una fase materialista intermedia que desembocó en una última fase todavía más marcadamente normativista (Alexander, 2005: 136-59).

<sup>209</sup> En: Durkheim, 2002a; trad.: 1982.

<sup>210</sup> En: Durkheim, 2002e; trad.: 1966.

<sup>211</sup> En: Durkheim, 2002d.

<sup>212</sup> Por citar las más importantes, Steven Lukes considera que esta nueva posición respecto a la eficacia causal de las ideas y creencias no implica ningún tipo de ruptura del pensamiento durkheimiano anterior, sino un simple “desarrollo” o “un importante cambio de énfasis”, ya que en lo sustancial no modifica su teoría de las interrelaciones “entre la estructura social y la conciencia” (Lukes, 1985: 236). En la misma línea, Anthony Giddens pone de manifiesto que, a pesar de los cambios de énfasis y reevaluaciones críticas que elabora a lo largo de su itinerario intelectual, podemos, sin duda, afirmar la unidad del pensamiento durkheimiano debido a que, desde el principio al final de su obra, Durkheim afirma que la sociedad es origen de ideales humanos que, adquiriendo una independencia relativa, actúan sobre ella misma (Giddens, 1973: 105-7). En el mismo sentido, Jean-Claude Filloux considera que no se observa ruptura epistemológica en las modificaciones que Durkheim introduce en su marco de referencia, debido a que consisten en “alteraciones de un desarrollo que no modifican su dirección” (Filloux, 1977: 91-2). Bernard Lacroix es el investigador que, en nuestra opinión, más se ha interesado por el problema de la posible ruptura del pensamiento durkheimiano y le dedica un número considerable de páginas. Lacroix ofrece una interpretación basada en el análisis regresivo proponiendo que es en gran medida por la muerte de su padre que la problemática religiosa irrumpe en la obra de Durkheim produciendo un verdadero corte o ruptura en su pensamiento, que implica, entre otras, una evolución del esquema durkheimiano de la causalidad. Este desarrollo metodológico consiste “en tres inflexiones mayores”: a) en primer lugar, “a una causalidad mecánica tomada de la física, sucede una causalidad de lo probable, histórica y «tendencial»”; b) en segundo lugar, “la causalidad unívoca y monista primitiva se borra en beneficio de la actualización del sistema complejo de las causas polívocas y recíprocas generadas por el todo social”; y c) en fin, “la concepción materialista inicial cede progresivamente el lugar a un análisis «culturalista»” (Lacroix, 1984: 141-2).

del pensamiento sociológico de Durkheim<sup>213</sup>, vamos a centrarnos en el modo en que se articula teóricamente la nueva orientación durkheimiana.

Para avanzar en la nueva dirección, como punto de partida, Durkheim insiste en la naturaleza psicológica de los hechos sociales, es decir en que la vida social está compuesta básicamente por representaciones colectivas y, consiguientemente, es necesario incidir en el análisis de las mismas<sup>214</sup>. Además, como mostraremos a continuación, cada vez más, subraya la autonomía de la actividad representativa colectiva respecto a su substrato; y, es así que conforme los fenómenos representativos, las ideas y creencias, adquieren rango de factor causal en su teoría sociológica, los morfológicos pasan a ser algo así como una precondition necesaria. A tenor de lo que nos desvela nuestro análisis del modelo explicativo durkheimiano, la obra de

---

<sup>213</sup> No obstante, nos gustaría señalar que, vistas las opiniones de los reputados sociólogos que han tratado la cuestión, coincidimos con Giddens y Filloux en que las inflexiones, desviaciones o cambios de énfasis que podemos observar no comprometen la unidad de sus fundamentos teóricos. Coincidimos plenamente con Hans Joas que, más recientemente, ha mostrado que a pesar de las modificaciones que introduce, si se le considera “como un pensador del [...] *fin de siècle* que estaba interesado principalmente en las condiciones de la emergencia de una nueva moralidad”, entonces no se observa ningún tipo de ruptura en el desarrollo intelectual de Durkheim (Joas, 1993: 230). Ramos Torre también ha defendido la unidad del pensamiento durkheimiano en términos semejantes, señalando que “los múltiples escritos de Durkheim [...] son eslabones de una obra unitaria que persigue un objetivo constante”: presentar a la “sociedad como una realidad moral susceptible de una reconstrucción en la que ha de tener un protagonismo acusado la ciencia de la sociedad” (Ramos Torre, 1999: IX). Por otra parte, esa tendencia a la compartimentalización por periodos a la que hemos hecho referencia revela a menudo un análisis de los escritos de nuestro autor que no presta atención ni al contexto académico-científico (especialmente a la competencia entre Durkheim y sus principales rivales), ni a la naturaleza de la empresa sociológica que emprendió (en lo que respecta al objeto, método, colaboraciones, etc.). Como propone Mucchielli, si tenemos en cuenta los aspectos mencionados y atendemos a la historia real de Durkheim en su medio social, parece legítimo distinguir dos momentos en su itinerario intelectual: un primero en el que escribe tres de sus monografías y construye su sistema trabajando solo (1888-1897), y un segundo periodo -en el que publica su última y tardía monografía- y al que caracteriza la dinámica colectiva de trabajo en torno a *l'Année sociologique* (Mucchielli, 1998: 156-7).

<sup>214</sup> Durkheim insiste incesantemente en esta idea que aparece en numerosos escritos publicados con posterioridad a *Regl. Mét.*. Por poner unos ejemplos, en *Suic.* (1897a) Durkheim ya afirma tajante que “la vida social [...] está hecha esencialmente de representaciones” (Durkheim, 2002h, III: 22; trad.: 1992: 341). Al comienzo mismo de su ensayo sobre “Repr. Indiv. y Colec.” (1898d) nuestro autor señala que “la vida colectiva, como la vida mental del individuo, está hecha de representaciones” (Durkheim, 2002j: 3; trad.: 2000: 28). En el “Prefacio” de la segunda edición de *Regl. Mét.* (1901c), respondiendo a sus críticos, señala que él ha afirmado expresamente y ha repetido de todas las maneras posibles “que la vida social está hecha por entero de representaciones” (Durkheim, 2002c: 9; trad., 1988: 35). En fin, *Form. Vid. Rel.* (1812) parte de las afirmaciones anteriores sobre la naturaleza representativa de la vida social para analizar objetivamente todas las implicaciones que de lo anterior se derivan en lo que respecta a la representaciones religiosas (vid.: Durkheim, 2002l; trad.: 1993).

Durkheim posterior a *Regl. Mét.* consiste precisamente en el “desarrollo de las implicaciones de esta nueva orientación”<sup>215</sup>.

El cambio de postura respecto a la naturaleza de los hechos morfológicos y su uso en el ámbito de la explicación sociológica, además de en las publicaciones póstumas a que hemos hecho referencia *supra* en este mismo apartado, se evidencia con toda claridad en otros escritos de Durkheim posteriores a 1895<sup>216</sup>, como la recensión de la obra *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire* de Antonio Labriola (1897e) o la “Nota sobre la morfología social” (1899c), donde trata este tipo de hechos no ya como causas, sino más bien como precondiciones necesarias de la actividad colectiva<sup>217</sup>. También se manifiesta nítidamente en *Suic.*, donde el núcleo de la explicación sociológica radica precisamente en la asunción de la eficacia causal de las denominadas corrientes sociales. Este tipo de hechos sociales, como todos los hechos sociales, no tienen su origen en ninguna conciencia particular, sino en la combinación de formas<sup>218</sup>. Pero, siendo así lo anterior, la tesis principal de *Suic.* –que, evidentemente

---

<sup>215</sup> Este es, precisamente, el punto de vista del sociólogo norteamericano Steven Lukes que, evidentemente compartimos (1985: 235).

<sup>216</sup> En una carta que años más tarde escribe al director de la *Revue néo-scholastique* (1907b) el propio Durkheim señala que en esta fecha imparte un curso sobre sociología de la religión en Burdeos que supone un verdadero hito en el desarrollo de su pensamiento. Tanto es así que declara que tuvo que reorientar todas sus investigaciones anteriores “para armonizarlas con la nueva perspectiva”. En fin, la “revelación” de 1895 “se debió por completo a los estudios sobre historia de la religión” que había emprendido y, sobre todo, “a la lectura de los trabajos de Robertson Smith y su escuela” (en: 1975, I: 404). Sobre esta revelación, ver especialmente: Fournier, 2007: 241-82.

<sup>217</sup> En lo que se refiere a la recensión de la obra de Labriola, el marco de una crítica de la concepción materialista de la historia, Durkheim afirma lo que sigue: “La psicofisiología, tras haber propuesto al substrato orgánico como base de la vida social, ha cometido a menudo el error de negar a esta última toda realidad; de aquí ha provenido la teoría que reduce la conciencia a no ser más que un epifenómeno. Pierde de vista que, aunque las representaciones dependen originalmente de estados orgánicos, una vez que se han constituido, por esto mismo devienen realidades «sui generis», autónomas, capaces, a su vez, de ser causas y de producir fenómenos nuevos. La sociología debe, cuidadosamente, guardarse de cometer el mismo error. Aunque las diversas formas de la actividad colectiva tienen, también ellas, su substrato, y aunque en última instancia derivan de éste, una vez que existen, devienen, a su vez, en fuentes originales de acción, gozan de una eficacia que les caracteriza, ellas influyen sobre las mismas causas de las que dependen” (En: Durkheim, 1970: 253-4). También se refleja en la afirmación durkheimiana contenida en la “Nota sobre la morfología social según la que “la constitución del sustrato afecta, directa o indirectamente a todos los fenómenos sociales, del mismo modo que todos los fenómenos psíquicos tienen relación, mediata o inmediata, con el estado del cerebro” (En: Durkheim, 1969c: 181).

<sup>218</sup> En *Regl. Mét.* Durkheim defiende que este tipo de hechos sociales presentan el menor grado de consolidación entre los que incluye en su clasificación pero que, a pesar de ello, “tienen la misma

implica la eficacia causal real de las corrientes sociales-, es que el porcentaje social de suicidios en una sociedad dada corresponde a una inclinación colectiva de la sociedad. Por esta razón es necesario admitir la existencia de una fuerza o grupo de fuerzas colectivas, cuya intensidad expresa el porcentaje social de los suicidios: las denominadas «corrientes suicidógenas»<sup>219</sup>.

Durkheim ofrece la justificación teórica de esta nueva orientación, en “Repr. Indiv.y Colect.” (1898d)<sup>220</sup>. En este ensayo, tras apuntar en un primer momento a

---

objetividad y ascendiente sobre el individuo”. Además, distingue aquellas que son duraderas, en sus palabras, “los movimientos de opinión en cuestiones religiosas, políticas, literarias, artísticas, etc., que se producen sin cesar a nuestro alrededor, sea en todo el ámbito de la sociedad, sea en círculos más restringidos”, de lo que denomina “explosiones pasajeras” que identifica con “los grandes movimientos de entusiasmo, de indignación o de piedad que se producen en una asamblea” (Durkheim, 2002c: 19-20; trad.: 1988: 59-60). En lo que se refiere a su relación con el substrato social, nuestro autor confirma las ideas que había manifestado en *Regl. Mét.*: “en realidad, el sistema mental de un pueblo, es un conjunto de fuerzas definidas [...]. [que] se relaciona, en efecto, con la manera como están agrupados y organizados los elementos sociales. Supuesto un pueblo, formado de cierto número de individuos, dispuestos de determinada manera, resulta de ello un conjunto determinado de ideas y de prácticas colectivas que permanecen constantes, en tanto que las condiciones de que ellas dependen son idénticas entre sí. En efecto, según que las partes de que se compone sean más o menos numerosas y ordenadas, según tal o cual plan, la naturaleza del ser colectivo varía necesariamente y, por consiguiente, sus maneras de pensar y obrar; pero no se pueden cambiar estas últimas más que cambiándolo a él mismo, y no es posible variarle sin modificar su constitución anatómica” (Durkheim, 2002h, 3: 77; trad.: 1992: 435).<sup>219</sup> Refiriéndose a la que denomina «corriente egoísta», nuestro autor afirma lo que sigue: “Hay un humor colectivo, como hay un humor individual, que inclina a los pueblos a la tristeza o a la alegría, que les hace ver las cosas risueñas o tétricas. La sociedad es la única que puede tener un juicio de conjunto en cuanto al valor de la vida humana; el individuo no es competente para ese juicio [...]. La sociedad, por el contrario, puede, sin sofisma, generalizar el sentimiento que tiene de sí misma, de su estado de salud y de enfermedad. Los individuos participan demasiado estrechamente en su vida para que esté enferma sin que ellos sean atacados por su dolencia. Su sufrimiento se hace el sufrimiento de ellos. Por se él todo, el mal de que se resiente se transmite a las partes de que está formada [...]. Así se forman corrientes de depresión y de desencanto que no emanan de ningún individuo en particular, pero que expresan el estado de desintegración en que se encuentra la sociedad (Durkheim, 2002h, 2: 72; trad.: 1992: 220)

Sobre la naturaleza de la explicación sociológica contenida en *Suic.*, vid.: Lukes, 1985: 213-22. Sobre la teoría de las corrientes suicidógenas durkheimiana y su relación con la teoría del inconsciente social a que hacíamos referencia en el capítulo V de este trabajo, ver especialmente: Mucchielli, 1998: 192-8. Este reputado sociólogo francés muestra que *Suic.* contiene una teoría de las representaciones y las corrientes colectivas que, a su vez, se basan en la idea del inconsciente. Además, señala acertadamente que “este aspecto central de su demostración, núcleo de su concepción de la causalidad, de la explicación en sociología, es muy a menudo obviado en los manuales”. En relación a esta última cuestión, Mucchielli afirma que, “debido a que consideran este aspecto de la teoría de Durkheim anticuado e incomprensible, los sociólogos contemporáneos razonan como si fuera posible separar el grano de la cizaña, valorizar los razonamientos estadísticos de Durkheim y disimular el armazón intelectual y, en particular, el modelo de causalidad global en cuyo seno se construyen esos mismos razonamientos” (Ibíd., pág. 196).

<sup>220</sup> En: Durkheim, 2002j; trad.: 2000: 27-58. Vid.: epígrafe 2.4. del capítulo V de este trabajo sobre la teoría durkheimiana de las representaciones colectivas.

factores de carácter morfológico -o, dicho de otro modo, a la asociación y sus formas- como substrato y, por consiguiente, factor causal primario- de la vida social, afirma que las representaciones colectivas surgen, precisamente de tal substrato<sup>221</sup>. No obstante, lo que antecede no significa que nuestro autor niegue fuerza causal a las ideas y creencias colectivas pues, al proclamar el principio de la independencia relativa de las representaciones colectivas, conviene en que “las representaciones que surgen de la interacción de las mentes individuales del sustrato primero, se convierten “en realidades parcialmente autónomas” que, al combinarse, producen nuevas representaciones más genuinamente sociales<sup>222</sup>. La nueva concepción de la autonomía parcial de las «diversas formas de la actividad colectiva» -o, de otra manera, de la actividad representativa con respecto al substrato que conforman las formas de asociación-, y de la consiguiente eficacia causal de las mismas (en tanto en cuanto devienen “*fuentes originales de acción*”), es ilustrada por nuestro autor con el ejemplo de la religión, de las representaciones religiosas<sup>223</sup>. En fin, algunos escritos de carácter

---

<sup>221</sup> El párrafo de la obra citada que reproducimos a continuación es harto significativo a este respecto: “la sociedad tiene por sustrato el conjunto de los individuos asociados. El sistema que éstos forman uniéndose, y que varía según su disposición sobre la superficie del territorio, la naturaleza y el número de las vías de comunicación, constituye la base sobre la que se levanta la vida social. Las representaciones que son su trama se desprenden de las relaciones que se establecen entre los individuos así combinados o entre los grupos secundarios que se intercalan entre el individuo y la sociedad total. Y si no vemos nada de extraordinario en que las representaciones individuales, producidas por las acciones y las reacciones intercambiadas entre los elementos nerviosos, no sean inherentes a estos elementos, ¿qué hay de sorprendente en que estas representaciones colectivas, producidas por las acciones y las reacciones intercambiadas entre las conciencias elementales de que está hecha la sociedad, no deriven directamente de estas últimas y, por consiguiente, las sobrepasen? La relación que vincula, dentro de esta concepción, el sustrato social a la vida social es del todo análoga a la que debemos admitir entre el sustrato fisiológico y la vida psíquica de los individuos, si no queremos negar toda psicología propiamente dicha” (Durkheim, op. cit., pág. 17; trad.: págs. 48-9).

<sup>222</sup> *Ibíd.*, pág. 20; trad., pág. 55. Nuestro autor manifiesta su nueva posición teórica sobre el particular en un párrafo enormemente significativo que reproducimos a continuación: “[Las representaciones colectivas] tienen el poder de atraerse, de repelerse, de formar entre ellas síntesis de toda especie, que son determinadas por sus afinidades naturales y no por el estado del medio en cuyo seno evolucionan. Las representaciones nuevas que son el producto de estas síntesis, son de la misma naturaleza: tienen por causas próximas otras representaciones colectivas, no tal o cual carácter de la estructura social. En la evolución religiosa es donde se encuentran quizás los más sorprendentes ejemplos de este fenómeno” (*Ibíd.*).

<sup>223</sup> Como hemos señalado en el capítulo II de este trabajo (vid.: parte sobre la influencia de Fustel de Coulanges en el epígrafe 2. 2. 1.), es a partir de la “revelación” de 1895, que Durkheim asigna a las creencias y sentimientos, especialmente los religiosos un grado mucho mayor de autonomía y fuerza explicativa causal en su proyecto sociológico.

metodológico<sup>224</sup> pero, sobre todo, *Algunas formas primitivas de clasificación* (1903a) y *Form. Vid. Rel.* (1912), la última gran obra de Durkheim, son claro reflejo de la preocupación durkheimiana por explorar las implicaciones de su nueva orientación.

Para concluir este apartado, nos resta solamente poner de relieve que la necesidad de adoptar –en el ámbito del estudio de la sociedad- el principio metodológico fundamental de la «independencia de la explicación» y que implica explicar los hechos sociales sociológicamente –ya sea recurriendo a elementos estructurales, o bien representacionales-simbólicos-, implica la eliminación del finalismo y del método psicológico y, por tanto, de los deseos e intenciones de los individuos del abanico de factores con eficacia causal. Lo mismo puede decirse en lo que respecta al análisis funcional, al que nos referimos a continuación.

#### **4. 3. La explicación mediante el análisis funcional.**

Según las propuestas durkheimianas contenidas en *Regl. Mét.*, el segundo momento de todo proceso de explicación sociológica debe consistir en la investigación de la función del fenómeno estudiado (*análisis funcional*). A pesar de que en este texto nuestro autor pasa rápidamente sobre esta cuestión, dedicándole tan sólo unas pocas páginas, cabe destacar que este aspecto de su pensamiento ha dejado una profunda huella en la sociología moderna<sup>225</sup>. En efecto, los sociólogos y antropólogos funcionalistas más influyentes del siglo XX –especialmente los norteamericanos- han

---

<sup>224</sup> Además, del “Prefacio” de la segunda edición de *Regl. Mét.* en el que subraya la naturaleza representativa de la vida social ((Durkheim, 2002c: 9; trad., 1988: 35), en relación a esta cuestión, debemos destacar el ensayo sobre “Juicios de valor y juicios de realidad” (1911) y el ensayo sobre “La dualidad de la naturaleza humana y sus condiciones sociales” (1914a), en los que Durkheim deja completamente de lado los determinantes morfológicos para centrarse exclusivamente en el aspecto simbólico-representativo de la vida social.

<sup>225</sup> Como señalan Boudon y Bourricaud apuntando a sus orígenes organicistas y biologicistas, “los sociólogos han tomado prestada la noción de función del lenguaje de la biología y de las organizaciones” (Boudon y Bourricaud, 1982: 259). En efecto, la consideración de la sociedad como organismo, el organicismo, implica necesariamente el funcionalismo, es decir, una determinada interpretación en términos funcionales o de actividades y órganos que cumplen funciones. Sobre el concepto durkheimiano de función y sus orígenes organicistas y biologicistas, ver especialmente: Moyá, 1982: 51-78, y Radcliffe-Brown, 1986: 203-13.

reconocido sin ambages su deuda para con el pensador francés<sup>226</sup>. Tal es así, que hay quien incluso ha llegado a afirmar que Durkheim desarrolló “la primera formulación sistemática de la lógica de una aproximación sociológica funcionalista”<sup>227</sup>.

El análisis funcional durkheimiano ha sido objeto de estudio recurrente y ha ocupado un considerable número de páginas de los manuales generales de sociología y de las interpretaciones de los comentaristas de la obra de Durkheim. En lo que respecta a estos últimos, en función de la valoración más o menos favorable que hacen de este modo de aproximación al estudio de los fenómenos sociales, pueden clasificarse en dos grupos bien diferenciados. En un extremo se encuentran los autores, sobre todo aunque no exclusivamente funcionalistas, que ponen de manifiesto lo fértil que se ha revelado la noción durkheimiana de función, la cual inaugura una nueva línea de investigación en el ámbito de las ciencias sociales<sup>228</sup>. En el otro extremo se encuentran los autores, sobre todo marxistas y weberianos, que critican duramente la aproximación funcional de Durkheim en el análisis de la realidad social<sup>229</sup>. Como ya ha

---

<sup>226</sup> Son numerosos los pensadores que, considerando a Durkheim verdadero fundador del análisis estructural-funcional, se declaran deudores de su sociología. Por ejemplo, Radcliffe-Brown se reclama heredero de “escritores como Montesquieu, Comte, Spencer y Durkheim” y destaca especialmente su deuda con la aportación durkheimiana a la sociología comparativa que implica la introducción del concepto de función en la explicación sociológica del crimen en *Div. Tr.* (Radcliffe-Brown, 1986: 21-3). El funcionalista americano más influyente del siglo XX, T. Parsons, por su parte, afirma que puede considerarse a Durkheim “como uno de los dos principales fundadores de la moderna teoría sociológica”, junto a Max Weber (Parsons, 1977: 27) y reconoce que es, con Weber y Freud, el autor que mayor influencia ha ejercido sobre su trabajo en el campo de la sociología (Parsons, 1970: 873-5). Afirmaciones en el mismo sentido, en: Evans-Pritchard, 1957: 44; y Merton, 1964: 31.

<sup>227</sup> Coser y Rosenberg, 1969: 610. En el mismo sentido, refiriéndose a las páginas de *Regl. Mét.*, Radcliffe-Brown afirma que “la primera formulación sistemática del concepto [de función social], aplicado al estudio estrictamente científico de la sociedad, fue la de Émile Durkheim en 1895” ((Radcliffe-Brown, 1986: 203).

<sup>228</sup> Por citar algunos ejemplos, en su estudio clásico sobre Durkheim, Robert A. Nisbet alaba el análisis funcional durkheimiano y afirma que “no hay otra idea que haya sido más fecunda en la sociología y la antropología modernas que la idea de función” (Nisbet, 1974: 67). Un reconocido funcionalista, Robert N. Bellah, elogia el funcionalismo de Durkheim, sentenciando que “el modo cuidadoso en el que usa el concepto de función sirve para descartar al menos nueve de cada diez objeciones que se hacen al funcionalismo” (Bellah, 1959: 450). En fin, tanto Harry Alpert (Alpert, 1945: 130-1) como Whitney Pope (Pope, 1975: 362) se declaran admiradores del funcionalismo durkheimiano, aunque esta última repara, además, en algunas de sus debilidades.

<sup>229</sup> Entre los marxistas destaca Irvin Zeitlin, quien siempre valoró muy negativamente este aspecto del pensamiento durkheimiano (vid.: Zeitlin, 1982: 265-316). Son destacables los trabajos del sociólogo andaluz afincado en Madrid, Calos Moya, quien analiza el funcionalismo durkheimiano desde el punto de vista de la sociología crítica, presentándolo como la “fundamentación «científica» del nuevo orden



sido suficientemente tratada, vamos a dejar de lado la tan debatida cuestión de si, además de precursor del análisis funcional en sociología, Durkheim era o no un verdadero teórico funcionalista<sup>230</sup>, para centrarnos en la exposición durkheimiana del escueto modelo de análisis funcional contenido en *Regl. Mét.* y, en el epígrafe siguiente, ponerlo en relación con los otros aspectos del sistema de pensamiento durkheimiano que hemos destacado hasta este momento.

Como hemos señalado *supra*, en *Regl. Mét.*, tras distinguir conceptualmente las nociones de «causa eficiente», «causa final» o «fin» y «función»<sup>231</sup> y criticar a los que aplican el método finalista y psicológico en el estudio de la vida social<sup>232</sup>, Durkheim propone que un segundo momento del análisis sociológico consiste en la investigación

---

político francés” (Moya, 1970: 111). En lo que respecta a los weberianos, cabe mencionar a Randall Collins que, tras identificar los cinco principios básicos del funcionalismo que se encuentran en la obra de Durkheim, rechaza todos ellos abogando por una sociología comprensiva o interpretativa (Collins, 1968). Boudon y Bourricaud quienes en general se declaran contrarios al funcionalismo como teoría social y se adhieren al programa metodológico weberiano, conceden a pesar de todo que “el análisis funcional está justificado” (Boudon y Bourricaud, 1982:263).

<sup>230</sup> Como advierten Boudon y Bourricaud en claro menosprecio al funcionalismo, que rechazan, “en sociología, el análisis funcional se ha confundido con el funcionalismo”, y lo cierto es que “se puede investigar relaciones funcionales sin ser funcionalista” (Boudon y Bourricaud, 1982: 265-7). Estos sociólogos se refieren a la distinción bien conocida entre, por una parte, el funcionalismo como una teoría social de ideología conservadora que concibe la sociedad como un sistema o estructura integrada basada en el consenso y, por otra parte, el análisis concreto de las funciones de un determinado fenómeno o grupo de fenómenos (sobre esta distinción, ver también: Cotterrell, 1984: 98-100). En lo que se refiere a Durkheim, Whitney Pope ha señalado muy acertadamente que si se define el funcionalismo como doctrina que “(1) concibe la sociedad como un sistema compuesto por elementos interrelacionados [...], (2) da por sentada una tendencia del sistema hacia el equilibrio, (3) se pregunta cómo es posible la sociedad y el orden social, y por lo tanto, (4) concibe las estructuras desde el punto de vista de sus respectivas contribuciones a la perpetuación o al desarrollo evolutivo de la sociedad, y (5) considera que el fundamento último del orden social es la comunidad de ideas o el consenso”, entonces no cabe duda de que “Durkheim es un funcionalista” (Pope, 1975: 361). En el mismo sentido, en su conocida *Introducción a la sociología del Derecho* Roger Cotterrell califica, el análisis funcional durkheimiano y de otros autores como “algo más que un método sociológico”, y afirma que además “implica o supone un especial punto de vista sobre la sociedad”, a saber: “la idea de que las sociedades occidentales contemporáneas, como ejemplos de sociedades comparativamente estables, se entienden mejor como sistemas o estructuras integrados, relativamente cohesionados que, pese a las fricciones, tensiones y fallos de coordinación y cooperación, que a veces plantean serios problemas, se fundamentan esencialmente en el consenso y no en el conflicto y la represión, como pretenden los pensadores marxistas (Cotterrell, 1984: 74). En lo que se refiere específicamente al análisis durkheimiano, tras exponer brevemente la caracterización durkheimiana de las sociedades modernas como sociedades pluralistas, no homogéneas, donde predomina la solidaridad orgánica, Cotterrell explica que “la imagen que se extrae de estas ideas es la de una sociedad en la que la cohesión es siempre problemática, aunque posible” (Ibíd., págs. 80-1).

<sup>231</sup> Vid.: *supra* epígrafe 1. 3. 1. de este capítulo donde hemos expuesto esta diferenciación.

<sup>232</sup> Vid.: *supra* epígrafe 1. 3. de este capítulo.

de la función del fenómeno o fenómenos estudiados. En coherencia con la distinción señalada, propone que la función de un fenómeno “debe ser buscada siempre en la relación que mantiene con algún fin social”<sup>233</sup>. Además, según nuestro autor, en el marco de esta segunda fase de la explicación debe considerarse siempre el efecto retroactivo que ejerce la función sobre la causa y que puede contribuir a reforzar esta última. Dicho de otro modo, en un momento posterior, la reciprocidad de la causa y el efecto proporciona un medio para reconciliar el determinismo o el mecanismo científico con el finalismo que implican la existencia y, sobre todo, la persistencia de la vida social. Por lo tanto, primero se debe “buscar cual es la causa de un fenómeno antes de intentar determinar los efectos que tal fenómeno produce”. No obstante, “el carácter indisoluble de la relación que une la causa al efecto tiene un carácter de reciprocidad” que implica que “el efecto no puede existir sin su causa, pero ésta, a su vez, tiene necesidad del efecto que produce”<sup>234</sup>. Por ello, “aunque sólo se debe proceder a determinar la función en segundo lugar, esto no deja de ser necesario para que la explicación del fenómeno sea completa”. En efecto, “aunque no es la utilidad del hecho lo que hace que se dé, normalmente para que pueda continuar es preciso que sea útil”<sup>235</sup>. Para ilustrar la particularidad del funcionamiento de este tipo de relación de causalidad, Durkheim se refiere a la relación entre delito y pena, afirmando que “la reacción social que constituye la pena es debida a la intensidad de los sentimientos colectivos que el crimen ofende; pero, por otra parte, tiene por función útil la de mantener a esos sentimientos en el mismo grado de intensidad, pues no tardarían en debilitarse si no fuesen castigadas las ofensas que experimentan”<sup>236</sup>.

Como el propio Durkheim explica, este tipo específico de separación conceptual entre causa y función implica la negación del finalismo y del método psicológico, los cuales, en opinión de nuestro autor, deben ser eliminados de todo análisis sociológico.

---

<sup>233</sup> Durkheim, 2002c: 64; trad.: 1988: 167.

<sup>234</sup> *Ibíd.*, pág. 58; trad. pág. 153.

<sup>235</sup> *Ibíd.*, pág. 59; trad.: pág. 154.

<sup>236</sup> Durkheim, 2002c: 59; trad.: 1988: 153. Durkheim expone la misma relación causal en *Div. Tr.* (Durkheim, 2002b, I: 104-5; trad.: 1987: 126-28). Sobre la relación entre delito y pena en el pensamiento durkheimiano, ver especialmente: Marra, 1986: 17-24; Cotterrell, 1999: 74-6, y Robles, 2001: 85-118.

Durkheim precisa su rechazo señalando que “no queremos decir que las tendencias, necesidades y deseos de los hombres no intervengan nunca de modo activo en la evolución social [...] sólo que, dejando aparte el que en ningún caso pueden crear algo de la nada, su propia intervención, sean cuales fueren los efectos de la misma, no pueden tener lugar más que en virtud de causas eficientes”<sup>237</sup>. Además, niega el finalismo de forma expresa cuando afirma “de este modo no recaemos, ni siquiera de forma parcial, en el finalismo, ya que nos negamos a conceder un lugar en las explicaciones sociológicas a las necesidades humanas”<sup>238</sup>. Durkheim, así, comparte la idea central de la perspectiva funcionalista a tenor de la cual el análisis de la función de los fenómenos sociales aporta una forma de aproximarse al estudio de las conexiones entre fenómenos sociales que es netamente distinta de las concepciones de causa y fin de los que participan en la vida social<sup>239</sup>. Lo que antecede implica rechazar los factores individuales, los deseos e intenciones de los individuos, del abanico de factores con eficacia causal, es decir, implica necesariamente la eliminación del finalismo y del método psicológico en la investigación sociológica<sup>240</sup>

No podemos terminar este apartado sin detenernos en un aspecto del pensamiento durkheimiano, de su método sociológico, que conecta directamente con su concepción de la sociedad en términos estructural-funcionales y con la siempre debatida cuestión de las relaciones entre teoría y práctica: la distinción entre los fenómenos sociales normales y los patológicos. En nuestra opinión, este problema merece ser tratado debido, sobre todo, a que muchos de los comentaristas de la obra de Durkheim o han dejado de lado la cuestión o no han sabido ver la importancia de

---

<sup>237</sup> Durkheim, op. cit., pág. 57; trad.: pág. 149.

<sup>238</sup> *Ibíd.*, pág. 58; trad.: 151.

<sup>239</sup> Cotterrell, 1999: 10.

<sup>240</sup> Desde otro punto de vista, puede afirmarse que el modelo durkheimiano de causalidad implica que la sociedad puede ser entendida de dos modos distintos: en primer lugar, “en términos psicofísicos -como una conciencia colectiva que se desarrolla sobre un substrato social material”; y, en segundo lugar, “en términos cuasi biológicos: como una estructura anatómica cuyo funcionamiento orgánico asegura la existencia colectiva”. Por supuesto, “la realidad social no se agota en la dimensión del psiquismo colectivo, sino que éste, como todo psiquismo, presupone un cierto substrato orgánico, material: una específica composición física de la sociedad determinando las formas de asociación de las conciencias individuales” (Moya, 1970: 54-5).

los conceptos de «normalidad» y «patología» sociales que son capitales a la hora de reconstruir el pensamiento durkheimiano. Por otro lado, el estudio de la patología ha sido prácticamente abandonado por los sociólogos, excepto en lo que concierne a la «sociología de la desviación»<sup>241</sup>.

A tenor de lo que hemos expuesto hasta ahora, el modelo de causalidad durkheimiano presenta la vida social y sus sucesivas transformaciones como completamente determinadas por factores sociales de naturaleza estructural/funcional<sup>242</sup>. Como señala Moyá, en la obra de Durkheim “la estructura aparece así como estructura funcional: como forma de organización de los elementos sociales determinando y exigiendo ciertos cumplimientos, que implican la satisfacción de las necesidades planteadas por la supervivencia de la colectividad así constituida”<sup>243</sup>. La sociedad es un conjunto de órganos que cumplen funciones diferentes pero interrelacionadas, con lo que el equilibrio social es producto del equilibrio funcional que, conforme la vida social se hace más compleja, deviene cada vez más problemático. En otras palabras, la interdependencia funcional no implica automáticamente el equilibrio funcional de la sociedad, la integración del sistema<sup>244</sup>. De hecho, sucede que fenómenos disfuncionales-patológicos alteran el equilibrio o el orden de la sociedad, por lo que es preciso que además de describir los fenómenos, la sociología se ocupe de estas patologías sociales y les haga frente proponiendo las

---

<sup>241</sup>Los trabajos de Luís Rodríguez Zúñiga (1978: 24-36), Philippe Besnard (1987 y 2003: 22-36) y Mike Gane (1995) sobre esta cuestión son excepciones que dignas de mención.

<sup>242</sup> Es en este sentido que debemos interpretar la afirmación durkheimiana contenida en *Div. Tr.* según la que “el pasado predetermina el porvenir” (Durkheim, 2002b, II: 113; trad.: 1987: 430).

<sup>243</sup> Moyá, 1982: 63.

<sup>244</sup> Según señala Moyá, en opinión de Durkheim, “el equilibrio social es más bien una tendencia constitucional de desarrollo que un producto inmediato de mecanismos de ajustamiento automático” y existen “multitud de causas que pueden hacer desviar la naturaleza individual de su dirección normal y crear un estado patológico” (Ibíd., pág. 64). Sin embargo, como señala Besnard, a pesar de los problemas a los que se enfrentan las sociedades modernas y que él mismo identifica, Durkheim es optimista ya que, en su opinión, “estas patologías son debidas a «circunstancias excepcionales»”, no son más “crisis pasajeras vinculadas al estado de transición en que se encuentran las sociedades industriales”. En fin, el optimismo de Durkheim se basa “en la identificación que hace entre lo «normal» y lo ideal” (Besnard, 2003: 32-3).

medidas terapéuticas que sean necesarias<sup>245</sup>. Así pues, siguiendo una línea de pensamiento que se remonta a Saint-Simon y Comte -que “considera que “la política y la medicina son semejantes”<sup>246</sup>-, la nueva sociología de Durkheim asume la tarea de vincular directamente teoría y práctica, conocimiento científico y acción política y, de esta manera, el análisis estructural-funcional se constituye en “la posibilidad científica de enjuiciar prácticamente la realidad social actual, determinando objetivamente sus dimensiones normales y patológicas”<sup>247</sup>.

De lo que se trata, por tanto, con la formulación de las reglas metodológicas relativas a la distinción de los fenómenos normales y los patológicos contenida en el capítulo III de *Regl. Mét.*, es presentar una propuesta según la que en el ámbito del estudio de los fenómenos sociales sea posible justificar científicamente los juicios de valor. O, en palabras de nuestro autor, se trata de proponer “un criterio objetivo, inherente a los propios hechos, que nos permita distinguir científicamente la salud de la enfermedad en los diversos órdenes de fenómenos sociales”, de manera que la ciencia esté en situación de “iluminar la práctica” y, al mismo tiempo, pueda “seguir siendo fiel a su propio método”<sup>248</sup>. Ese criterio que determina su “definición científica de la normalidad”<sup>249</sup>, es el criterio de la generalidad que nuestro autor enuncia en el pasaje que sigue:

*“Un hecho social es normal para un tipo social determinado,  
considerado en una determinada fase de su desarrollo, cuando se produce en el*

---

<sup>245</sup> Tras fijarse como objetivo identificar y distinguir claramente las diferentes patologías que Durkheim describe en *Div. Tr.*, Philippe Besnard enumera las cuatro siguientes: la burocracia, la desigualdad de oportunidades, la anomia y el trabajo precario o explotación laboral (vid.: Besnard, 2003: 24-32).

<sup>246</sup> Lukes, 1985: 30. Como señala Moyá, no cabe duda de que “la medicina inspira decisivamente la Sociología in *status nascendi*: a través de las categorías biológicas de Bichat (1771-1802) y Cuvier (1769-1832), Saint-Simon y Comte incorporan el viejo organicismo, más o menos metafísico, a la nueva ciencia positiva que [...] no puede menos de orientarse admirativamente hacia la Biología, la gran ciencia modelo del racionalismo positivista” (Moyá, 1982: 58). El propio Durkheim confirma las ideas antedichas cuando escribe que “el cometido de un hombre de Estado [...] es parecido al del médico: previene la eclosión de enfermedades por medio de una higiene adecuada y, cuando éstas se han declarado, trata de curarlas” (Durkheim, 2002c: 48-9; trad.: 1988: 131).

<sup>247</sup> Moyá, 1982: 84.

<sup>248</sup> Durkheim, 2002c: 38; trad.: 1988: 104.

<sup>249</sup> Gane, 1995: 204.

*término medio de las sociedades de ese tipo, consideradas en la fase correspondiente de su evolución*"<sup>250</sup>.

A tenor de la definición de la normalidad en base a la generalidad, los fenómenos patológicos son aquellos que difieren del tipo medio<sup>251</sup>; o, en palabras de nuestro autor, "toda desviación respecto de ese patrón de salud es un fenómeno mórbido"<sup>252</sup>. No obstante, como en el caso de las sociedades en las que se observan «crisis transitorias o pasajeras», las sociedades en transición, la normalidad no puede ser establecida mediante la aplicación del criterio de la generalidad -y, por otra parte, como Durkheim no estaba dispuesto a aceptar que determinados fenómenos que son característicos de las sociedades industriales y que consideraba claramente patológicos entrasen en su definición-, propuso una regla complementaria que definía la normalidad indirectamente del modo que sigue:

*"Los resultados del método precedente se pueden verificar haciendo ver que la generalidad del fenómeno depende de las condiciones generales de la vida colectiva en el tipo social considerado. [...] Es necesario efectuar esta verificación, cuando ese hecho se refiere a una especie social que aún no ha terminado la totalidad de su evolución"*<sup>253</sup>.

---

<sup>250</sup> Durkheim, op. cit., pág. 44; trad.: 120.

<sup>251</sup> La distinción durkheimiana entre hechos normales y patológicos se apoya necesariamente en una tipología y clasificación de las sociedades. En efecto, como afirma nuestro autor justo al comienzo del capítulo IV de *Regl. Mét.*, titulado «Reglas relativas a la constitución de los tipos sociales», debido a que "un hecho social sólo puede ser calificado de normal o anormal en relación con una especie social determinada", es ineludible la tarea consistente en "la constitución de las especies y la clasificación de las mismas" (Ibíd., pág. 50; trad.: pág. 132). El enunciado del principio de clasificación que propone es el siguiente: "lo primero que ha de hacerse es clasificar las sociedades de acuerdo con el grado de composición que presentan, tomando como base a la sociedad perfectamente simple o de un único segmento; en el seno de estas clases habrá que distinguir diferentes variedades, considerando el hecho de que se produzca, o deje de producirse, una completa coalescencia de los segmentos iniciales" (Ibíd., pág. 54; trad.: pág. 142).

<sup>252</sup> Ibíd., pág. 40; trad.: pág. 111.

<sup>253</sup> Ibíd., pág. 44; trad.: pág. 120. Según nuestro autor, esta verificación es absolutamente necesaria en los casos en que se estudian sociedades en transición, ya que la utilización exclusiva de la primera regla en esos casos podría inducir a error. Lo explica en el pasaje que reproducimos a continuación: "en ese caso el único tipo normal que está actualmente realizado, el único que se da en la realidad fáctica, es el del pasado, y, sin embargo, ya no está en relación con las nuevas condiciones de existencia. De este modo, un hecho puede persistir en la totalidad de una especie sin que responda ya a las exigencias de la situación.

Las reglas que anteceden guardan una estrecha relación con la distinción durkheimiana entre «normalidad de hecho y de derecho»<sup>254</sup>. En opinión de Durkheim, puede suceder que en un momento histórico determinado un hecho social dado “sea general y no por ello normal”; es decir, que “sea general, pero al no haber en esa generalidad ninguna utilidad”, deba considerarse patológico. La normalidad de derecho, así, sirve “para corregir la radical inmediatez de la del hecho”<sup>255</sup>: si un fenómeno es útil para la conservación de la especie o, en otras palabras, si está “en estrecha relación con las condiciones generales de la existencia colectiva”<sup>256</sup>, su normalidad es indiscutible, independientemente del grado de generalidad que presente<sup>257</sup>. Esta distinción entre normalidad de hecho y de derecho revela que nuestro autor modificó profundamente “el peso metodológico de lo socialmente dado”<sup>258</sup>, de la realidad histórico-positiva de su tiempo, centrándose en un “estado «normal» ideal”, es decir, en el estado normal de una sociedad ideal del futuro, normalidad que se haya en estado latente en la actualidad<sup>259</sup>.

Enunciadas la regla principal y su complemento, Durkheim propugna que “para que la sociología sea verdaderamente una ciencia de realidades, es preciso que la generalidad de los fenómenos sea tomada como criterio de su normalidad”<sup>260</sup>. Lo que antecede significa que el objetivo de la labor sociológica consiste en “trabajar con constante perseverancia a fin de mantener el estado normal, de restablecerlo si ha sido alterado y de volver a encontrar las condiciones del mismo si llegan a cambiar”<sup>261</sup>.

---

En tal caso, lo único que se da es una normalidad aparente, ya que la generalidad que presenta ya no es más que una etiqueta engañosa, puesto que, al no mantenerse más que por la ciega fuerza de la costumbre, ya no es indicativa de que el fenómeno observado esté en estrecha relación con las condiciones generales de la existencia colectiva” (Ibíd., págs. 42-3; trad.: pág. 116).

<sup>254</sup> Durkheim utiliza esta terminología en: Ibíd., pág. 42; trad.: pág. 115.

<sup>255</sup> Rodríguez Zúñiga, 1978: 35.

<sup>256</sup> Durkheim, op. cit., pág. 43; trad.: pág. 116.

<sup>257</sup> De este modo entendemos la afirmación de Besnard según la que “Durkheim termina por admitir la normalidad de lo anormal” (Besnard, 2003: 35).

<sup>258</sup> Rodríguez Zúñiga, 1978: 35.

<sup>259</sup> Besnard, op. cit., pág. 34.

<sup>260</sup> Durkheim, 2002c: 48; trad.: 1988: 130.

<sup>261</sup> Ibíd.

Concluimos señalando que debido a que asumía que, en relación a una sociedad dada o un tipo social en un momento concreto de su evolución, existe sólo un determinado grupo de fenómenos sociales “que está en relación con las condiciones fundamentales de la vida social” y que, por tanto, “en un mismo tipo cambian si se modifican las condiciones de la existencia colectiva”<sup>262</sup>, Durkheim rechazaba que hubiera alternativas históricas a la evolución actual y futura de las sociedades<sup>263</sup>.

#### 4. 4. Causalidad social e inconsciente social

A tenor de lo que hemos expuesto a lo largo de este capítulo, si los antropólogos, los psicólogos y otros autores a que hemos hecho referencia partían del postulado de que el hombre encuentra en su naturaleza fisiológica las causas de su comportamiento social, Durkheim y Tarde coincidían en que lo que caracteriza al ser humano es que no debe gran cosa a su constitución biológica heredada y que lo aprende prácticamente todo en su medio sociocultural. En otras palabras, en opinión de ambos autores, el fundamento de las sociedades humanas y de su evolución no puede radicar en la naturaleza biológica, es decir, en unas determinadas características orgánicas o fisiológicas del ser humano. Por todo lo anterior, ambos atribuyeron a la sociología -o a la psicología social- la tarea de estudiar la dimensión social del ser humano<sup>264</sup>. Sin embargo, en este punto se separaron debido a que mientras que la interpsicología de Tarde propugna que las causas del comportamiento humano hay que buscarlas en la influencia ejercida por unos individuos sobre otros -que se manifiesta en los procesos de imitación -, en cambio, la sociología durkheimiana defiende que se busquen en la acción o influencia de la colectividad -de la sociedad- sobre el individuo.

---

<sup>262</sup> *Ibíd.*, pág. 46-7; trad.: pág. 126.

<sup>263</sup> Esta última afirmación está en la base del reformismo de signo conservador de nuestro autor. Vid.: epígrafe 3. 4. 3. del capítulo VII de este trabajo.

<sup>264</sup> Como hemos mostrado en el capítulo V de este trabajo, el proyecto sociológico durkheimiano es esencialmente psicológico. En efecto, Durkheim y sus colaboradores, en tanto en cuanto subrayan el aspecto mental de los fenómenos sociales, conciben la sociología como una especie muy particular de psicología; pero una psicología que no tiene nada que ver con la psicofisiología individual de su época (ver especialmente: epígrafe 2. 5.).



Así es, en nuestra opinión, como debemos interpretar la propuesta durkheimiana en lo que se refiere a la cuestión de la explicación causal en sociología: mientras que Tarde elabora una teoría de la acción inconsciente del individuo sobre el individuo, Durkheim responde desarrollando una teoría de la acción inconsciente de la sociedad. Lo explicamos a continuación.

A partir de su concepción de la psique humana que expresa mediante su teoría de la dualidad constitucional del ser humano, desarrolla una novedosa teoría de las representaciones colectivas que implica, al mismo tiempo, una reelaboración del modelo de causalidad contenido en *Regl. Mét.*. El proyecto sociológico de Durkheim parte de una psicología de los estados mentales del individuo («los hechos sociales son representaciones») que los concibe como totalmente determinados por la acción de la colectividad. Las representaciones que conforman la “mente del grupo”, al ser síntesis de representaciones de diferentes mentes individuales, son “exteriores” a la conciencia individual. Debido a su origen fuera de la conciencia individual y su “superioridad”, estas representaciones o estados de la conciencia colectiva están dotadas de un “poder de coerción” que implica que se imponen al individuo. Las representaciones colectivas devienen “internas”, es decir, son internalizadas por los individuos en los diferentes procesos de socialización en que participan. De hecho, en opinión de Durkheim, la mayoría (por no decir todos) de los estados de conciencia del individuo son socialmente generados, con lo que la parte puramente individual de la mente humana queda reducida a un mínimo de sensación, instinto e impulso. De este planteamiento se deriva que el individuo no puede ser un factor generador de la realidad social sino que, en todo caso, es al revés: la sociedad es la que determina al individuo. El individuo “es lo que es porque ha nacido en el interior de una sociedad determinada que lo ha socializado de una manera también determinada”. Dicho de otra manera, es un producto de la sociedad que recibe de la sociedad, casi sin percatarse, la mayor parte de su personalidad. Además, es la sociedad quien le brinda la posibilidad de ser un ser civilizado, con lo que se le aparece como depositaria de la autoridad y “esa

autoridad es fundamentalmente moral”<sup>265</sup>. Y de lo anterior se deriva, asimismo, que la sociología –que es básicamente una psicología social o una psicociología– deba separarse completamente de la psicología individual (y de la biología) en lo que respecta a la explicación de los fenómenos que estudia. Es en este marco que el modelo de causalidad durkheimiano se muestra con toda nitidez como una reformulación del modelo de causalidad psíquica dominante en las ciencias humanas de finales del siglo XIX y que se basaba en la idea del inconsciente. En la teoría de la acción inconsciente de la sociedad de Durkheim, los fenómenos inconscientes son, precisamente, los reflejos o las señales individualizadas de la trascendencia de lo social, que indican que la influencia de los factores sociales pasa desapercibida a los sujetos particulares.

Este aspecto central de su pensamiento, fundamento último de su concepción de la causalidad, de la explicación en sociología, salvo alguna excepción, es obviado por los manuales de sociología y las monografías sobre el pensamiento durkheimiano. Uno de los pocos autores que lo ha tomado en consideración, el sociólogo e historiador Laurent Mucchielli, explica las razones del desconocimiento general de este importante aspecto del pensamiento social durkheimiano en un pasaje de su obra *El descubrimiento de lo social*, en el que afirma lo siguiente:

*“Debido a que consideran este aspecto de la teoría de Durkheim anticuado e incomprensible, los sociólogos contemporáneos razonan como si fuera posible separar el grano de la cizaña, valorizar los razonamientos estadísticos de Durkheim y disimular el armazón intelectual y, en particular, el modelo de causalidad global en cuyo seno se construyen esos mismos razonamientos”<sup>266</sup>.*

Para concluir, debemos señalar que sólo esperamos que esta exposición de los resultados de nuestra investigación, contribuya a sacar a la luz todos los aspectos que,

---

<sup>265</sup> Rodríguez Zúñiga, 1978: 22.

<sup>266</sup> Mucchielli, 1998: 196.

como este, constituyen el almacén intelectual sobre el que se asienta el complejo sistema de pensamiento durkheimiano. Si así fuera, nos daríamos por satisfechos.

## CAPÍTULO VII. LA CONSTRUCCIÓN INTELECTUAL DE DURKHEIM: CARACTERES (III y final).

### 1. Introducción: el moralismo durkheimiano

Tras haber analizado en los capítulos precedentes las bases filosóficas del pensamiento durkheimiano -que, aunque son su *conditio sine qua non*, a menudo suelen quedar ocultas en el transcurso de sus argumentaciones<sup>1</sup>-, poniéndolas además en relación con el contexto en el que se inscribe toda la producción intelectual de Durkheim, concluimos nuestra caracterización del pensamiento de nuestro autor y su escuela de sociología refiriéndonos a un último rasgo que, como se verá, debe ser necesariamente abordado para una correcta comprensión de la naturaleza del proyecto durkheimiano: se trata de la característica que denominaremos el «moralismo durkheimiano», que, si duda, adquiere una significación muy especial en el conjunto del pensamiento durkheimiano. De hecho, como hemos señalado *supra*, si se atiende al desarrollo intelectual de Durkheim, cabe afirmar para comenzar que, a pesar de las modificaciones que introdujo en su marco de referencia a lo largo de su itinerario intelectual, hay un problema, una preocupación, que es constante en su obra y que justifica, desde este punto de vista, considerarla como una verdadera unidad: se trata de la *question morale*<sup>2</sup>. En efecto, desde los comienzos de su andadura intelectual, puede observarse que Durkheim asignó a la sociología naciente una verdadera

---

<sup>1</sup> Además de exponer el fundamento racionalista y positivista de su doctrina, hemos insistido en su concepción de la psique humana que, en nuestra opinión determina las propuestas durkheimianas acerca de la naturaleza del objeto y la metodología de la sociología, en especial el modelo de causalidad social basado en la idea del inconsciente (vid.: capítulos V y VI de este trabajo).

<sup>2</sup> En este sentido, hemos citado, entre otros, el trabajo de Hans Joas (vid.: epígrafe 4. 2. del capítulo VI de este trabajo), quien ha señalado, acertadamente en nuestra opinión, que no se observa ningún tipo de ruptura en el desarrollo intelectual de Durkheim, debido básicamente a que el leitmotiv de su obra fue siempre el problema de la emergencia de una nueva moral y de nuevas instituciones (Joas, 1993). En efecto, en el caso de Durkheim podemos hablar de una obra en el sentido fuerte de la palabra, es decir, de un discurso que se desarrolla siguiendo un plan dotado de sentido unitario. Ciertamente, toda su producción intelectual puede ser entendida como un conjunto de respuestas en relación a un tema central y único: el problema de los límites y posibilidades de un universo moral normalizado en el marco de condiciones característico de las sociedades modernas. Lo analizamos en los epígrafes siguientes de este trabajo.

“misión moral”<sup>3</sup> a la que, a pesar de las diferencias de énfasis en los diversos periodos, no renunciará jamás<sup>4</sup>. Tal y como hemos señalado respecto a otros aspectos del pensamiento durkheimiano, nos parece que también es absolutamente necesario contextualizar éste que vamos a tratar a lo largo de este capítulo, para lograr entender la verdadera significación de esta preocupación por la moral de nuestro autor y su escuela. Es, por tanto, indispensable atender en primer lugar al contexto político-social, a las coordenadas de espacio-tiempo, en las que Durkheim desarrolló su actividad intelectual y vital. Pues bien, como ya hemos puesto de manifiesto en la primera parte de nuestro trabajo, en la que hemos contextualizado la influencia de la tradición francesa sobre la obra de Durkheim, tanto por las importantes transformaciones y conflictos sociales que estaba conociendo la sociedad francesa de su época, como por su propia forma de entender la sociología y la función social (y moral) de la labor del sociólogo, nuestro autor no podía dejar de interesarse por las crisis -que interpretaba como crisis morales- que le rodeaban. Tras reconstruir el marco en el que surge y se desarrolla la obra de nuestro autor<sup>5</sup>, mostrando cuál es la verdadera significación de la preocupación durkheimiana de la moral y a qué tipo de solicitaciones responde, nos centraremos en las propuestas teórico-prácticas en que se concreta tal preocupación o inquietud en relación a la moral en el proyecto sociológico durkheimiano. En lo que respecta a la segunda cuestión apuntada, haremos nuestra la valoración general del tomista Simon Deploige en torno a la ética de Durkheim y los durkheimianos –no así, como se entenderá, la doctrina de aquél-, analizando los diversos aspectos – metodológico, teórico y meta-ético - en que puede descomponerse.

---

<sup>3</sup> Así se titula, precisamente, el segundo capítulo del excelente libro de R. Cotterrell sobre el análisis jurídico durkheimiano (vid.: Cotterrell, 1999: 18-30).

<sup>4</sup> El sociólogo del Derecho Georges Gurvitch expresó esta idea de forma sumamente original cuando, comparando a Durkheim con Cristóbal Colón –quien en su búsqueda de una ruta a reinos conocidos descubrió América-, afirma que, de forma semejante, en su búsqueda de una nueva ruta al estudio de la moral nuestro autor descubrió la sociología (citado en: Watts Miller, 1996: 1).

<sup>5</sup> Repararemos en el marco socio-histórico general y, especialmente, en el institucional-universitario tal y como había quedado configurado a raíz de las reformas educativas republicanas, valiéndonos, entre otras, de la excelente investigación del sociólogo madrileño Ramón Ramos Torre (1999: 3-81), en la que presenta la obra de Durkheim como una respuesta adaptativa de nuestro autor ante un medio social exigente y receptivo a la vez. Según señala Ramos Torre, los interrogantes a los que pretende dar respuesta a lo largo de su investigación son los siguientes: “¿dónde surge y se desarrolla ese proyecto epistemológico que es la sociología durkheimiana? ¿A qué solicitaciones responde? ¿Hasta qué punto sacia satisfactoriamente los requerimientos que se le hacen?” (Ibíd., pág. 3-4).

## 2. El contexto: la III República francesa y la «cuestión moral».

El marco socio-histórico en el que surgió, se desarrolló e impuso la sociología durkheimiana es el de la III República francesa -desde el momento de su creación hasta la I Guerra Mundial- y, como señala Ramos Torre, “no se trata, en absoluto de un simple paisaje de fondo, sino del punto central de referencia de toda la labor intelectual durkheimiana que, desde sus inicios, se sabe y quiere respuesta a las sollicitaciones de una sociedad en un momento preciso de su historia”<sup>6</sup>. La *question*, el problema que se convirtió en objeto preferente de los debates políticos franceses en las postrimerías del siglo XIX, y que se materializó en los conocidísimos *affaires*, es la cuestión moral que gira en torno al problema del laicismo y la reforma educativa. Tal es la importancia del problema moral que es alrededor de él que se construyen las identidades políticas-ideológicas: “ser de derechas supone ser católico y antirrepublicano; ser de izquierdas, por el contrario, ser republicano y anticlerical”<sup>7</sup>. La precariedad del régimen republicano determina que la prioridad política de sus defensores sea precisamente asentarla o arraigarla definitivamente, lo que significa desde un punto de vista de izquierdas “unificar moralmente la nación alrededor de una interpretación actualizada del ideario político de 1789”<sup>8</sup>.

Sentadas las bases que anteceden, dos eran los problemas prácticos principales a los que el republicanismo debía dar una respuesta urgente en su tarea de arraigar definitivamente la III República: el primero era el de la construcción de un código

---

<sup>6</sup> Ramos Torre, 1999: 4. La III República francesa nació en un momento histórico que se caracteriza, por un lado, por el doble trauma de la derrota de Sedán frente a Alemania y la Guerra Civil posterior a la proclamación de la Comuna de París y, por otro lado, la incapacidad de las clases sociales dominantes -divididas en legitimistas borbónicos, orleanistas y bonapartistas-, de llegar a un acuerdo sobre la forma de Estado a implantar. El nuevo régimen republicano fue fruto de ese desacuerdo y nació como una solución de compromiso que se pretendía provisional. Estos acontecimientos, es decir, la humillante derrota frente al enemigo nacional, el miedo frente a las tendencias revolucionarias «rojas» y la provisionalidad o precariedad con la que surge el régimen republicano se constituyen en el centro mismo del debate político de la época que se traducen en las grandes *questions*: la cuestión de la regeneración material e intelectual de Francia; la cuestión social u obrera, y la cuestión moral.

<sup>7</sup> Ramos Torre, op. cit., pág. 5. Los defensores del régimen republicano asumen el lema del líder del partido Unión Republicana, Leon Gambetta, según el cual *el enemigo es el clericalismo*. Sobre Gambetta puede consultarse: Mayeur, 2008.

<sup>8</sup> Ramos Torre, op. cit. pág. 5.

moral laico y plenamente republicano a partir del ideario citado; y el segundo, el del diseño e implantación de un sistema educativo que hiciera participar de tal código moral republicano a todos los franceses, sin excepción. En un pasaje muy significativo, Ramos Torres resume la propuesta moral republicana del modo que sigue:

*“La propuesta republicana esencial consiste en la construcción de una moral sin dios. Se trata de un código moral laico, natural, es decir, no revelado, pero no por ello sometido al capricho de las voluntades individuales; un código de preceptos favorables al progreso y a la ciencia; un código doblemente racionalista, pues acepta como axioma fundamental el respeto de la autonomía individual y permite el libre examen y la pública discusión de sus preceptos; un código, por último, nacional en el que se identifican Nación y República, en el que el ideario de 1789 se resalta, sin duda, como una aportación de tipo universal, pero también, y con mayor énfasis, como un ideario específicamente nacional”<sup>9</sup>.*

Las menciones a la ciencia y al progreso indican que, en la estrategia diseñada por los responsables públicos republicanos para conseguir el arraigo de la III República, la unificación moral de la nación francesa debía apoyarse en una regeneración intelectual previa<sup>10</sup>. Lo que antecede implicaba, por un lado, acometer la tarea de reformar el sistema educativo francés, garantizando además el acceso de todos los ciudadanos al mismo<sup>11</sup>. Pero, por otro lado, significaba que, en la medida en

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, pág. 6.

<sup>10</sup> En el capítulo IV de este trabajo hemos hecho referencia a la convicción republicana -basada mayormente en las ideas positivistas-científicas de Renan y Taine-, de que, tras la derrota de Sedán en 1870, era urgente acometer la labor de regeneración intelectual de la sociedad francesa, pues la derrota a manos de los alemanes se debía fundamentalmente a su inferioridad intelectual (vid.: epígrafe 2. 3.). Desde el punto de vista de los republicanos, el Estado francés debía apostar fuerte por la ciencia y, en consecuencia, renovar el viejo sistema de enseñanza, reclamando de las nuevas disciplinas científico-sociales una orientación republicana inequívoca. Estas reformas, como era de esperar, recibieron el rechazo unánime del viejo aparato académico.

<sup>11</sup> En lo que se refiere a la reforma educativa, las leyes de 1881 y 1882 de Jules Ferry crearon un sistema de educación primaria obligatorio, gratuito y laico. Más adelante la reforma se extendió al resto del sistema educativo y, por supuesto, al sistema universitario. Los responsables públicos republicanos estaban

que se delegaba en ellos la tarea de definir la situación y los grandes objetivos a alcanzar, la labor de los intelectuales franceses y, en especial de los profesores universitarios, estaba llamada a adquirir una trascendencia política sin precedentes<sup>12</sup>. Como mostraremos a lo largo de nuestro análisis, el trabajo intelectual de Durkheim es ejemplar en este sentido.

En lo que respecta a las reformas del sistema universitario, el objetivo último no era otro que “republicanizar las instituciones de enseñanza superior mediante la redefinición de sus objetos temáticos y procedimientos metodológicos”<sup>13</sup>. Para alcanzar el objetivo antedicho, los responsables republicanos optaron por una estrategia basada en “la introducción en los planes de estudios universitarios de toda una serie de nuevas disciplinas pertenecientes al campo de las ciencias sociales (economía política, derecho constitucional e internacional, geografía descriptiva, ciencia de la educación, psicología, ciencia social o sociología)”, cuyo denominador común era que “comportaban en estudio científico de la actualidad y, con ello, una ruptura con la vieja universidad volcada en la rememoración del pasado, la veneración del clasicismo y el fomento de un espíritu diletante y literario”<sup>14</sup>. Otro

---

convencidos de que “las facultades y las universidades renovadas podrían elaborar y difundir las ideas «científicas» y republicanas” (Weisz, 1979: 83).

<sup>12</sup> Como señala Ramos Torre, la tarea de regeneración intelectual y unificación moral supone el desembarco en la política de la pequeña burguesía como nueva clase social protagonista que desplaza del escenario político a la aristocracia y la gran burguesía. Dentro de la pequeña burguesía “serán más específicamente los intelectuales los grandes protagonistas políticos” (Ramos Torre, 1999: 7). Además, entre los intelectuales destacan especialmente los profesores universitarios que, cada vez con más fuerza, se integran en los cuadros políticos de los partidos políticos más importantes. Según los datos que aporta Karady, en 1893 constituían en 6,1% de la Asamblea Nacional francesa, y en 1919 el 7,5. Por lo demás, en algunos partidos políticos el número de profesores diputados es incluso desproporcionado: por ejemplo, entre 1898 y 1940 es el 18,4% en el partido socialista S. F. I. O. y el 11,4 en el Partido Radical. Como señala el sociólogo citado, es probable que esta relativa sobrerrepresentación de los universitarios en las labores políticas fuera todavía más intensa en las ejecutivas de los partidos, en los órganos públicos locales y regionales y, sobre todo, en los aparatos ideológicos propiamente dichos. Así, por ejemplo, muchos de los miembros del grupo durkheimiano o eran responsables de determinadas *rúbricas* (secciones o apartados) o colaboraban activamente con revistas como *L'Humanité* o la *Revue socialiste* (Karady, 1976: 294).

<sup>13</sup> Ramos Torre, op. cit., pág. 11.

<sup>14</sup> *Ibid.* Como hemos señalado en el capítulo II de este trabajo, Durkheim criticó el modelo de universidad literaria y acientífica y, con ello, el pensamiento diletante, superficial y místico que dominaba en ella desde su estancia en la *École Normale* (ver especialmente: epígrafe 2. 1.). En el capítulo V hemos analizado el racionalismo cientifista durkheimiano cuya consecuencia es una abierta hostilidad



rasgo que caracterizaba a estas nuevas especialidades es que, en el momento de su consagración académica, todavía estaban en proceso de construcción - en muchos casos aún por nacer - y carecían de un cuerpo de especialistas, por lo que resulta evidente que el proceso de institucionalización académica no fue una consecuencia del desarrollo intelectual interno de aquellas, o de un proceso previo de obtención de legitimación científica. Por el contrario, todas estas reformas “constituyen innovaciones *desde arriba*: las decisiones emanan de la administración universitaria y no responden a necesidades intelectuales, en el sentido de que inician al mismo tiempo que coronan los movimientos de investigación en el seno de sus especialidades temáticas”<sup>15</sup>. Con todo, los reformadores universitarios republicanos presentaban la introducción de las ciencias sociales “no solamente como pieza maestra de las reformas desde un punto de vista temático y como la única realmente original del mercado universitario, sino además como garantía de que se cambiaría profundamente la función de la educación superior que favorecería directamente las modificaciones deseadas por las nuevas clases dominantes de la sociedad global”<sup>16</sup>.

Entre todas las novedades, destaca la introducción de la enseñanza de sociología que es ciertamente original, ya que, por un lado, aparece “en una facultad de provincias y con nivel estatutario bajo (encargada a Durkheim, un «*chargé de cours*» debutante)” y, por el otro, porque, a diferencia de las otras disciplinas sociales, al no estar tan directamente vinculada a una disciplina literaria clásica, “fue concebida inicialmente como una enseñanza no sólo multidisciplinar, sino además como una

---

hacia toda forma de pensamiento que no cumpla los rigurosos estándares de la investigación científica, es decir, un rechazo absoluto del pensamiento *diletante y místico* al que combatirá hasta el final de su carrera (vid.: epígrafe 1. 2.).

<sup>15</sup> Karady, 1976: 278.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pág. 273. En lo que respecta a las materias y programas de enseñanza, la modernización se realizó sobre todo “mediante la especialización de las cátedras existentes”. En efecto, al mismo tiempo que “en las facultades de letras se eliminaban progresivamente las cátedras caracterizadas por un sintetismo manifiestamente arcaico”, se implantan “cursos regulares o, a menudo, complementarios mejor definidos conforme a los cánones de clasificación de especialidades contemporánea”. Las ciencias sociales y humanas también se introdujeron en las facultades de letras por la vía de la especialización. Los docentes “fueron seleccionados entre los que poseían títulos en las disciplinas clásicas y no habían obtenido, en ningún nivel, la habilitación mediante exámenes propios de las nuevas especialidades” *Ibíd.*, pág. 274.

materia dirigida al mismo tiempo tanto a los estudiantes de letras y de derecho”<sup>17</sup>. Otro de los rasgos característicos de la nueva disciplina era que, en el momento en que obtuvo reconocimiento académico mediante su introducción en el plan de estudios de la Facultad de Letras de Burdeos, todavía no estaba lo suficientemente desarrollada por lo que no gozaba de legitimidad científica<sup>18</sup>. Esta configuración tan especial de la disciplina –la carencia de legitimidad científica y el hecho de que su introducción y su carácter multidisciplinar están políticamente determinados en base a los objetivos antedichos<sup>19</sup>- le valió, entre otros, el rechazo del aparato académico tradicional que dominaba las facultades de letras, y que veía en la sociología y en la tradición positivista un rival que ponía en peligro su hegemonía. Le valió, asimismo, el rechazo de algunos profesores de Derecho que consideraban que los cursos de sociología no

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, pág. 278. Como en el caso de las otras especialidades que se introducen en los planes de estudio universitarios, cuando aparece en la universidad, la sociología no estaba más que esbozada en Francia, no existía un cuerpo preparado de especialistas que la practicara y, además, se trataba de “un proyecto epistemológico ampliamente desacreditado por culpa de las extravagancias y excesos de los sansimonianos y comtianos” (Ramos Torre, op. cit., pág. 12). En un artículo publicado originalmente en la revista italiana *La riforma sociale* en el que expone su visión del estado general de los estudios sociológicos en Francia a finales del siglo XIX (1895e), Durkheim se refiere al descrédito de los estudios sociológicos de la siguiente manera: “Hace ahora cerca de diez años, cuando decidimos consagrarnos al estudio de los fenómenos sociales, [...] sobre todo en el medio universitario la sociología estaba completamente desacreditada: el término no sólo parecía bárbaro a los puristas, sino que ella misma [la sociología] despertaba una especie de inquietud y repulsa en un gran número de personas, y hemos de reconocer que la culpa de esto era en parte de los propios sociólogos” (en: Durkheim, 1975, I: 73).

<sup>18</sup> Como señala Ramos Torre, en el periodo de su aparición en la universidad, la sociología se debate “en la contradicción de no ser una ciencia reconocida y, a pesar de ello, presentarse como una alternativa científica”. En efecto, “la situación es paradójica, pues la nueva disciplina cifra toda su legitimidad en ser alternativa científica a anteriores sistemas de saber que califica de obsoletos por metafísicos” (Ramos Torre, op. cit., pág. 15). Es por ello que, consciente de la peculiar situación en que se encontraba, Durkheim consideró urgente la tarea de legitimar científicamente la nueva disciplina, y la acometió en base a una estrategia compleja diseñada al efecto que se apoyaba en cuatro procedimientos fundamentales: “1) el recurso a la legitimidad de las ciencias en el extranjero, y en particular en Alemania; 2) la utilización de *l’Année* como arma estratégica; 3) las técnicas singulares de demostración de la científicidad que se emplean en la actividad de la disciplina, y 4) por último, las alianzas, colaboraciones y relaciones de servicio entabladas con las restantes ciencias sociales” (Karady, 1979: 70).

<sup>19</sup> La creación en 1887 del primer curso de sociología en la Facultad de letras de Burdeos y el nombramiento como titular del mismo de un joven «*normalien*» y «*agregé*» de Filosofía, Émile Durkheim, se debió al compromiso –incluso, las presiones- del entonces Director de educación superior del Departamento de educación francés, Louis Liard. El objetivo declarado de Liard era “«no conceder a las universidades del otro lado del Rin el monopolio de las ciencias sociales», e introducir la enseñanza de estas nuevas disciplinas en las universidades francesas” (citado en: Fournier, 2007: 105). En lo que respecta a la personalidad escogida para encargarse de tan ardua tarea, no cabe duda de que Durkheim consiguió impresionar a Liard con “su idealismo republicano y su ansia de establecer una moral laica basada en la ciencia” (Lukes, 1985: 95).

debían impartirse en las facultades de letras, sino en las facultades de Derecho<sup>20</sup>. Con todo, en el momento en que se aprueba su introducción en las facultades de letras, “las ciencias sociales entran en un sistema dado de relaciones de fuerza intelectuales en el que, en adelante, su destino depende de su propia fuerza, en particular de su capacidad para transformar a su favor el mercado de competencias universitarias”<sup>21</sup>. Lógicamente, en la medida en que irrumpió en el panorama académico-científico con el objetivo de renovar profundamente el campo de los estudios sobre la moral y la educación<sup>22</sup>, la sociología durkheimiana no podía ser bien recibida en los medios conservadores<sup>23</sup>.

En fin, concluimos este apartado dedicado al marco histórico en el que surge la sociología durkheimiana haciendo una breve referencia a un aspecto de gran calado en el conjunto del pensamiento de nuestro autor y que tiene su reflejo en su pensamiento sociológico-moral: el tema de las relaciones entre teoría y práctica o entre ciencia y acción. En virtud de lo que hemos expuesto hasta ahora resulta del todo evidente que, desde el punto de vista cientista republicano, la ciencia constituía un conjunto de conocimientos que podían y debían guiar la acción. En efecto, desde una óptica

---

<sup>20</sup> Fournier, 2007: 110-1. Esta es la postura, entre otros, del profesor de la Facultad de Derecho de Burdeos, Léon Duguit, que, aunque comparte muchas de las tesis durkheimianas, se erige en rival de Durkheim pues considera que el curso de sociología que éste imparte en la Facultad de letras –y que atrae a un nutrido auditorio– debería impartirse en una facultad de Derecho (citado en: Karady, 1976: 279, n. 33). Sobre la relación de Durkheim con los juristas de su época, vid.: Lenoir, 1993.

<sup>21</sup> Karady, op. cit., pág. 274. La ambigüedad de Durkheim en lo que respecta a la posición de la sociología en relación a las otras disciplinas era parte de la estrategia de los durkheimianos para asegurarse la introducción en la universidad de sus especialidades. En efecto, “tanto en su actividad científica como en su discurso sobre la ciencia, los durkheimianos siempre reivindicaron un campo temático situado sobre todo entre la filosofía, la historia, la etnografía y el derecho, el cual les permitiera, entre otras cosas, garantizarse la fidelidad de clientelas diversas” (Ibid., pág. 279, n. 33). Sobre las estrategias de los durkheimianos para asegurar el éxito de su empresa y los modos de hacer valer su sociología, vid.: Karady, 1979.

<sup>22</sup> Esta es la razón de que la enseñanza de sociología se introdujera estrechamente ligada a la ciencia de la educación y a la pedagogía. Como ya hemos señalado *supra*, la denominación oficial del cargo de Durkheim en la Facultad de letras de Burdeos muestra tal estrecha vinculación, pues era «*chargé de cours de ciencia social y pedagogía*». Sobre el trabajo de Durkheim en el ámbito de la pedagogía, ver especialmente: Fauconnet, 1922; Mauss, 2002: 16-8; Halbwachs, 2002; y Lukes, 1985: 109-36, 354-60 y 379-91.

<sup>23</sup> La primera prueba de hostilidad son las críticas de las que es objeto su investigación doctoral sobre la división del trabajo durante el transcurso de su defensa en La Sorbona ante el tribunal presidido por el filósofo espiritualista Paul Janet. Sobre el desarrollo del acto de defensa de la tesis doctoral de Durkheim, vid.: Lukes, 1985: 296-301.

republicana, el objetivo de la labor científica no era solamente saber o conocer la realidad, sino, junto a ello, ofrecer criterios o indicaciones para actuar sobre esa misma realidad en mejores condiciones. La práctica se constituye en “motivo y fin del saber científico: motivo, en cuanto que son las necesidades prácticas las que solicitan un saber exacto sobre el mundo; fin, en cuanto que ese saber tiene la pretensión de guiar un actuar certero”<sup>24</sup>. Las implicaciones de tal concepción de la función de la ciencia –y de las relaciones entre teoría y práctica, conocimiento y acción- eran importantes, ya que, como cualquier otra disciplina científica, las ciencias sociales, y en concreto a la sociología, debían de justificar su cientificidad para obtener legitimidad como ciencias y el consiguiente reconocimiento académico-institucional<sup>25</sup>, pero además “su desarrollo y eventual éxito dependían del mantenimiento de aquellos apoyos políticos que la habían impulsado inicialmente”<sup>26</sup>. La nueva sociología durkheimiana fue, desde este punto de vista, la ciencia republicana por excelencia que, atendiendo a los requerimientos que le hicieron quienes la impulsaron, asumió e hizo explícito su objetivo –práctico- de guiar la acción humana<sup>27</sup>. Como veremos *infra*, en este mismo

---

<sup>24</sup> Ramos Rorre, op. cit., pág. 31.

<sup>25</sup> En el marco de su análisis de la estrategia durkheimiana para imponer su sociología, Karady distingue diversos tipos de «bazas» -que se corresponden con determinados tipos de legitimidad-, capaces de garantizar el reconocimiento de una disciplina nueva. En lo que respecta a los tipos de legitimidad, el sociólogo francés distingue la legitimidad institucional –y, dentro de ella, separa las legitimidades universitaria y académica-, la legitimidad estrictamente científica y la legitimidad social (Karady, 1979: 49-51).

<sup>26</sup> *Ibid.*, pág. 30. Como señala el sociólogo madrileño, esto quiere decir que “la nueva ciencia debía de carecer de cualquier inocencia en cuanto a su orientación ideológica e identidad política” y “ser, y mostrarse externamente, ciencia republicana y progresista”. Sin duda, “se trataba de un marco exigente que no permitía indiferencia u olvido” (*Ibid.*).

<sup>27</sup> Con estas afirmaciones no pretendemos dar a entender que los requerimientos o solicitudes planteados a la sociología de Durkheim constituyeran una especie de exigencia externa totalmente ajena a la orientación político-ideológica de nuestro autor, ya que “su comunión con los ideales republicanos era máxima” (*Ibid.*). En efecto, la identidad política de nuestro autor carece de toda ambigüedad y, como hemos señalado en el capítulo II del presente trabajo, su adhesión a los ideales republicanos es manifiesta ya en su época de estudiante en la *École Normale* (vid.: epígrafe 2. 1.). Es más, como señala Davy (1919: 189), en este periodo temprano nuestro autor comulga con el republicanismo de Gambetta, la opción política republicana más radical de la época en lo que se refiere al rechazo de las ideas políticas tradicionalistas y clericales (posteriormente, se identificó con las dos grandes formaciones reformistas y progresistas, los partidos radical-socialista y socialista). Lo anterior indica que fue la política la que fue definiendo la problemática sustantiva que analizó en su primera obra y la que le llevó construir una nueva ciencia de la sociedad y de los fenómenos morales. En coherencia con su concepción del compromiso político que es exigible a los intelectuales, Durkheim desarrolló una importante labor política mediante su actividad científica-intelectual, aproximándose sociológicamente a las cuestiones objeto de discusión política y ejerciendo por esta vía una misión educadora y moralizante. El relativo

capítulo, la posición durkheimiana sobre esta cuestión de la relaciones entre teoría y práctica se basaba en la idea de que ciencia y acción son diferentes y deben separarse cuidadosamente; sin embargo lo anterior, no pueden ser indiferentes la una respecto a la otra. Aplicada al campo del estudio de los fenómenos morales, la aproximación sociológica durkheimiana adquiere una significación muy especial pues implica que el sociólogo, tras aplicar la metodología científica en el análisis de su objeto de estudio, además de poder construir una teoría sociológica de la moral, es decir, un marco teórico de referencia mediante el que interpretar los hechos de la vida moral, cuenta con una herramienta metodológica mediante la que puede justificar los juicios de valor en los que basa sus propuestas de regeneración o reconstrucción moral, y por tanto, pasar a la acción<sup>28</sup>. Es en este marco que sólo hemos esbozado en el que la conocida afirmación contenida en la tesis doctoral de Durkheim según la que “nuestro primer deber actualmente es hacernos una moral”<sup>29</sup>, adquiere toda su significación.

Tras haber caracterizado el marco socio-político en el que surge y se desarrolla la sociología durkheimiana, centrándonos en los requerimientos que, en lo que hace al proyecto de reforma moral recibe del medio en el que se encuentra situada, analizamos a continuación la obra de nuestro autor, mostrando que toda su

---

distanciamiento científico se convirtió, no obstante, en militancia activa frente a determinados acontecimientos –como el *affaire Dreyfus* y la Primera Guerra Mundial- que provocaron situaciones que fueron contempladas de verdadera de emergencia nacional en las que las instituciones republicanas parecían en grave riesgo. Es obligado hacer una referencia al conocido *affaire Dreyfus*, ya que la implicación de Durkheim en el mismo muestra, entre otras cosas, su determinación en la defensa del individualismo, que erige en principio moral republicano por excelencia (una exposición detallada de los hechos objeto del proceso contra Dreyfus y las reacciones posteriores a su condena, incluidas las de Durkheim, en: Lukes, 1985: 332-49, y Fournier, 2007: 365-90). En efecto, como señala en el artículo “El individualismo y los intelectuales” (1898c), escrito en respuesta a un artículo de Ferdinand Brunetière en el que éste ataca a los intelectuales franceses *dreyfusards* por su defensa del individualismo, Durkheim, considera que el individualismo moral “es el único sistema de creencias que puede asegurar la unidad moral del país” (en: Durkheim, 1970: 270).

<sup>28</sup> Durkheim se refiere a tal herramienta metodológica señalando que de lo que se trata es de proponer “un criterio objetivo, inherente a los propios hechos, que nos permita distinguir científicamente la salud de la enfermedad en los diversos órdenes de fenómenos sociales”, de manera que la ciencia esté en situación de “iluminar la práctica” y, al mismo tiempo, pueda “seguir siendo fiel a su propio método” (Durkheim, 2002c: 38; trad.: 1988: 104). Como hemos señalado en el capítulo VI de este trabajo (vid.: epígrafe 4. 3.), ese criterio en el que se basa su definición científica de la normalidad es el criterio de la generalidad.

<sup>29</sup> Durkheim, 2002b, II: 145; trad.: 1987: 480.

producción intelectual puede ser estudiada como el conjunto de respuestas que nuestro autor da a la problemática antedicha. En este sentido, como veremos en el siguiente epígrafe del presente capítulo, el moralismo durkheimiano, la «misión moral» que nuestro autor asigna a la sociología, es lo que, a pesar de la aparente dispersión temática, unifica o da un sentido unitario a toda la producción intelectual durkheimiana<sup>30</sup>.

### **3. La moral en el pensamiento durkheimiano.**

#### **3. 1. Una constante en la obra durkheimiana: la preocupación por la moral.**

*“Las ciencias sociológicas [...] tienden a limitarse a estudiar los fenómenos morales. Partiendo de que el mal que aqueja a las sociedades europeas es esencialmente moral, estiman que el análisis sociológico debe aplicarse sobre todo al problema moral. [...] Nuestros trabajos, nuestra práctica docente en el campo de la sociología, sin circunscribirse dentro de límites estrictamente marcados, se han dirigido con preferencia al estudio de los fenómenos morales”<sup>31</sup>.*

Las afirmaciones contenidas en este pasaje del artículo titulado “El estado actual de los estudios sociológicos en Francia” (1895e) son un inmejorable punto de partida para entender el sentido más profundo del proyecto sociológico durkheimiano, ya que además de poner de manifiesto las preocupaciones a las que pretende responder y las motivaciones que le mueven, muestran con claridad cuál es el objeto de estudio que erige en centro de atención preferente a lo largo de todo su itinerario intelectual. Lo analizamos a continuación.

---

<sup>30</sup> Como señala Ramos Torre, tras la dispersión temática “se afirma un afán unitario: determinar la estructura de la sociedad como realidad moral; contrastarla con sus desviaciones coyunturales; explicar éstas como efecto de patologías transicionales de un proceso de cambio social; fijar las bases de una reconstrucción moral que normalice la vida social; asentar y legitimar la nueva ciencia de la sociología como único discurso capaz de realizar con éxito tal cúmulo de tareas en pos de un objetivo unitario” (Ramos Torre, op. cit., pág. X).

<sup>31</sup> Durkheim, 1975, I: 91 y 93-4.

Ciertamente, en primer lugar, estas líneas muestran que la sociología durkheimiana fue la respuesta de nuestro autor a la conciencia que tenía de vivir en una sociedad aquejada por un profundo malestar, la cual necesitaba de los remedios que podía aportar la ciencia positiva<sup>32</sup>. No cabe duda de que “el interés de Durkheim por la sociología se deriva de un profundo sentimiento de crisis por su parte”<sup>33</sup>: en realidad, la nueva sociología era, junto a la educación pública<sup>34</sup>, la pieza fundamental de su empresa de regeneración o reconstitución moral. Su propuesta partía de un discurso sobre las patologías sociales contemporáneas, sobre el malestar social; en definitiva, de un diagnóstico de la situación de las sociedades industriales de finales del siglo XIX que las describía como críticas<sup>35</sup>. Diagnosticado, además, el mal que las aquejaba, el cual es, como afirma en las líneas que hemos reproducido, «esencialmente moral», queda determinado el objeto de estudio central de la sociología durkheimiana:

---

<sup>32</sup> Sobre la fe durkheimiana en la ciencia, vid.: epígrafe 1. del capítulo V de este trabajo sobre la defensa durkheimiana del racionalismo científico y el positivismo.

<sup>33</sup> Joas, 1993: 231 En el mismo sentido: Ramos Torre, 1999: 37. En este pasaje de *Div. Tr.* Durkheim se refiere a la naturaleza y las causas de la crisis moral que aquejaba a las sociedades industriales de su época: “se ha dicho, con razón, que la moral –y por tal debe entenderse, no sólo las doctrinas, sino las costumbres- atraviesa una crisis formidable. [...] Cambios profundos se han producido, y en muy poco tiempo, en la estructura de nuestras sociedades; se han libertado del tipo segmentario con una rapidez y en proporciones de las que no hay otro ejemplo en la historia. Por consiguiente, la moral que corresponde a ese tipo social ha retrocedido, pero sin que otra se desarrollara lo bastante rápido para ocupar el terreno que la primera dejaba vacío en nuestras conciencias. Nuestra fe se ha quebrantado; la tradición ha perdido parte de su imperio; el juicio individual se ha emancipado del juicio colectivo. Pero, por otra parte, las funciones que se han disociado en el transcurso de la tormenta no han tenido tiempo de ajustarse las unas a las otras; la nueva vida que se ha desenvuelto como de golpe no ha podido organizarse por completo y, sobre todo, no se ha organizado en forma que satisfaga la necesidad de justicia, que se ha despertado más ardiente en nuestros corazones” (Durkheim, 2002b, II: 144; trad.: 1987: 479).

<sup>34</sup> En lo que respecta a la función social de la educación, Durkheim señalaba en *Regl. Mét.* que “toda educación consiste en un esfuerzo continuo por imponer al niño modos de ver, de sentir y de obrar que no se le habrían ocurrido espontáneamente”; es decir, “la educación tiene por objeto precisamente el construir el ser social” (Durkheim, 2002c: 61; trad.: 1988: 20). En este pasaje de la lección inaugural de su curso sobre educación titulada “Pedagogía y sociología” (1903b) nuestro autor subraya la función social de la educación de la siguiente manera: “por medio de la educación cada sociedad intenta realizar en sus miembros un ideal que le es propio. Ni siquiera las sociedades europeas más avanzadas escapan a esta ley. [...] Lejos de fijarse como meta que el hombre se desarrolle tal y como ha surgido de la naturaleza, la educación tiene por objeto sobreañadir a éste un hombre completamente nuevo. Crea en su interior un ser que no se encontraba allí más que en estado latente: el ser social” (en: Durkheim, 1975, I: 261-2). Es evidente que esta concepción de la educación –y de la educación moral en particular-, tiene su fundamento en la concepción durkheimiana de la naturaleza dual del ser humano a la que nos hemos referido en los capítulos anteriores.

<sup>35</sup> Nos hemos referido a las transformaciones sociales y políticas que presencia Durkheim a lo largo de la primera parte de nuestro trabajo (ver, sobre todo: epígrafe 3. 2. del capítulo I).

los hechos morales<sup>36</sup>. Así pues, la sociología durkheimiana surgió como reflexión sobre las patologías de las sociedades modernas que, en opinión de Durkheim eran básicamente morales y, en consecuencia, se fijó como meta última “aportar algunos de los elementos precisos para el establecimiento de una nueva moral”<sup>37</sup>. Dicho de otra manera, la moral se constituye en objeto de investigación preferente de la sociología durkheimiana que, partiendo del análisis de sus carencias e insuficiencias –es decir, del lado patológico-, pretende obtener los conocimientos precisos para acometer la tarea práctica de reconstrucción o regeneración moral. En este pasaje de su primera gran obra, *Div. Tr.*, nuestro autor formuló el problema moral que estaba decidido a enfrentar, de la siguiente manera:

*“La cuestión que ha dado origen a este trabajo es la de las relaciones de la personalidad individual y la solidaridad social. ¿Cómo es posible que, al mismo tiempo que se hace autónomo, dependa el individuo más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y solidario?”*<sup>38</sup>.

De esta manera, Durkheim recondujo el problema originario de la cuestión social, que anteriormente –en el primer proyecto de su tesis doctoral- había planteado como la contradicción entre socialismo e individualismo, al terreno de la cuestión moral, planteándolo en términos de una contradicción entre autonomía individual y solidaridad social<sup>39</sup>. Como señala acertadamente Ramos Torre, la conversión de la cuestión social en cuestión moral “resulta de la tesis durkheimiana según la cual la vida social sólo es posible como un sistema de ambientes morales que rodean al individuo, dotándoles de orientaciones, posibilitando una interacción ordenada y

---

<sup>36</sup> Como abundaremos en el problema de la definición del objeto de la ciencia de la moral *infra*, en este mismo capítulo, baste decir en este momento que Durkheim define los hechos morales como “el conjunto de reglas que determinan efectivamente la conducta” (Durkheim, 2002c: 29; trad.: 1988: 82).

<sup>37</sup> Ramos Torre, 1999: 37.

<sup>38</sup> Durkheim, 2002b, I: 46; trad.: 1987: 45. El sociólogo norteamericano T. Parsons se refiere a este problema moral fundamental en términos funcionalistas cuando afirma que, aunque el marco de análisis durkheimiano “experimentó un desarrollo sustancial [...] se centró siempre en la naturaleza del sistema social y la relación de este sistema con la personalidad del individuo” (Parsons, 1977: 27).

<sup>39</sup> Vid.: epígrafe 2. 1. del capítulo II de este trabajo sobre la vocación original de Durkheim.



asegurando la armonía del todo”<sup>40</sup>. De la aceptación de la tesis antedicha se deriva que “todo lo que afecta a un sistema social se convierte inmediatamente en un problema moral, ya sea que incida inmediata y directamente sobre el *nomos* interiorizado y actuado por el actor, ya sea que incida, más profundamente, en la infraestructura de que ese *nomos* surge en forma de representaciones interiorizables, es decir, en la estructura organizativa del sistema (volumen y densidad sociales) o en lo que Durkheim llama su morfología”<sup>41</sup>. El resultado, en todo caso, es que el núcleo de lo social es de naturaleza moral. De este modo, según defiende en *Div. Tr.*, la causa de la situación crítica – y de la aparición de patologías- de las sociedades modernas es fundamentalmente moral, pues “resulta de la crisis del marco normativo de la acción”. Esta crisis moral se materializa en un doble plano: “por un lado, es una crisis de vacío” que consiste en que “no hay definiciones objetivas de cuál deba ser el modelo por el que se rijan las interacciones, por lo que resulta el choque, la lucha, las carencias en la solidaridad” (anomia); por otro lado, “es una crisis de retención tradicionalista de un marco normativo inadecuado” en la medida en que “las normas morales que rigen los intercambios y la distribución de los bienes resultan de instituciones que, si tuvieron sentido en un pasado cercano, carecen de él en la actualidad”<sup>42</sup>. En *Suic.* retiene, pero a la vez innova el diagnóstico que antecede ya que, aunque sigue considerando que la causa de la crisis es moral, nuestro autor identifica un “doble vacío que afecta a las normas y los valores e ideales que actúan como su soporte”. La anomia y el egoísmo “designan crisis en los dos subsistemas que estructuran la solidaridad social: sistemas de regulación e integración sociales o morales”<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Ramos Torre, 1999: 40. El sociólogo madrileño señala que “esta tesis decisiva se construye en contra del individualismo metodológico de Spencer y matizando el abstracto moralismo de Comte”. En primer lugar, contra Spencer “establece que en la interacción social hay un marco de referencia normativo independiente de la voluntad de los que interactúan”. Sin tal marco moral externo y coactivo no es posible la vida social de los individuos. Por otro lado, en contra de Comte “destaca que tal moralidad no es fruto de una simple exhortación voluntarista, sino un conjunto de hechos socialmente estructurado”, es decir, “un sistema de solidaridad moral que traduce, en forma de representaciones sociales interiorizadas por los actores, la integración social del sistema” (Ibíd. págs.40-1).

<sup>41</sup> Ibíd., pág. 41.

<sup>42</sup> Ibíd., págs. 42-3.

<sup>43</sup> Ibíd., pág. 44.

Por otra parte, hay una idea a la que nuestro autor no alude en las líneas con las que hemos dado comienzo a este epígrafe, pero que sin duda debemos tener en cuenta en relación con el tema que tratamos, y que se refiere a los objetivos últimos de la nueva ciencia sociológica de la moral. En efecto, como hemos señalado *supra*<sup>44</sup>, en opinión de nuestro autor, la labor del sociólogo no concluye con la tarea de comprensión y explicación de las causas y las funciones de los fenómenos sociales, de sus condiciones de existencia, sino que además es preciso que, tras distinguir los fenómenos normales de los patológicos, se ocupe de las patologías sociales y les haga frente proponiendo las medidas terapéuticas que sean necesarias. Así, la nueva sociología de Durkheim, en cuanto ciencia republicana, asume también (y, sobre todo) en el ámbito del estudio de la moral la tarea de vincular directamente teoría y práctica, conocimiento científico y acción política y, de esta manera, su análisis estructural-funcional se constituye en la verdadera posibilidad científica de enjuiciar prácticamente la realidad moral existente, determinando sus dimensiones normales y patológicas de forma objetiva.

En base a todo lo que antecede, podemos afirmar que el proyecto sociológico durkheimiano en torno a la moral comprende tres aportaciones, tres aspectos distintos que es preciso distinguir<sup>45</sup>. En nuestra opinión, consiste esencialmente: a) en primer lugar, en una metodología para el análisis de los fenómenos morales; b) en segundo lugar, un sistema de conceptos interrelacionados sobre los que se asienta una teoría sociológica de la moral, y, en fin, c) una meta-ética que posibilita justificar los juicios de valor también en este ámbito de estudio<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Ver epígrafe 4. 3. del capítulo VI de este trabajo, en concreto el apartado relativo a la distinción durkheimiana de lo normal y lo patológico. Ver, asimismo, el epígrafe 2. del presente capítulo en lo que hace referencia a las relaciones entre teoría y práctica.

<sup>45</sup> Lukes expresa una idea semejante cuando señala que “el pensamiento de Durkheim en torno a la moral se movió en diferentes niveles”. En efecto, según el estadounidense, nuestro autor “propuso un sistema complejo de conceptos interrelacionados”, para, en primer lugar, “describir y explicar los datos empíricos”; en segundo, “para hacer juicios de valor sobre estos datos”, y, en tercero, “para aportar soluciones en torno a cuestiones filosóficas fundamentales” (1985: 410).

<sup>46</sup> Así pues, Simon Deploige, el religioso y profesor de filosofía moral de la Universidad Católica de Lovaina, quien criticó duramente la sociología durkheimiana, tenía razón cuando afirmó que en la obra de nuestro autor pueden encontrarse “al menos tres cosas” que conviene distinguir: “un proyecto de

Nos ocupamos de los aspectos mencionados a continuación, pero antes de acometer la tarea de exponer los resultados de nuestro análisis de la sociología durkheimiana de la moral, es necesario poner de manifiesto una dificultad, la cual, por otra parte, es habitual cuando se estudia a Durkheim. Consiste en que a la hora de analizar la cuestión que nos ocupa topamos con la dificultad que supone el hecho de que nuestro autor nunca hizo una síntesis de su trabajo en este ámbito y, por consiguiente, sus puntos de vista sobre estos fenómenos se encuentran dispersos en fuentes muy diversas que datan de periodos también muy diversos. Un estudio riguroso de los planteamientos durkheimianos en torno a los fenómenos morales exige, como mínimo, el análisis de las ideas contenidas en sus cuatro obras mayores - *Div. Tr.* (1893b), *Regl. Mét.*, *Suic.* (1897a) y *Form. Vid. Rel.* (1912)-, en los ensayos "Cienc. Posit. Mor. Alem." (1887c), "Determ. Moral" (1906d) y "Juicios de valor y juicios de realidad" (1911), las lecciones de sus cursos sobre "La educación moral" (1925)<sup>47</sup> y "Física del derecho y de las costumbres" (1950)<sup>48</sup>, su "Introducción a la moral" (1920)<sup>49</sup> y otros escritos «menores» como cartas, recensiones, etc., en los que

---

método sociológico, un ensayo de ética y un esbozo de meta-moral" (Deploige, 1912: II). Cabe recordar que, el filósofo tomista belga, criticó a Durkheim por haber encomendado a la sociología la solución de problemas -"como el problema de la distinción del bien y el mal"- que, en su opinión, pertenecían en exclusiva a la Moral (Ibíd., pág. 12). El error o, mejor, la contradicción en que incurre Durkheim consiste en que, por un lado, intenta construir una sociología que se pretende científica pero, por otro, la convierte en una disciplina normativa "que tiene la pretensión de restaurar la Ética sobre bases nuevas y científicas" (Ibíd). Sobre la polémica entre Durkheim y Deploige, vid.: epígrafe 2 del capítulo IV de este trabajo.

<sup>47</sup> Durkheim impartió un curso sobre educación moral regularmente entre 1889 y 1912, tanto en Burdeos como en París. Este curso constaba de veinte lecciones, dieciocho de las cuales se publicaron póstumamente bajo el título *La educación moral* (reproducido en: Durkheim, 2002f).

<sup>48</sup> Durkheim impartió este curso en dos ocasiones entre 1896 y 1900 en Burdeos y en otras dos, en 1904/1905 y en 1912/1913, en París. Gracias a la generosa aportación de Marcel Mauss, la facultad de Derecho de la Universidad de Estambul publicó en 1950 *Lecc. Soc.*, una recopilación de lecciones de este curso que Durkheim redactó entre 1898 y 1900 (reproducido en: Durkheim, 2002e).

<sup>49</sup> Aunque Durkheim elaboró el proyecto de una gran obra titulada *La Morale* en la cual pretendía exponer de forma sistemática su pensamiento sociológico-moral, nunca pudo materializarlo. Según Marcel Mauss, que publicó póstumamente parte de la introducción de la parte teórica de la obra con el título de "Introducción a la moral" (1920), ésta "era el objetivo de su existencia, el corazón mismo de su pensamiento" (Mauss, 2002: 7). En una nota que precede al texto de Durkheim Mauss presenta un sumario de los contenidos que Durkheim pensaba incluir en la parte introductoria, todos ellos extraídos, por lo demás, del curso sobre moral que había impartido en La Sorbona durante el curso académico 1914/1915. Son los siguientes: objeto del curso: concepción tradicional de la moral; crítica de la moral tradicional; crítica de la concepción que hace de la moral algo totalmente subjetivo; crítica de la teoría de tarde; la cuestión y la solución kantiana; crítica de la moral kantiana; juicios de valor e ideal (el idealismo sociológico); la conciencia moral individual y la moral objetiva (moral y conciencia moral); punto de vista

trata de temas morales<sup>50</sup>. Por otra parte, esta dificultad a la que hacemos referencia, es decir, el hecho de que desde sus primeros escritos hasta los últimos se ocupe del estudio de los fenómenos morales, revela el papel que tiene la reflexión moral a lo largo de todo su itinerario intelectual: es el elemento que vertebra y da sentido al conjunto del pensamiento durkheimiano.

Tras poner de manifiesto esta dificultad, retomamos a continuación la exposición de los diversos aspectos del análisis durkheimiano de los fenómenos morales a que nos hemos referido *supra*, distinguiendo en la reflexión durkheimiana en torno a la moral tres cosas bien distintas, a saber: en primer lugar, una metodología para el análisis de los fenómenos morales; en segundo, una teoría de la moral, y, en fin, en tercer lugar, una meta-ética muy particular.

### **3. 2. La ciencia positiva de la moral: renovación metodológica de los estudios sobre la moral.**

Como ya hemos mostrado en capítulos anteriores de este trabajo, en la tarea de construcción de la sociología, la nueva disciplina científica llamada a dar respuesta a la «*question morale*», Durkheim asumió los principios fundamentales de la filosofía positivista de la ciencia, en virtud de los cuales en el marco de la investigación científica debe rechazarse toda especulación metafísica, tomando como objeto de estudio solamente los hechos positivos, conocidos exclusivamente por medio de la observación y la experiencia<sup>51</sup>. En el prefacio de la primera edición de su primera gran

---

objetivo y subjetivo (sentimiento de justicia. Idea de justicia); relación de la moral pública y de la moral individual (la autonomía y la solución kantiana); tipo colectivo y tipo medio; unidad de dos elementos (el ideal y el deber); ¿cómo podemos atarnos a la sociedad? Mauss señala además que Durkheim tenía la intención de usar diversos materiales extraídos de su curso sobre la moral doméstica y de otro general sobre la moral (en: Durkheim, 1975, II: 313-4, n. \*).

<sup>50</sup> Estos escritos durkheimianos sobre cuestiones morales son tan numerosos que V. Karady ha confeccionado con ellos uno de los tres tomos en los que publica los *Textos* de Durkheim (Durkheim, 1975, II).

<sup>51</sup> La legitimación científica de la sociología durkheimiana descansa en la asunción de dos principios epistemológicos fundamentales que nuestro autor codifica en *Regl. Mét.*: por un lado, ser un saber de «cosas», es decir contar con un objeto de estudio, un dominio específico y, por otro, contar con una

obra, *Div. Tr.*, se contiene una declaración de principios en lo que respecta al análisis durkheimiano de la moral:

*“Este libro es, ante todo, un esfuerzo para tratar los hechos de la vida moral con arreglo a los métodos de las ciencias positivas. [...] No queremos extraer la moral de la ciencia, sino construir la ciencia de la moral, lo cual es muy diferente. Los hechos morales constituyen fenómenos como los otros: consisten en reglas de acción que se reconocen por ciertos caracteres distintivos. Debe, pues, ser posible observarlos, describirlos, clasificarlos y buscar las leyes que los explican. Y es lo que vamos a hacer con algunos de ellos”<sup>52</sup>.*

De estas líneas se desprende que la ciencia de la moral<sup>53</sup> a la que alude nuestro autor es la disciplina que estudia los «hechos de la vida moral» con arreglo al nuevo método sociológico o, dicho de otra manera, la ciencia que concibe y analiza la moral como un hecho social. La ciencia de la moral – o, dicho en términos más actuales, la sociología durkheimiana de la moral -, pretende analizar los fenómenos morales con arreglo a los métodos de las ciencias positivas, aproximándose a ellos del mismo modo

---

metodología adaptada al análisis del mismo. En el artículo titulado “El estado actual de los estudios sociológicos en Francia” (1895e), tras anunciar su propósito de crear una verdadera escuela de sociología, el propio Durkheim expone los que, en su opinión, deben ser los postulados epistemológicos y metodológicos más importantes de la misma, y que pueden reducirse a tres: la realidad del objeto, la objetividad del método y la independencia de la explicación (en: Durkheim, 1975b, I: 94-104). Sobre los dos primeros postulados, ver especialmente: el epígrafe 2 del capítulo V en el que analizamos la defensa durkheimiana del racionalismo científico y el positivismo. Sobre la independencia de la explicación sociológica, ver el capítulo VI.

<sup>52</sup> Durkheim, 2002b, I: 41; trad.: 1987: 39.

<sup>53</sup> Durkheim se refiere por vez primera a «la ciencia positiva de la moral» en el ensayo temprano sobre “Cienc. Posit. Mor. Alem.” (1887c) que ya hemos analizado en el marco de la investigación de la influencia que ejerció el pensamiento alemán sobre nuestro autor (vid.: epígrafe 3. 2. del capítulo III y epígrafe 1. del capítulo IV de este trabajo). En un escrito anterior, una recensión de trabajos de varios autores titulada “Estudios de ciencia social” (1886a) ya señala que “a partir de ahora la sociología comprende tres ciencias particulares: una que estudia el Estado, otra las funciones reguladoras (derecho, moral y religión) y, en fin, la tercera las funciones económicas de la sociedad”. Añadía, asimismo, que “aparte de esta sociología normal, hay una sociología patológica, cuya parte más avanzada es la criminología” (en: 1970: 213).

que al resto de fenómenos sociales, es decir, como si fueran cosas<sup>54</sup>. La epistemología durkheimiana se asienta sobre la convicción de que los hechos morales, al igual que el resto de fenómenos sociales, son fenómenos naturales y racionales; y que, por consiguiente, el principio de causalidad rige – y el método positivo codificado en *Regl. Mét.* es aplicable – también en este ámbito de estudio. El método se dice «positivo», porque al igual que el que se aplica en otras ciencias (naturales) se basa fundamentalmente en la observación sistemática y objetiva de los hechos. Considerar los hechos morales como cosas significa, así, concebirllos como fenómenos naturales observables que tienen propiedades empíricas distintivas y forman sistemas reales que se desenvuelven en la historia<sup>55</sup>; y, debido a que no se producen de forma artificial o arbitraria, implica además que el investigador debe encontrar la manera de hacerlos inteligibles descubriendo la racionalidad que subyace en ellos mediante la aplicación de la metodología científica («describirlos, clasificarlos y buscar las leyes que los explican», en palabras de nuestro autor)<sup>56</sup>.

Así pues, a tenor de lo que se desprende del texto citado el primer cometido de la nueva ciencia positiva de la moral es puramente teórico: describir los hechos actuales de la vida moral, clasificarlos y descubrir relaciones de causa-efecto, poniendo estos hechos en relación con la causa que los origina, o bien esta causa con sus efectos

---

<sup>54</sup> Durkheim, 2002c: 24; trad.: 1988: 69. Como hemos mostrado en el capítulo V de este trabajo (vid.: epígrafe 1.), la primera y más importante regla metodológica durkheimiana en virtud a la que hay que «tratar a los hechos sociales como a cosas», supone, por una parte, una visión muy particular de los fenómenos sociales y, por otra, una concepción también muy particular de los modos de conocer tales fenómenos que implican la asunción de las tesis que se atribuyen al positivismo. En lo que se refiere a su definición del «hecho social», hemos señalado asimismo que incluye “normas jurídicas, morales, dogmas religiosos, sistemas financieros, etc.” (Ibíd., pág. 19; trad.: pág. 59).

<sup>55</sup> En este sentido, señala que “la moral se forma, se transforma y se mantiene por razones de orden experimental”, y “esas son las únicas razones que la ciencia de la moral quiere determinar” (Durkheim, 2002b, I: 42; trad.: 1987: 40-1).

<sup>56</sup> Durkheim distingue su aproximación al estudio de la moral en base a la propia naturaleza del objeto de estudio: “es posible que la moral tenga algún fin trascendente que la experiencia no puede alcanzar; ocuparse de él es tarea que corresponde al metafísico. Pero lo que ante todo es cierto es que se desenvuelve en la historia y bajo el imperio de causas históricas, y que tiene una función en nuestra vida temporal. Si es tal o cual en un momento dado, se debe a que las condiciones en que entonces vivían los hombres no permiten que sea de otra manera, y la prueba está en que cambia cuando esas condiciones cambian, y sólo en ese caso” (Durkheim, 2002b, I: 42; trad.: 1987: 40).

útiles, con las funciones que cumplen estos mismos hechos<sup>57</sup>. Pero la nueva disciplina moral tiene un segundo cometido más práctico que teórico. Ciertamente, tras dar por finalizada la investigación estructural-funcional, el análisis de las causas determinantes y de las funciones de los hechos morales, puede emprenderse la segunda, consistente en obtener inductivamente los ideales que se esconden detrás de los hechos estudiados con el objetivo de estar en condiciones de proponer reglas que orienten la acción futura. Como nos ocuparemos de esta cuestión práctica más adelante, baste decir en este momento que, a pesar de la introducción de esta segunda vertiente de la investigación, Durkheim considera que su método es positivo ya que los ideales no vienen dados *a priori* sino que se desprenden del análisis de los propios hechos de la vida moral<sup>58</sup>.

Con la nueva propuesta sociológica, que implicaba la crítica del método deductivo tradicional<sup>59</sup>, Durkheim atacó frontalmente las construcciones doctrinales de los moralistas que ocupaban las posiciones dominantes del campo filosófico de su tiempo<sup>60</sup>. En abierta oposición hacia estas doctrinas, nuestro autor insistió siempre en

---

<sup>57</sup> Vid.: Durkheim, 2002c: 58; trad.: 1988: 152. En su ensayo titulado “La determinación del hecho moral” (1906d), nuestro autor se refiere a los dos momentos o fases de la investigación sociológica de la moral en estos términos: “la realidad moral, como toda clase de realidad, puede ser estudiada desde dos puntos de vista diferentes. Podemos tratar de conocerla y comprenderla; o bien podemos proponernos juzgarla. El primero de estos problemas, que es enteramente teórico, debe necesariamente preceder al segundo” (Durkheim, 2002i: 4; trad.: 2000: 59). En “Introducción a la moral” (1920), se fija como objetivo “describir [...] y explicar, en la medida en que lo permitan nuestros conocimientos, los principales hechos de la vida moral; y extraer las conclusiones prácticas que implican tales estudios teóricos” (Durkheim, 1975, II: 331).

<sup>58</sup> Hay quien, a pesar de las pretensiones científicas del análisis durkheimiano de la moral, considera que su trabajo en este ámbito es más filosófico que científico. Por ejemplo, Morris Ginsberg afirma que los problemas planteados por Durkheim no pertenecen a la ciencia social, sino a la filosofía. Es más, incluso la propia metodología durkheimiana es más filosófica que científica (Ginsberg, 1951: 218). En el mismo sentido, Georges Gurvitch considera que “en vez de ocuparse de la sociología de la moral, o de la ciencia de las costumbres, Durkheim pretendió derivar de la sociología una filosofía moral basada en la equiparación metafísica y dogmática de Bien Supremo, *Conciencia Colectiva* y Mente, de la que no fue capaz de desprenderse nunca” (Gurvitch, citado en Lukes, 1985: 412, n. 10).

<sup>59</sup> En uno de sus primeros escritos, el ensayo sobre “Cienc. Posit. Mor. Alem.” (1887c), nuestro autor señala que “todas las escuelas morales han practicado un mismo método: la deducción”; y, a continuación, distingue la moral deductiva de la inductiva en base a que mientras que “la primera toma como principio una verdad a priori”, la segunda, en cambio, toma “un hecho empírico” (en: Durkheim, 1975, I: 332).

<sup>60</sup> Como hemos señalado *supra* en el presente trabajo (Vid.: introducción de la segunda parte), el proyecto sociológico durkheimiano puede entenderse como una verdadera ruptura con respecto a la epistemología anterior, en la medida en que implica la articulación teórico-práctica de una nueva forma

que el estudio de la realidad moral no debe partir, como en aquéllas, de la identificación y asunción de un principio moral único que se aplica a continuación a situaciones o hechos particulares. Dicho de otro modo, Durkheim propugna que los hechos morales no constituyen meras ilustraciones –o deducciones– de principios básicos dados *a priori*<sup>61</sup>. Por el contrario, en la búsqueda del ideal moral, estos hechos deben constituir el punto de partida de la ciencia de la moral que, desde este punto de vista, se constituye en una verdadera «ciencia de las costumbres»<sup>62</sup>, y no en una

---

epistémica que introduce irreversiblemente la actividad científica en el ámbito de las ciencias de la sociedad (Karady, 1979: 49, y Berthelot, 1991: 36). Lo que antecede es particularmente evidente en el campo de los estudios de la moral ya que la sociología durkheimiana significaba una innovación radical, tanto metodológica como temática. No es de extrañar, por tanto, que, como señala J. L. Fabiani, por su parte, “los metafísicos de la *Revista de metafísica y de moral* creyeran reconocer en el Durkheim analista de las instituciones filosóficas un enemigo mortal” (Fabiani, 1988: 11).

<sup>61</sup> En *Regl. Mét.* nuestro autor critica el carácter ideológico de las teorías morales racionalistas y empiristas en estos términos: “se puede decir que no hay un solo sistema en el que no se la represente como el mero desarrollo de una idea inicial que la contendría enteramente en potencia. Unos creen que el hombre encuentra esta idea ya hecha en él desde su nacimiento; otros, por el contrario, piensan que se forma más o menos rápidamente en el curso de la historia. Pero, tanto para unos como para otros, tanto para los empiristas como para los racionalistas, esta idea es lo único verdaderamente real que hay en materia de moralidad. Por su parte, la multiplicidad de reglas jurídicas y morales no tendrían existencia por sí mismas, por así decir, sino que no serían otra cosa que esta noción fundamental aplicada a las circunstancias particulares de la vida y modificada de modo diverso según los casos. Según esto, el objeto de la moral no podría ser ese sistema de preceptos sin realidad, sino la idea de la que se derivan y de la que no son sino aplicaciones. De este modo, todos los problemas que la ética se plantea de ordinario se refieren a ideas y no a cosas; lo que se trata de saber es en qué consiste la idea del derecho o la idea de la moral, y no cuál es la naturaleza de la moral y del derecho tomados en sí mismos. Los moralistas aún no han llegado a esta concepción muy sencilla de que [...] son esas reglas, y no la somera visión que de ellas tenemos, lo que constituye el objeto propio de la ciencia” (Durkheim, 2002c: 27; trad.: 1988: 77-8). En un extracto de la “Introducción” de *Div. Tr.* suprimida a partir de la segunda edición de 1902, titulado “Definición del hecho moral”, Durkheim ya se había referido a la metodología tradicional de los moralistas clásicos de esta manera: “ellos parten de una concepción del hombre, deduciendo de éste el ideal que creen que se ajusta a un ser así definido, para a continuación convertir la obligación de realizar aquel ideal en regla suprema de la conducta, es decir, en ley moral” (en: Durkheim, 1975, II: 269-70). En su opinión, “es imposible que se llegue a conclusiones verdaderamente objetivas con semejante método” (Ibíd., pág. 270).

<sup>62</sup> Debido a que concibe la «ciencia de la moral» como una «ciencia de las costumbres», Durkheim utiliza ambas expresiones como equivalentes en sus escritos. En uno de los primeros, el ensayo “Cienc. Posit. Mor. Alem.” (1887c) expone los novedosos análisis de los fenómenos morales que inauguran los moralistas alemanes – basados todos ellos en una concepción de la realidad orgánica de la sociedad que se concreta en la utilización de la metodología empírico-positiva -, englobándolos dentro de la nueva «ciencia de las costumbres». Durkheim alaba el trabajo de estos autores alemanes precisamente porque, considerando insuficientes tanto la ética kantiana como la utilitarista, son los únicos que “conciben los fenómenos morales como hechos que son al mismo tiempo empíricos y *sui generis*”. El objeto de estudio de esta nueva disciplina son “las costumbres, los hábitos, las prescripciones del derecho positivo, los fenómenos económicos en la medida en que se convierten en objeto de las disposiciones jurídicas, etc.” (Durkheim, 1975, I: 335). En opinión de nuestro autor, aunque “su método puede perfeccionarse sustancialmente” (Ibíd., pág. 337), el verdadero mérito que cabe atribuir a la escuela de moralistas alemanes es que su trabajo revela “un esfuerzo tenaz” por desarrollar esta nueva aproximación a la



especie de filosofía de la moral renovada. En abierta oposición a la “noción abstracta de la moralidad”<sup>63</sup> de los moralistas de su época, nuestro autor propugna que “las reglas morales no son morales más que en relación a determinadas condiciones experimentales” y, por consiguiente, “no puede comprenderse nada sobre la naturaleza de los fenómenos morales si no se determinan con sumo cuidado tales condiciones de las que dependen”<sup>64</sup>. En relación a la idea antedicha en virtud de la que los hechos morales dependen de condiciones experimentales (sociales) -que, como puede entenderse, desde una óptica iusfilosófica implica un rechazo de los fundamentos del iusnaturalismo, y, en general, de todas las teorías morales anteriores construidas a partir de presupuestos meta-éticos naturalistas y no naturalistas-, en un pasaje extremadamente significativo del extracto de la “Introducción” de *Div. Tr.* suprimido a partir de 1902, nuestro autor señala lo siguiente:

*“Es posible que haya una moral eterna, bien inscrita en algún espíritu trascendente o bien inmanente a las cosas, de la cual las morales históricas no son más que aproximaciones sucesivas. Esta es una hipótesis metafísica que no vamos a discutir. Pero, en todo caso, esta moral es relativa a un estado determinado de la humanidad, y en tanto este estado no se materialice, no sólo no será capaz de reclamar obediencia a las conciencias sanas, sino que además puede suceder que nuestra obligación sea combatirla”*<sup>65</sup>.

Según afirma, con fina ironía, en este pasaje que acabamos de reproducir, incluso la ley moral eterna, si es que existiera –como propugnan las doctrinas

---

realidad moral (Ibíd., pág. 342). En la “Introducción a la moral” (1920), refiriéndose a la ciencia positiva de la moral o la ciencia de los hechos morales, nuestro autor señala que habitualmente la denomina “ciencia o física de las costumbres” (*science ou physique des moeurs*), y precisa que “el término *costumbres* indica, en nuestro pensamiento, la moral que es efectivamente observada por los hombres en cada momento de su historia; aquella que está dotada de la autoridad de la tradición” (Durkheim, 1975, II: 330). Esta disciplina “trata los fenómenos morales, la realidad moral, tal y como se muestra a la observación, sea en el presente o en el pasado, igual que la física o la fisiología tratan los hechos que se ocupan de estudiar” (Ibíd., pág. 331).

<sup>63</sup> Ibíd., pág. 280.

<sup>64</sup> Ibíd., pág. 273.

<sup>65</sup> Durkheim, 1975, II: 273.

escolástico-teológicas, o las racionalistas y utilitaristas que se apoyan en una naturaleza humana pretendidamente universal-, dependería de unas condiciones de existencia sociales que han determinado su aparición. El dato positivo – que “nos es dado” –, y que es objetivamente observable -que “se impone a la observación”- en este campo de estudios, por tanto, “no es tal o cual concepción del ideal moral; es el conjunto de las reglas que determina efectivamente la conducta”<sup>66</sup>. Lo que antecede implica analizar tipos muy diversos de reglas y conductas morales en el contexto de tipos de sociedades distintos, asumiendo necesariamente una posición relativista según la cual no existe una única moral universal ni, consiguientemente, una doctrina moral universal. No obstante, en relación a la afirmación que antecede, cabe destacar que, si bien sus pretensiones de objetividad en el ámbito del estudio de los fenómenos sociales –junto a su concepción de la dualidad constitucional de la naturaleza humana<sup>67</sup>-, conducen a Durkheim a lo que más adelante se denominará «relativismo cultural», éste no desemboca en el pensamiento de nuestro autor, de ninguna de las maneras, en un «relativismo moral» absoluto que, por otra parte, las más de las veces

---

<sup>66</sup> 2002c: 29; trad.: 1988: 82. Como hemos señalado *supra* en este mismo capítulo (Vid.: epígrafe 2.) las nuevas ciencias sociales - y, en particular, la sociología durkheimiana- que se introducen en la Universidad francesa y que pretenden estudiar los fenómenos sociales mediante el método positivo, comportaban el estudio científico de la actualidad y, por ello, una ruptura con la vieja universidad volcada en la rememoración del pasado, la veneración del clasicismo y el fomento de un espíritu diletante y literario. En lo que respecta a los estudios de moral, hemos mostrado en el capítulo III de este trabajo, en el marco de nuestro análisis de la influencia del pensamiento alemán, que en uno de sus primeros escritos, “La filosofía en las universidades alemanas” (1887a), Durkheim rechazó el método deductivo y criticó duramente las doctrinas filosófico-morales que inspiraban los estudios universitarios franceses y alemanes y, muy especialmente, las doctrinas iusnaturalistas (Vid.: epígrafe 3.2.). En fin, en el artículo titulado “La enseñanza filosófica y la oposición de filosofía” (1895b), tras criticar el modelo de enseñanza de la filosofía de Victor Cousin que, en su opinión, promueve una mera “gimnástica” mental y, por ello, constituye una verdadera “herejía pedagógica” (en: Durkheim, 1975, III: 411), nuestro autor propone acometer una reforma urgente que haga frente al “diletantismo anárquico” que, cada vez más, se extiende en este ámbito del saber (Ibíd., pág. 418). La filosofía tiene “una función social que sólo ella puede desempeñar” (Ibíd., pág. 419), y que no es otra que, “hacer que las generaciones que nos siguen se acostumbren a ver en las cosas humanas y sociales objetos científicos, es decir, cosas naturales” (Ibíd., pág. 421). Además, según nuestro autor, “la moral debería convertirse en objeto por excelencia de esta enseñanza social” que debería impartirse en el marco de la enseñanza universitaria de filosofía (Ibíd., pág. 423). Sobre el estado y la evolución de la filosofía universitaria francesa durante la III República, ver especialmente: Fabiani, 1988.

<sup>67</sup> Como hemos mostrado *supra*, en el capítulo V de este trabajo (Vid.: epígrafe 2. 5.), tanto en lo que respecta a objeto como al método de la sociología, la construcción durkheimiana descansa en una concepción del ser humano según la que éste precisa que la sociedad desarrolle su acción civilizadora - o, lo que es lo mismo, integradora y reguladora-, dado que esta última es, de este modo, la única capaz de contener los deseos y las pasiones que tienen origen en su naturaleza individual, de combatir el «mal del infinito».

suele venir asociado a una meta-ética no-descriptivista. Dejamos de lado esta cuestión, que tiene que ver con el problema filosófico de la justificación de los juicios de valor, ya que profundizamos en ella *infra*, en este mismo capítulo<sup>68</sup>.

En resumen, partiendo del postulado fundamental de la racionalidad de la vida social y de una concepción general de los hechos sociales, Durkheim desarrolla una doctrina de los hechos morales en virtud de la que, como el resto de los hechos sociales, son hechos naturales observables con una serie de rasgos característicos que pueden determinarse científicamente, y propone una metodología de análisis dentro de la que, en base a su concepción de las relaciones entre teoría y práctica, distingue dos momentos sucesivos. Exponemos a continuación, en primer lugar, el marco teórico-conceptual de la sociología durkheimiana de la moral; y tras ello, para concluir, en el marco de nuestro análisis de la concepción durkheimiana de las relaciones entre teoría y práctica en el campo del estudio de los fenómenos morales, repararemos también en la peculiar meta-ética que está en la base de sus propuestas de regeneración moral.

### **3. 3. La teoría durkheimiana de la moral.**

#### **3. 3. 1. Introducción**

Como hemos señalado *supra*, en este mismo capítulo, la sociología durkheimiana surgió como reflexión en torno a las patologías de las sociedades modernas que, en opinión de nuestro autor, eran esencialmente de naturaleza moral<sup>69</sup>. La constatación de que la moral realmente existente en las sociedades industriales de su tiempo era patológica le condujo al problema de “los límites y posibilidades de un universo moral normalizado en el marco de condiciones característico de las

---

<sup>68</sup> Vid.: epígrafe 3. 4. 4.

<sup>69</sup> Vid.: epígrafe 3. 1.

sociedades modernas”<sup>70</sup>. En una primera aproximación se ocupó de determinar el universo moral moderno cuyos límites y condiciones se había propuesto investigar: “se trata [...] del que se plasmó políticamente en la declaración de derechos de 1789 y se fue perfilando a lo largo del XIX alrededor de los principios del individualismo, el progreso y el laicismo”<sup>71</sup>. En lo que respecta a la cuestión de los límites, el análisis patológico contenido en la producción intelectual durkheimiana mostraba una serie de desviaciones que desnaturalizaban aquél: anomia, egoísmo, desacralización, etc. Lógicamente, las hipótesis diagnósticas durkheimianas requerían la explicitación de un marco teórico-conceptual desarrollado a partir del análisis científico riguroso de los hechos –pasados y presentes- de la realidad moral, que le permitiera cualificar a algunos de ellos como patológicos, es decir, como desviaciones del estado normal<sup>72</sup>. Solamente tras establecer tal marco teórico y fijar los límites que revela el análisis patológico puede acometerse la tarea de investigar las posibilidades teóricas y prácticas que existen de que la moral actual supere tales límites. En este apartado exponemos las líneas generales de la teoría durkheimiana de la moral, para ocuparnos a continuación del problema de la naturaleza del proyecto de regeneración moral de nuestro autor que se asienta sobre una postura meta-ética muy peculiar que ofrece una novedosa respuesta –sociológica- a los viejos interrogantes filosóficos en torno a la cuestión relativa a la posibilidad de justificar los juicios morales.

### **3. 3. 2. El marco conceptual: la definición de los hechos morales.**

Antes de emprender la tarea de exponer las líneas generales del marco teórico de la sociología de la moral durkheimiana, debemos referirnos a una cuestión terminológica que revela una toma de postura metodológica de nuestro autor en relación al objeto de estudio que asigna a la nueva disciplina. Como habrá podido observarse en las páginas precedentes de este capítulo, Durkheim utilizó

---

<sup>70</sup> Ramos Torre, 1988: 59.

<sup>71</sup> *Ibíd.*

<sup>72</sup> Nos hemos referido a la distinción durkheimiana de los fenómenos sociales normales y patológicos en el capítulo VI del presente trabajo (vid.: epígrafe 4. 3.).

denominaciones diversas –además de la de “moral” que, como es obvio, aparece en la nomenclatura misma de la nueva disciplina- para referirse al objeto de estudio de la ciencia positiva de la moral: “hechos morales”<sup>73</sup>, “realidad moral”<sup>74</sup>, “hechos de la vida moral”<sup>75</sup> y “derecho y costumbres”<sup>76</sup>. A pesar de que las denominaciones que usa son diversas, nuestro autor se sirve de todas ellas para vincular teóricamente los rasgos de la objetividad y la observabilidad a los fenómenos morales, rechazando al mismo cualquier vinculación con el análisis clásico que parte de la formulación *a priori* de principios morales fundamentales<sup>77</sup>. En lo que respecta a las relaciones conceptuales que vinculan a tales denominaciones, cabe observar lo siguiente: en primer lugar, las expresiones “realidad moral”, “hechos morales” o “hechos de la vida moral” son expresiones equivalentes<sup>78</sup>. En lo que se refiere a los términos “moral” y “costumbres”, éstos adquieren una significación muy especial en la medida en que, según nuestro autor, los hechos morales (o hechos de la vida moral) adoptan dos formas que son indisociables: en primer lugar, la forma de *moeurs*, de costumbres observables (los comportamientos o prácticas sociales) y, en segundo lugar, la forma de *morale* (las reglas de conducta), siendo esta última “una ley que resume y que explica un sistema

---

<sup>73</sup> Nuestro autor usa esta denominación, entre otros escritos, en: “Cienc. Posit. Mor. Alem.” (Durkheim, 1975, I: 299); *Div. Tr.* (Durkheim, 2002b, I: 41; trad.: 1987: 39); *Regl. Mét.* (Durkheim, 2002c: 34; trad.: 1988: 96); “La determinación del hecho moral” (2002i; trad.: 2000), *Educ. Mor.* (Durkheim, 2002f: 19); *Lecc. Soc.* (2002e: 17; trad.: ), y, en fin, “Introducción a la moral” (Durkheim, 1975, II: 327).

<sup>74</sup> Esta denominación aparece, entre otros, en los siguientes textos durkheimianos: *Div. Tr.* (Durkheim, 2002b, I: 45; trad.: 1987: 44); “La determinación del hecho moral” (2002i: 4; trad.: 2000: 59); *Educ. Mor.* (Durkheim, 2002f: 10); *Lecc. Soc.* (2002e: 15; trad.: ), y, en fin, “Introducción a la moral” (Durkheim, 1975, II: 325).

<sup>75</sup> Por ejemplo, en: “Cienc. Posit. Mor. Alem.” (Durkheim, 1975, I: 284); *Div. Tr.* (Durkheim, 2002b, I: 41; trad.: 1987: 39); “Introducción a la moral” (Durkheim, 1975, II: 331).

<sup>76</sup> Como se señala en el *Trésor de la Langue Française Informatisée*, el término «*moeurs*» - cuyo equivalente en castellano desde la publicación en 1966 de la traducción de *Lecc. Soc.*, es «costumbres»-, se refiere al conjunto de modelos de comportamiento o modos de proceder característicos de los miembros de un grupo y que se derivan de la asunción común de una determinada moral colectiva. Según el diccionario citado, este término se utilizaba en este sentido –es decir, asociado a la moral- sobre todo en el siglo XIX (voz «*moeurs*» en: < <http://www.cnrtl.fr/definition/moeurs> >). Nos referimos a la relación entre Derecho y moral *infra*, en este mismo epígrafe.

<sup>77</sup> En el epígrafe 3. 2. nos hemos referido a la crítica durkheimiana al método ideológico de los moralistas que deducen un sistema completo de moral a partir de uno o varios principios –axiomas- fundamentales.

<sup>78</sup> En efecto, nuestro autor define la realidad moral como el conjunto de los hechos morales o de los hechos de la vida moral. Por ello, justo al comienzo del ensayo “Determ. Moral” afirma que “para poder estudiar teóricamente la realidad moral es indispensable determinar previamente en qué consiste el hecho moral” (Durkheim, 2002i: 4; trad.: 2000: 59).

de hechos actualmente realizados”<sup>79</sup>. En efecto, como señala en el que será su último trabajo en este campo, el texto titulado “Introducción a la moral”, mientras el término *moeurs* se refiere, en su pensamiento, “a la moral que efectivamente observan los hombres en cada momento de la historia”<sup>80</sup>, en cambio, el término *morale* se reserva para referirse a “los preceptos morales, en su pureza e impersonalidad” o, dicho de otra manera, a “la moral ideal que subyace tras los actos humanos”<sup>81</sup>. Y, en relación a esta distinción básica, en base a la regla metodológica contenida en *Regl. Mét.* a tenor de la que en la investigación sociológica los hechos sociales deben ser considerados “desde un ángulo en que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales”<sup>82</sup>, nuestro autor propone que, debido a su naturaleza de realidad moral objetiva, el objeto privilegiado de la ciencia de la moral que pretende construir debe ser *la morale*, es decir, el sistema de normas de comportamiento obligatorias vigentes en una sociedad histórica dada<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> Durkheim, 1975, II: 269.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, pág. 330.

<sup>81</sup> *Ibíd.* Nuestro autor explica que, “indudablemente, la moral de la época se encuentra en las costumbres, pero degradada, a disposición de la mediocridad humana. Lo que éstas traducen es la manera en la que el hombre medio aplica las reglas de la moral” (*Ibíd.*).

<sup>82</sup> Durkheim, 2002c: 36; trad.: 1988: 100. Nuestro autor deriva esta regla de su convicción de que “los hechos sociales son tanto más susceptibles de ser representados objetivamente cuanto más se hayan desprendido de los hechos individuales que los manifiestan” (*Ibíd.*, pág. 35; trad.: pág. 99). En su opinión, la vida social “presenta la particularidad de poder cristalizarse sin dejar de ser ella misma”, ya que “al margen de los actos individuales a los que da origen, los hábitos colectivos se expresan en formas definidas: reglas jurídicas y morales, refranes populares, hechos de estructura social, etc.” (*Ibíd.*, pág. 35-6; trad.: pág. 99). Como estas formas “existen de modo permanente, como no cambian con las diversas aplicaciones que de ellas se hacen, constituyen un objeto fijo, una unidad de medida constante que está al alcance del observador y que no deja lugar alguno para las impresiones subjetivas y las observaciones personales”. Tras afirmar tajante que “una regla jurídica es lo que es, y no hay dos modos de percibirla”, Durkheim concluye, así, que “como quiera que [...] esas prácticas no son sino vida social consolidada, salvo indicación contraria es legítimo estudiar ésta a través de aquéllas” (*Ibíd.* pág. 36; trad.: págs. 99-100).

<sup>83</sup> En aplicación de la regla metodológica a la que nos estamos refiriendo, en “La determinación del hecho moral”, Durkheim explica lo siguiente: “la realidad moral se nos presenta bajo dos aspectos diferentes, que es distinguir claramente: el aspecto *objetivo* y el *subjetivo*. Para cada pueblo, en un momento determinado de su historia, existe una moral, y en nombre de esta moral reinante los tribunales condenan y la opinión juzga. [...] Ahora bien, al margen de esta moral, hay una multitud de otras, una multitud indefinida. En efecto, cada individuo la comprende, la ve bajo una luz diferente; ninguna conciencia es quizás enteramente adecuada a la moral de su tiempo [...]. La diversidad misma de las conciencias morales individuales muestra que es imposible considerar este aspecto, cuando se quiere determinar lo que es la moral. Investigar qué condiciones determinan estas variaciones individuales de la moral, sería sin duda un objeto interesante para un estudio psicológico, pero que no podría servir al objetivo que aquí perseguimos (Durkheim, 2002i: 7-8; trad.: 2000:64-5).

Como juristas formados en una facultad de Derecho en la que imperaban (y consideramos que a día de hoy continúan haciéndolo) las aproximaciones iuspositivistas al análisis de la realidad jurídica que, entre otras, defienden la tesis de la separación radical de los conceptos de Derecho y Moral<sup>84</sup>, la concepción durkheimiana que acabamos de exponer nos llamó inmediatamente la atención cuando éramos más jóvenes, porque chocaba con aquéllas; y nos planteó, entre otras, una pregunta fundamental que, afortunadamente para nosotros, el propio Durkheim formuló y respondió, entre otros escritos, en el fragmento de la introducción de su tesis doctoral, *Div. Tr.*, suprimida, como sabemos, a partir de 1902:

*“Pero, entonces, si nos atenemos a esta definición, ¿todo el derecho se incluye en la moral? Efectivamente, concebimos estos dos ámbitos íntimamente unidos para que puedan ser radicalmente separados. El contacto entre ellos es continuo: unas veces las reglas morales devienen jurídicas, y otras las reglas jurídicas que devienen morales. Muy a menudo el derecho no puede ser distinguido de las costumbres, que son su sustrato, ni las costumbres del derecho que las realiza y determina. [...] Así pues, estos dos órdenes de fenómenos son inseparables y pertenecen al dominio de una única ciencia”<sup>85</sup>.*

Según se desprende del pasaje transcrito, en opinión de nuestro autor, no cabe discutir, pues, que Derecho y moral son fenómenos inseparables cuyo estudio debe concernir a una única disciplina, a saber: la ciencia positiva de la moral; es decir, la

---

<sup>84</sup> Como señala Jerónimo Betegón, uno de los principales representantes del positivismo jurídico de la segunda mitad del siglo XX, H. L. A. Hart, distingue cinco tesis que se refieren a los diversos sentidos en que se emplea la expresión «positivismo jurídico», y entre ellas destaca la conocida tesis de la separación conceptual, en virtud de la que “no existe una relación necesaria entre el Derecho y la moral, o entre el Derecho existente, el que es, y el Derecho tal como debiera ser”. Esta tesis de la no vinculación conceptual entre el Derecho y la moral, entraña dos ideas que deben ser distinguidas: a) la idea de que “el Derecho existente puede ser identificado sin referencia a juicio moral alguno”; y b) la idea de que “las proposiciones jurídicas que afirman la existencia de derechos y obligaciones jurídicas no deben de ser confundidas con juicios morales acerca de esos mismos derechos y obligaciones” (Betegón, 1997: 78). Como se verá, el análisis jurídico durkheimiano se separa radicalmente de tales posiciones iuspositivistas basadas en la idea central de la separación entre Derecho y moral.

<sup>85</sup> Durkheim, 1975, II: 276-7.

sociología durkheimiana. El Derecho es, en el pensamiento durkheimiano un fenómeno moral (social)<sup>86</sup> con caracteres distintivos susceptible de ser estudiado como el resto de fenómenos morales (y conjuntamente, en relación con ellos)<sup>87</sup>. Ahora bien, la respuesta del primer interrogante nos plantea otra pregunta relacionada con la anterior, y no menos importante: ¿a qué se debe el vínculo al que nos estamos refiriendo?; o, dicho de otra manera, ¿cuál es la naturaleza de tal vínculo entre moral y Derecho? Pues bien, según nuestro autor, Derecho y moral están necesariamente conectados debido a su fundamento común. En efecto, tanto las normas jurídicas como las morales, en cuanto hechos sociales, dependen de causas sociales particulares y responden a fines sociales también particulares<sup>88</sup>. Lejos de ser producto de una

---

<sup>86</sup> Sobre esta cuestión, vid.: epígrafe 1. 5. del capítulo V de este trabajo sobre “El Derecho como hecho social”. En el mismo hemos afirmado que, desde un punto de vista durkheimiano, el Derecho es un *fait social*, lo que implica que puede ser entendido y estudiado científicamente como un fenómeno social observable. Sobre todo en sus primeras obras Durkheim asumió que el Derecho, entendido como hecho social, puede ser fácilmente observado en forma de normativas, instituciones y prácticas jurídicas. Pero, el Derecho es, además, y muy especialmente, un fenómeno clave que posibilita conocer otros fenómenos sociales difícilmente observables como la cohesión o, en terminología durkheimiana, la «*solidarité sociale*». La tesis del Derecho como símbolo visible de la solidaridad -sin duda, la más conocida y malinterpretada de todas las que componen el complejo pensamiento sociológico-jurídico durkheimiano- consiste en la afirmación de que existen dos formas de Derecho que se corresponden y expresan otras tantas formas de solidaridad. Durkheim parte de la hipótesis de que las transformaciones de los tipos de Derecho reflejan otras tantas modificaciones en los tipos de cohesión social.

<sup>87</sup> Las afirmaciones durkheimianas en torno a la vinculación de normas jurídicas y morales son constantes en su producción intelectual. Por ejemplo, en el curso sobre física del derecho y de las costumbres, recogido en la publicación póstuma *Lecc. Soc.* (1950), Durkheim define conjuntamente, confundiéndolos, los hechos morales y los jurídicos: “los hechos morales y jurídicos –para abreviar diremos morales a secas- consisten en normas de comportamiento provistas de sanción” (en: 2002e: 26; trad.: 8). El vínculo entre Derecho y moral se refleja asimismo en cómo nuestro autor utiliza los términos «moral» y «Derecho», yuxtaponiéndolos incesantemente. Ciertamente, si atendemos a la organización de las rúbricas de la revista *l'Année sociologique*, la nomenclatura utilizada refleja el vínculo al que aludimos. En efecto, la sección tercera se titula «Sociología moral y jurídica»; y, a partir del cuarto volumen (1899-1900), la sección cuarta se denomina «Sociología criminal y estadística moral». Como explica el propio Durkheim en la nota sobre la “Sociología criminal y la estadística moral” (1901b), el cambio en la organización y en la denominación de esta sección se debe a que, en su opinión, la “moral positiva” y la “criminalidad” –o “moralidad negativa”- son ambas “aspectos de la moralidad colectiva”; y, por consiguiente, “pertenecen a un mismo ámbito de estudio” (en: Durkheim, 1969c: 294). Sobre esta reorganización de las rúbricas de *l'Année sociologique*, vid.: Chazel, 1991: 27-38. Por lo demás, en la obra de Durkheim son numerosísimas las ocasiones en que los dos términos a los que nos estamos refiriendo aparecen yuxtapuestos en expresiones como “«análisis de los hechos morales y jurídicos», «física de las costumbres y el derecho», «estado de anomia jurídica y moral», «relación moral y jurídica», etc.” (Lenoir, 1994: 27-8)

<sup>88</sup> En base a su propia concepción de la explicación en sociología que revela lo que hemos denominado causalismo antifinalista y antipsicológico durkheimiano, los hechos sociales, como el Derecho y la moral sólo pueden explicarse en virtud de otro u otros fenómenos sociales. Hemos expuesto nuestro análisis de esta característica de la sociología durkheimiana en el capítulo VI de este trabajo. En el texto que recoge



voluntad determinada o la realización de una idea universal, el Derecho y la moral derivan de (tienen como causa) la actividad colectiva; o, en otras palabras, dimanar del “estado de la sociedad”<sup>89</sup>; es decir, de «las costumbres». En efecto, ya en sus escritos más tempranos, como en el artículo titulado “Cienc. Posit. Mor. Alem.”, en el marco de su análisis del trabajo de la escuela de moralistas alemanes, Durkheim se refiere al fundamento común de Derecho y moral, de la siguiente manera:

*“Así se forman las costumbres, germen primero del que han nacido sucesivamente el derecho y la moral; porque la moral y el derecho no son sino hábitos colectivos, formas de actuar constantes que suelen ser comunes a toda una sociedad. En otras palabras, son una especie de cristalización de la conducta humana”<sup>90</sup>.*

En relación a esta cuestión del origen de los fenómenos morales, cabe destacar que, como hemos señalado en el capítulo I del presente trabajo, en su tesis doctoral complementaria sobre Rousseau y Montesquieu, tras criticar la doctrina del último de ellos porque separa el Derecho y la moral, subrayando sus diferentes orígenes y naturaleza, Durkheim propone, en cambio, eliminar la dualidad expuesta considerando que las normas jurídicas y morales que rigen la conducta humana tienen su origen en la vida social<sup>91</sup>. Así pues, en los escritos durkheimianos tempranos ya nos

---

las lecciones de su curso sobre “Física del derecho y las costumbres” nuestro autor comienza estableciendo que esta disciplina conlleva la aplicación de la metodología sociológica codificada en Regl. Mét. en el análisis científico de los fenómenos morales y jurídicos; en sus palabras, “tiene como objeto el estudio de los hechos morales y jurídicos”, investigando “cómo se constituyeron históricamente estas reglas, es decir, cuáles son las causas que los han suscitado y los fines últimos que cumplen”, y, asimismo, “la forma en que funcionan en la sociedad, es decir, la forma en que los individuos las aplican” (Durkheim, 2002e: 25; trad.: 1966: 7).

<sup>89</sup> Nuestro autor utiliza esta expresión constantemente a lo largo de su itinerario intelectual como equivalente del término «*moeurs*», por ejemplo, en *Div. Tr.* (Durkheim, 2002b, I: 174 y 180; trad.: 1987: 226 y 235); en *Regl. Mét.* (Durkheim, 2002c: 58; trad.: 1988: 152), o en *Lecc. Soc.* (2002e: 66; trad.: 1966: 68).

<sup>90</sup> Durkheim, 1975, I: 275.

<sup>91</sup> Nuestro autor expresa la idea antedicha en el pasaje que reproducimos a continuación: “las leyes no se diferencian en naturaleza de las costumbres, sino que, por el contrario, derivan de ellas. No son nada más que costumbres mejor definidas; pero nadie ignora que las costumbres no son de institución voluntaria, sino que son engendradas por causas que producen sus efectos sin saberlo los mismos hombres. De la misma manera, el origen de la mayoría de las leyes no es distinto” (Durkheim, 2012: 60; trad.: 2000a: 78-9).

topamos con la orientación teórica fundamental de la sociología del Derecho durkheimiana que considera al Derecho, no como mero instrumento técnico de regulación de la vida social que, en la medida en que es autónomo respecto de la sociedad, puede actuar sobre ella promoviendo u obstaculizando el cambio social, sino como fruto y expresión de esa misma vida social<sup>92</sup>. Derecho y moral se conectan, así, a través de su fundamento común, y lo único que les distingue, como señala en la introducción suprimida de *Div. Tr.*, es la diversa naturaleza de las respectivas sanciones que acompañan a reglas jurídicas y morales:

*“La diferencia que distingue estas dos especies de pena no tiene que ver con sus caracteres intrínsecos, sino con el modo en que se administran. Una especie se aplica por cada uno de nosotros y por todos, y la otra por cuerpos definidos y constituidos al efecto. Una es difusa, y la otra es organizada. La primera puede, por otra parte, acompañarse de la otra: a veces a la censura de la opinión pública puede añadirse una pena legal propiamente dicha. No obstante, toda norma de comportamiento provista de una sanción represiva difusa, se presente ella sola o no, es moral en el sentido ordinario del término”<sup>93</sup>.*

Las normas jurídicas y el resto de normas sociales (morales), por tanto, se distinguen por el criterio de la institucionalización de la sanción, siendo

---

<sup>92</sup> Vid.: epígrafe 2. 1. Es por ello que Durkheim se ocupa de la cuestión de las relaciones entre Derecho y moral o normas sociales, poniendo, además, de manifiesto los casos de contradicciones o antinomias entre normas jurídicas y normas morales. En efecto, por ejemplo en *Div. Tr.*, tras afirmar que “el derecho no refleja más que una parte de la vida social”, es decir, que “las relaciones sociales pueden establecerse sin revestir, por esto, una forma jurídica”, se refiere a aquellos casos en que “las costumbres no están de acuerdo con el derecho”. Según nuestro autor, lo que antecede “no se produce más que en circunstancias completamente excepcionales” en las que “el derecho no se encuentra en relación con el estado presente de la sociedad”. Sin embargo, esta situación de conflicto “no puede producirse más que en casos raros y patológicos que no pueden incluso durar sin peligro”. Esto se debe a que, como hemos afirmado, “normalmente las costumbres no se oponen al derecho, sino que, por el contrario, constituyen su base” (Durkheim, 2002b, I: 68-9; trad.: 1987: 76).

<sup>93</sup> Durkheim, 1975, II: 278.

institucionalizada («organizada»), en el caso de las primeras, y no institucionalizada («difusa»), en el de las segundas<sup>94</sup>.

Tras esta aclaración conceptual que resulta crucial a la hora de comprender el verdadero significado de la reflexión moral en el conjunto del pensamiento de nuestro autor, cabe señalar que Durkheim presentó el marco teórico de referencia de su sociología de la moral en el escrito “Determ. Moral” (1906b)<sup>95</sup>, en el que reformuló y extendió las tesis contenidas en las lecciones de su curso sobre educación moral<sup>96</sup>. Y, como no podía ser de otra manera, en aplicación de la tercera regla metodológica contenida en *Regl. Mét.*<sup>97</sup>, comienza delimitando su objeto de estudio mediante la formulación de “una definición inicial, provisional”, que haga posible “entender la realidad de la que nos ocupamos”<sup>98</sup>. En relación a esta cuestión, establecido, en primer lugar, que “la moral se nos presenta como un conjunto de máximas, de normas de comportamiento”<sup>99</sup>, nuestro autor advierte que, “si se quiere obtener algún resultado de la investigación sólo hay una manera de proceder: es preciso que descubramos las diferencias intrínsecas que separan las normas morales (en sentido amplio, es decir, incluyendo el Derecho) de las demás, según las diferencias que se revelan en sus

---

<sup>94</sup> En el libro I de *Div. Tr.* nuestro autor señala, en el mismo sentido, que las sanciones morales son “menos intensas y menos sólidamente organizadas” que las penas previstas por el derecho (Durkheim, 2002b, I: 80; trad.: 1987: 93).

<sup>95</sup> En este escrito se recogen las tesis que Durkheim expuso ante los miembros de la Sociedad Francesa de Filosofía el 11 de febrero de 1906, y parte de la discusión que tuvo lugar en la reunión llevada a cabo el 27 de marzo del mismo año.

<sup>96</sup> Como hemos señalado supra, en este mismo capítulo, Durkheim impartió un curso sobre educación moral regularmente entre 1889 y 1912, tanto en Burdeos como en París. Este curso constaba de veinte lecciones, dieciocho de las cuales se publicaron póstumamente en *Educ. Mor.* (1925; reproducido en: Durkheim, 2002f). La importancia de este curso radica en que, en el mismo, nuestro autor vincula sus dos grandes preocupaciones: la moral y la educación. Como señala Mauss, en este curso “Durkheim pone en relación sus descubrimientos en torno a las características generales de los fenómenos morales y su doctrina de la educación como fenómeno social, y extrae los preceptos pedagógicos que son su resultado” (Mauss, 2002: 16).

<sup>97</sup> Según esta regla, nunca debe tomarse como objeto de la investigación más que a “un grupo de fenómenos previamente definidos por ciertos caracteres exteriores que les son comunes” y, además, se deben “incluir en la misma investigación a todos aquellos que corresponden a esta definición” (2002c: 32; trad.: 1988: 90). En opinión de nuestro autor, “procediendo de este modo el sociólogo se asienta en la realidad desde el primer momento” (Ibíd.; trad.: pág. 91).

<sup>98</sup> Durkheim, 2002i: 8-9; trad.: 2000: 66.

<sup>99</sup> Ibíd., pág. 9; trad.: pág. 66.

manifestaciones exteriores”<sup>100</sup>. Dos son, según nuestro autor, los rasgos distintivos de los hechos morales: el primero, es el “carácter obligatorio”; y, el segundo, lo que Durkheim denomina “deseabilidad”<sup>101</sup>. Los analizamos por separado a continuación<sup>102</sup>.

En lo que respecta a la primera característica apuntada, “siguiendo a Kant bastante de cerca”<sup>103</sup>, Durkheim señala que la primera diferencia observable entre las normas morales y las no morales (que denomina «técnicas»<sup>104</sup>) radica en el tipo de consecuencia que, en el caso de cada tipo de normas, se deriva de la violación (y, como veremos, del cumplimiento) de las mismas. En efecto, “cuando una norma es violada, se producen generalmente consecuencias negativas para el agente”; pero, a diferencia de lo que ocurre en el caso de las normas técnicas, cuyas consecuencias se derivan “mecánicamente del acto de violación”<sup>105</sup>, la consecuencia de la violación de las normas morales, la sanción, “no resulta del contenido del acto, sino del hecho de que éste no es conforme a una norma preestablecida”<sup>106</sup>. En los casos de violación de una norma moral, debido a que “el acto y su consecuencia son completamente heterogéneos”, puede afirmarse que “el vínculo que une el acto y su consecuencia es,

---

<sup>100</sup> *Ibíd.*

<sup>101</sup> *Ibíd.* pág. 11; trad.: pág. 69.

<sup>102</sup> En *Educ. Mor.* Durkheim se refiere a un tercer elemento cuya referencia omite en el texto que venimos comentando, y, en el que como hemos afirmado, explicita el marco de referencia de su sociología de la moral. Este tercer elemento es el que denomina “autonomía” o “inteligencia” de la moral, y, si lo omite en su marco general de referencia teórico es precisamente porque no se trata de una característica universal de los fenómenos morales, sino que “constituye la característica diferencial de la moral laica” (Durkheim, 2002f: 77). En opinión de nuestro autor, “la moralidad ya no consiste simplemente en ejecutar, aún intencionalmente, determinados actos”; sino que, “es preciso, además, que la norma que prescribe tales actos sea querida libremente, es decir, libremente aceptada” (*Ibíd.*). En el pasaje que reproducimos a continuación, nuestro autor se refiere a las tres características de la moral laica de su época: “es una moral del deber, por lo que no hemos dejado de insistir en la necesidad de la regla y de la disciplina; pero al mismo tiempo es una moral del bien, ya que vincula la actividad humana a un fin que es bueno y que reúne en sí todo lo que hace falta para despertar el deseo y atraer la voluntad. [...] Pero, ante todo, es una moral racional. Ciertamente, no sólo hemos expuesto todos sus elementos en términos inteligibles, laicos y racionales, sino que además consideramos que la racionalidad progresiva de la moral es un elemento *sui generis* de la moralidad” (*Ibíd.*, pág. 78).

<sup>103</sup> Durkheim, 2002i: 11; trad.: 69.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, pág. 9; trad.: pág. 66.

<sup>105</sup> *Ibíd.*; trad.: pág. 67. Como explica nuestro autor, en el caso de incumplimiento de las normas técnicas, “el acto realizado engendra por sí mismo la consecuencia que de él resulta y, analizando el acto, podemos saber de antemano la consecuencia que en él está analíticamente implicada”. Por ejemplo, “si violo la regla de higiene que me ordena preservarme de los contactos peligrosos, las consecuencias de este acto se producen automáticamente, a saber: la enfermedad” (*Ibíd.*; trad.: pág. 67).

<sup>106</sup> *Ibíd.* pág. 10; trad.: pág. 68.

en este caso, un vínculo sintético". De este modo, "no es la naturaleza intrínseca de mi acto la que entraña la sanción", sino que "es la existencia de una norma y la relación que el acto tiene con ella, lo que determina la sanción"<sup>107</sup>. Por lo demás, según nuestro autor, el carácter obligatorio de las normas morales se manifiesta, no sólo en las consecuencias negativas derivadas del incumplimiento de las mismas, sino también en las consecuencias (positivas, ahora) derivadas de su cumplimiento<sup>108</sup>.

Esta característica de la obligatoriedad, que comporta una definición de la obligación moral en base a la existencia de normas morales en las que se encuentran previstas sanciones - negativas y positivas para los casos de incumplimiento y cumplimiento respectivamente -, en opinión de nuestro autor, "hace ver hasta que punto las morales utilitarias más recientes y más perfeccionadas han desconocido el problema moral". Por ejemplo, "la moral de Spencer", en la que "la pena no es otra cosa que la consecuencia mecánica del acto", constituye el modelo de doctrina a rechazar por ignorar completamente la verdadera naturaleza de las normas morales. El argumento durkheimiano, por su escaso desarrollo en este escrito que comentamos, merece una explicación adicional. Algunos pensadores utilitaristas como Spencer o Bentham propusieron que el concepto de obligación debe definirse en relación a la probabilidad objetiva de que una persona que no actúa de cierta manera sufra una consecuencia negativa. Así, por ejemplo, desde el punto de vista de los autores citados, se dice que alguien tiene la obligación de cuidar a sus hijos siempre y cuando sea probable que, en caso contrario, sea objeto de una sanción. Durkheim rechazó este tipo de concepciones de la obligación moral, objetando que el rasgo distintivo de la misma no es la probabilidad de sufrir un mal, sino la existencia de determinadas normas que

---

<sup>107</sup> *Ibíd.*, pág. 9-10; trad.: pág. 67. Es por ello que "el homicidio, castigado en tiempos ordinarios, no lo es en tiempos de guerra porque entonces no hay precepto que lo prohíba"; y "un acto intrínsecamente el mismo, censurado hoy en un pueblo europeo, no lo era en Grecia, porque en Grecia no violaba ninguna ley establecida" (*Ibíd.*)

<sup>108</sup> Nuestro autor se refiere a las sanciones positivas y a su relación con el acto del que son consecuencia, de la siguiente manera: "los actos ejecutados en conformidad a la regla moral son alabados; los que los realizan son honrados. La conciencia moral pública obra entonces de otra manera; la consecuencia del acto es favorable al agente, pero el mecanismo del fenómeno es el mismo. La sanción, en este caso como en el anterior, no proviene del acto mismo, sino del hecho de ser conforme a una regla que lo prescribe" (*Ibíd.*, pág. 10; trad.: pág. 68).

permiten enjuiciar la conducta de quien está obligado. En fin, el planteamiento durkheimiano en torno a la obligatoriedad de las normas morales, es semejante al de ilustres representantes del iuspositivismo europeo del siglo XX, como Kelsen y Hart, quienes, aunque de forma diversa, han definido el deber jurídico también en relación al marco normativo de la acción, rechazando así los intentos utilitaristas de definir el concepto de obligación dejando de lado la referencia a las normas. En las facultades de Derecho, en especial, aunque no exclusivamente, europeas, es bien conocida la concepción kelseniana según la que el deber jurídico es lo contrario del acto antijurídico, por lo que cabe decir que no hay deber jurídico si no está prevista una sanción para la conducta opuesta<sup>109</sup>.

La segunda característica de los hechos morales, la cual “permite poner de relieve la insuficiencia de la explicación que Kant ha dado de la obligación moral”<sup>110</sup>, es la que nuestro autor denomina “deseabilidad particular de la vida social”<sup>111</sup>:

*“El deber, el imperativo kantiano no es, pues, sino un aspecto abstracto de la realidad moral; de hecho, la realidad moral presenta siempre y simultáneamente estos dos aspectos que no se pueden separar. Jamás ha habido un acto que sea puramente realizado por deber; siempre ha sido necesario que aparezca como bueno de alguna manera. A la inversa, posiblemente no hay ningún acto que sea puramente deseable, pues siempre reclama un esfuerzo”<sup>112</sup>.*

---

<sup>109</sup> Sobre las diversas concepciones del deber jurídico, vid.: Nino, 1983: 190-195.

<sup>110</sup> Durkheim, 2002i: 11; trad.: 2000: 70. En el texto citado, tras manifestar que define la obligación moral de forma parecida a Kant, nuestro autor se separa de aquél con la explicitación de la segunda característica de los hechos morales: “contrariamente a lo que ha dicho Kant, la noción del deber no agota la noción de lo moral. Es imposible que realicemos un acto únicamente porque nos es ordenado, y haciendo abstracción de su contenido. Para que podamos hacernos su agente, es preciso que interese, en cierta medida, nuestra sensibilidad; que se nos presente, bajo algún aspecto, como *deseable*. La obligación o el deber no expresa, pues, sino uno de los aspectos, y un aspecto abstracto, de lo moral. Una cierta «deseabilidad» es otro carácter, no menos esencial que el primero” (Ibíd., pág. 5; trad.: pág. 60).

<sup>111</sup> Ibíd., pág. 11; trad.: pág. 69.

<sup>112</sup> Ibíd.

Así pues, como señala en el pasaje transcrito, la relación entre obligatoriedad –el deber- y deseabilidad –el bien- es analítica; es decir, ambas características son inseparables ya que, “no hay moral ni regla moral en que no se encuentren”, aunque “combinadas, según los casos, en proporciones muy variables”<sup>113</sup>. En otras palabras, aunque es posible que aparezcan combinados en diferentes proporciones, el deber y el bien constituyen características universales de las normas morales. De esta manera, en opinión de nuestro autor, es posible criticar las doctrinas utilitaristas que reducen el deber al bien, y, asimismo, el kantismo que, a la inversa, reduce el bien al deber<sup>114</sup>.

En fin, la caracterización durkheimiana de los hechos morales como obligatorios y deseables, se apoya en una argumentación que se basa en el establecimiento de un paralelismo, una comparación, entre la noción de moralidad tal y como la ha definido él mismo, y la noción de “lo *sagrado*”, que, en su opinión, “presenta la misma dualidad”<sup>115</sup>. El fundamento de este paralelismo es de dos tipos: en primer lugar, tiene una base psicológica, en tanto en cuanto Durkheim recurre a una argumentación en virtud de la cual, al igual que la realidad moral, “el objeto sagrado nos inspira, si no temor, al menos un respeto que nos aleja de él, que nos mantiene a distancia; y, al mismo tiempo, es objeto de amor y de deseo”<sup>116</sup>.; en segundo lugar, como se desprende del pasaje que reproducimos a continuación, tiene una base histórica:

---

<sup>113</sup> *Ibíd.*, pág. 12; trad.: pág. 70. Nuestro autor ilustra su tesis de la siguiente manera: “hay actos que se realizan casi exclusivamente por entusiasmo, actos de heroísmo moral, en los que el papel de la obligación es muy insignificante y quizá reducido al mínimo, y en los cuales predomina la noción de bien. Hay otros en que la idea del deber encuentra en la sensibilidad un mínimo apoyo. La relación de estos dos elementos varía también según los tiempos: así, en la Antigüedad, parece que la noción de deber haya sido muy pequeña; en los sistemas y quizás hasta en la moral realmente vivida por los pueblos, es la idea del Soberano Bien la que predomina. De manera general, lo mismo sucede, según creo, dondequiera que la moral es esencialmente religiosa. Por último, la relación de los dos elementos varía profundamente en una misma época, según los individuos” (*Ibíd.*).

<sup>114</sup> *Ibíd.*, pág. 11; trad.: pág. 70.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, pág. 13; trad.: pág. 72.

<sup>116</sup> *Ibíd.* Durkheim se refiere asimismo al carácter sagrado del ser humano, el cual, en sus palabras “se nos presenta bajo un doble aspecto”. Cierto, “por una parte, inspira en el prójimo un sentimiento religioso que le mantiene a distancia”; pero, al mismo tiempo “es el objeto eminente de nuestra simpatía”: “es el ideal que nos esforzamos por realizar en nosotros tan completamente como nos es posible” (*Ibíd.*).

*“Durante siglos, la vida moral y la vida religiosa han estado íntimamente ligadas, y hasta absolutamente confundidas; aun hoy nos vemos obligados a constatar que esta estrecha unión subsiste en la mayoría de las conciencias. Es evidente que la vida moral no ha podido ni podrá despojarse jamás de todos los caracteres que le eran comunes con la vida religiosa. Cuando dos órdenes de hechos han estado ligados tan profundamente y durante tanto tiempo, en tan estrecho parentesco, es imposible que se disocien absolutamente y lleguen a ser extraños el uno del otro”<sup>117</sup>.*

Así pues, según nuestro autor, es necesario establecer tal paralelismo debido a que “resulta muy difícil comprender la vida moral si no se la compara con la vida religiosa”<sup>118</sup>. Su tesis principal en relación con esta cuestión es que hay moral en la religión, y religión en la moral, tal y como revela el hecho de que “la vida moral actual está llena de religiosidad”, aunque es cierto que “la religiosidad moral tiende a hacerse enteramente diferente de la religiosidad teológica”<sup>119</sup>.

A tenor de lo que hemos expuesto en este apartado, la construcción teórica durkheimiana parte de una definición de los hechos morales según la cual éstos consisten en normas de comportamiento con características específicas como son la obligatoriedad y la deseabilidad. Esta definición, por otra parte, revela que los hechos morales presentan las mismas características que las «cosas sagradas».

---

<sup>117</sup> *Ibíd.* Como ha señalado Lukes, no cabe duda de que la dicotomía sagrado-profano se deriva de –y se explica por– “la dicotomía básica y múltiple entre lo social y lo individual” (Lukes, 1983: 26). En nuestra opinión, lo anterior indica que se deriva, en último término, de la concepción durkheimiana de la dualidad constitucional del ser humano que se expresa mediante la dicotomía ser individual-ser social. Sobre esta doctrina durkheimiana, vid.: epígrafe 2. 5. del capítulo V

<sup>118</sup> Durkheim, 2002i: 13.

<sup>119</sup> *Ibíd.* Nos hemos referido *supra*, en este mismo apartado, a una tercera característica que, en opinión de nuestro autor, define la moralidad laica de su época, y que denomina racionalidad o inteligencia de la moral. Aunque en “La determinación del hecho moral” no alude a ella, encontramos una referencia implícita en la afirmación según la cual “el carácter sagrado de la moral no es tal que deba sustraerla a la crítica, como sustrae a la religión” (*Ibíd.*). Lo que nuestro autor quiere dar a entender es, precisamente, que el rasgo diferencial de la moral laica actual, con respecto a la moral teológica, es su racionalidad, lo que implica que es posible explicarla racionalmente.



En virtud de los principios metodológicos codificados en *Regl. Mét.*, tras definir y caracterizar suficientemente la realidad moral, el siguiente paso de la investigación científica debe consistir en la explicación del fenómeno que se ha definido, determinando las causas que lo han originado y las funciones útiles que desempeña. Dedicamos el siguiente epígrafe de este trabajo a la exposición de la explicación durkheimiana de los fenómenos morales.

### **3. 3. 3. La explicación de los fenómenos morales.**

Como acabamos de señalar, una vez finalizada la tarea consistente en definir los hechos morales e identificar sus rasgos distintivos, deben explicarse buscando por separado la causa eficiente que los produce y la función que desempeñan<sup>120</sup>. En “*Determ. Moral*”, la comunicación que presentó ante los miembros de la prestigiosa Sociedad francesa de filosofía, nuestro autor afirmó que él mismo siempre procedió de tal manera, es decir, adoptando esta orientación metodológica en lo que hace a las investigaciones empíricas sobre los fenómenos morales que tuvo ocasión de exponer en su actividad docente en la universidad, ya que sólo obrando de tal manera puede obtenerse una visión adecuada “de las causas generales de que dependen las características esenciales que les son comunes”<sup>121</sup>.

En este apartado de nuestro trabajo no pretendemos dar cuenta detallada de tales investigaciones –que, como hemos señalado, están en la base de la actividad docente de Durkheim–, ya que semejante tarea nos obligaría a desentrañar el conjunto del pensamiento moral y jurídico de nuestro autor; y lo que antecede, evidentemente,

---

<sup>120</sup> Durkheim, 2002c: 58; trad.: 1988: 152. Sobre la explicación en sociología, vid.: capítulo VI del presente trabajo.

<sup>121</sup> Durkheim, 2002i: 14; trad.: 2000: 73. La única manera de explicar las características de la realidad social, afirma nuestro autor, es “clasificar las reglas morales una tras otra, examinarlas, inventariarlas; tratar de explicar al menos las principales, determinando las causas que les han dado nacimiento, las funciones útiles que han desempeñado y desempeñan” (Ibíd.) Sin duda, la referencia a su actividad docente debe remitirnos, sobre todo, a sus cursos sobre “La solidaridad social”, “La educación moral”, “Física general de las costumbres y el derecho”, “La Familia” y “La Moral”. Una cronología de los cursos impartidos por Durkheim en Burdeos y París puede encontrarse en: Lukes, 1983:617-20.

excede los objetivos que nos hemos marcado. En cambio, centraremos nuestra atención en los postulados teóricos que, según Durkheim, son el resultado de la labor investigadora que él mismo desarrolló en el campo del estudio de los fenómenos morales<sup>122</sup>. Como hemos señalado, nuestro autor explicitó tal marco teórico en la comunicación “Determ. Moral”, en la que podemos leer que, no pudiendo exponer su análisis estructural-funcional aplicado a los fenómenos morales que, por su extensión, excede el estrecho marco de una comunicación, sólo pretendía presentar “cierto número de postulados, sin demostrarlos de un modo tan riguroso como sería deseable”<sup>123</sup>. Cabe destacar que, aunque, como ya hemos señalado, Durkheim afirma que los postulados que conforman las bases de su teoría de la moral se ven confirmados por los resultados de las investigaciones empíricas en que se basa su actividad docente, sin embargo en el texto que comentamos, adopta otra dirección que consiste en justificar sus postulados apelando a lo que denomina “la conciencia moral común”; y, aunque reconoce que “esta es una forma de proceder muy incierta y aleatoria”, no duda en afirmar a continuación que “practicado de buena fe, este método puede dar buenos resultados”<sup>124</sup>. En lo que constituye un buen ejemplo de utilización del característico modo de argumentar durkheimiano, antes de presentar su explicación, nuestro autor rechaza sistemáticamente las explicaciones alternativas a la suya, que, de esta manera, se revela como dotada de autoridad<sup>125</sup>. Lo exponemos a continuación.

---

<sup>122</sup> Refiriéndose a su concepción teórica de la sociedad como objeto o fin de la moral, nuestro autor afirma que “es fácil de verificar por la experiencia”, y añade que, aunque la ha tratado en sus libros, le resultaría sencillo “agregar razones nuevas” a las que ya ha dado para justificar tal concepción (Durkheim, 2002i: 15; trad.: 2000: 76).

<sup>123</sup> *Ibíd.*, pág.: 14; trad.: pág. 73.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, pág. 14; trad.: pág. 74. Esta manera de proceder, que nuestro autor denomina “dialéctica” (*Ibíd.*), le ha valido numerosas críticas. Así, por ejemplo, Morris Ginsberg, tras señalar que Durkheim “adopta el modo kantiano de analizar la moral”, afirma tajante que este procedimiento “puede considerarse acertado o no, pero en ningún caso puede ser calificado de empírico” (Ginsberg, 1951: 211). Steven Lukes, por su parte, refiriéndose al modo de proceder durkheimiano, afirma que con la argumentación dialéctica contenida en “La determinación del hecho moral”, “Durkheim se revela como un filósofo mediocre” (Lukes, 1983: 414). Tras exponer la teoría durkheimiana de la moral, *infra*, en este mismo epígrafe, volveremos sobre la incisiva crítica vertida por los dos autores citados.

<sup>125</sup> *Vid.*: *Ibíd.*, págs. 14-5; trad.: págs. 74-5.

En su exposición teórica de las condiciones de que dependen las características generales de los fenómenos morales, o dicho de otra manera, de los requisitos que un acto debe reunir para ser considerado de naturaleza moral, Durkheim comienza estableciendo el postulado en virtud del cual “no tenemos deberes sino frente a las conciencias”, de modo que “nuestros deberes se dirigen a personas morales, seres que piensan”<sup>126</sup>. El segundo postulado, responde a la necesidad de señalar cuáles son los “sujetos conscientes” hacia los que se dirige la actividad moral. Reza como sigue:

*“Jamás, en realidad, la calificación de moral ha sido aplicada a un acto que haya tenido como objetivo el interés o la perfección del individuo entendida de manera puramente egoísta. [...] Si el individuo que soy no constituye un fin que tiene por sí mismo un carácter moral, sucede necesariamente lo mismo con los individuos que son mis semejantes y que difieren de mí solamente en grados”<sup>127</sup>.*

Como admite el propio Durkheim, su argumentación sobre la cuestión se basa en la clasificación de los fines de los actos humanos de Wundt, que los divide en personales e impersonales<sup>128</sup>. Y, tras descartar uno tras otro a los posibles fines personales de la conducta moral -en primer lugar, a uno mismo, en sus palabras, “el individuo que soy”<sup>129</sup>; y, en segundo, a los demás, ya sea tomados individualmente, o bien como mera “suma numérica”<sup>130</sup>-, nuestro autor llega a la conclusión, al postulado

---

<sup>126</sup> Durkheim, 2002i: 14; trad.: 2000: 73.

<sup>127</sup> *Ibíd.*, pág. 5-6; trad.: pág. 61.

<sup>128</sup> Nuestro autor confirma este extremo en una nota a pie de página (*Ibíd.*, pág. 14, n. 1; trad.: pág. 73, n. 2). Sobre la influencia que ejerció Wundt sobre Durkheim, vid.: epígrafe 1. 3. del capítulo IV de este trabajo.

<sup>129</sup> Según la argumentación durkheimiana, la conciencia moral jamás ha considerado como moral un acto que tenga por fin exclusivamente la conservación o el desarrollo del individuo, por lo que puede afirmarse que “el individuo que soy, en tanto que tal, no podría ser el fin de mi conducta moral” (*Ibíd.* pág. 14; trad.: pág. 74).

<sup>130</sup> Tras negar valor moral a los actos que se refieren al agente moral, a uno mismo, nuestro autor hace lo propio con los actos que se refieren a los demás individuos mediante esta argumentación: “Si, por sí mismo, el agente no tiene nada que pueda dar un carácter moral a los actos que a él se refieren, ¿por qué otro individuo, su igual, gozaría de un privilegio que el primero no tiene? [...] Si la moral concediese a uno lo que le niega al otro, reposaría en una contradicción fundamental: lo que es inadmisibles por razones no solamente lógicas, sino también prácticas. [...] Por otra parte, si uno de mis semejantes no

fundamental en virtud del que la moral no puede tener por objetivo más que a la sociedad:

*“Si sólo podemos estar ligados por el deber a sujetos conscientes, ahora que hemos eliminado todo sujeto individual, no queda ya otro objetivo posible a la actividad moral que el sujeto «sui generis» formado por una pluralidad de sujetos individuales, asociados de tal modo que forman un grupo; no queda ya más que el sujeto colectivo. [...] Llegamos, pues, a esta conclusión: si existe una moral, un sistema de deberes y obligaciones, es preciso que la sociedad sea una persona moral cualitativamente distinta de las personas individuales que las componen, y de cuya síntesis resulta”<sup>131</sup>.*

Lo que antecede, precisa nuestro autor, no implica que la conciencia común, la opinión, niegue todo valor moral a los actos que se refieren a los demás, así como a los que se refieren al propio agente; sino que se les reconoce valor moral sólo “cuando apuntan a un fin superior al individuo”<sup>132</sup>. Dicho de otra manera, “lo que nos liga moralmente a los demás individuos, no es nada de lo que constituye su individualidad empírica, sino el fin superior del cual [todo individuo] es órgano y servidor”<sup>133</sup>.

Durkheim compara la estructura del razonamiento que acabamos de exponer con la de aquél mediante el que Kant pretende demostrar la existencia de Dios; afirmando que así como “Kant postula la existencia de Dios porque sin esta hipótesis

---

pudiese, sirviendo de objetivo a mi conducta, acordarle un carácter moral, ésta no se convertirá en moral tomando como fin no ya uno sino muchos individuos como tales” (Ibíd. págs. 14-5; trad.: págs. 74-5).

<sup>131</sup> Ibíd., pág. 15; trad.: pág. 75.

<sup>132</sup> Ibíd. En relación a esta cuestión, Durkheim señala que “ciertos fines (la abnegación interindividual y la abnegación del sabio por la ciencia) que no son fines morales por sí mismos, participan, sin embargo, de este carácter de una manera indirecta y por derivación” (Ibíd., pág. 6; trad.: pág. 62). En efecto, “en tanto que el prójimo participa de la vida de un grupo, en tanto que miembro de la colectividad a la cual estamos unidos, toma para nosotros algo de la misma dignidad, y nos sentimos inclinados a amarlo. [...] El apego al grupo implica, pues, de una manera indirecta, pero necesaria, el apego a los individuos; y, cuando el ideal de la sociedad es una forma particular del ideal humano, cuando el tipo de ciudadano se confunde en gran parte con el tipo genérico del hombre, nos apegamos al hombre en tanto que hombre. He aquí lo que explica el carácter moral que se atribuye a los sentimientos de simpatía interindividual y a los actos que ellos inspiran” (Ibíd., pág. 16; trad.: págs. 76-7).

<sup>133</sup> Ibíd., pág. 16; trad.: pág. 77.

la moral es ininteligible”, él mismo, postula “una sociedad específicamente distinta de los individuos porque, de otro modo, la moral carece de objeto, y el deber de punto de apoyo”<sup>134</sup>. En realidad, concluye nuestro autor, “hay que escoger entre Dios y la sociedad”, aunque de todas formas, añade, él mismo no ve en la divinidad “sino la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente”<sup>135</sup>.

A partir de la conclusión de la argumentación durkheimiana que acabamos de exponer, nuestro autor trata de “explicar” las dos características de la realidad moral (la obligatoriedad y la deseabilidad), así como su pretendida unidad; y, en fin, el paralelismo o semejanza entre lo moral y lo sagrado. En lo que hace a la explicación de las características de la obligatoriedad y la deseabilidad, la argumentación durkheimiana se basa en postular que la sociedad presenta los caracteres esenciales que previamente ha reconocido en los fines morales. En efecto, en opinión de Durkheim, la sociedad es deseable debido a que aunque “es, para las conciencias individuales, un objetivo trascendente”, exterior, que “excede al individuo en todo”, al mismo tiempo es “les es inmanente” y los individuos la sienten como tal<sup>136</sup>. En otras palabras, la sociedad es deseable porque al penetrar en el individuo a través de los procesos de socialización le aporta la parte más importante de su ser<sup>137</sup>. La sociedad es respecto a aquel “fuente y la guardiana de la civilización”<sup>138</sup>:

---

<sup>134</sup> *Ibíd.*, pág. 15; trad.: pág. 75-76..

<sup>135</sup> *Ibíd.*, pág. 16; trad.: pág. 76. Durkheim resume su argumentación de la siguiente manera: “ante la mirada de la opinión común, la moral no comienza sino cuando comienzan el desinterés y la abnegación. Pero el desinterés no tiene sentido sino cuando el sujeto al cual nos subordinamos tiene un valor más alto que nosotros en tanto individuos. Pues bien, en el mundo de la experiencia, no conozco más que un sujeto que posea una realidad moral más rica y más compleja que la nuestra: la colectividad. [...] La moral comienza, pues, allí donde comienza la vida en grupo, porque solamente allí la abnegación y el desinterés adquieren significación” (*Ibíd.*, pág. 15-6; trad.: pág. 76). Nuestro autor precisa, asimismo, que aunque de manera general usa el término «grupo» en singular, ello no implica desconocer que en la realidad el individuo se integra al mismo tiempo en grupos diversos: “familia, corporación, ciudad, patria, y organizaciones internacionales”; y añade que la vida moral comienza “en cuanto existe apego a un grupo, por restringido que este sea” (*Ibíd.*, pág. 16; trad.: pág.76).

<sup>136</sup> *Ibíd.*, pág. 17; trad.: pág. 78..

<sup>137</sup> Sin duda, estas características se corresponden con las características generales de exterioridad/interioridad de los hechos sociales que hemos expuesto en el capítulo V de este trabajo (vid.: epígrafe 1. 3. sobre “La definición del *fait social*”) y que, como hemos mostrado, se derivan de la concepción durkheimiana de la naturaleza dual del propio ser humano

<sup>138</sup> *Ibíd.*

*“Lo que hace de nosotros seres verdaderamente humanos es lo que logramos asimilar de ese conjunto de ideas, de sentimientos, de creencias y de preceptos de conducta que se llama civilización. [...] Querer la sociedad es, por una parte, querer algo que nos sobrepasa, pero es al mismo tiempo querernos a nosotros mismos. [...]”*<sup>139</sup>.

En resumidas cuentas, lo que postula Durkheim es que, además de constituirse en un fin moral que trasciende o sobrepasa al individuo, la sociedad se revela a aquél como buena y deseable. Pero además, de la explicación precedente se desprende que la sociedad es una autoridad moral que “tiene en ella todo lo que es necesario para comunicar a ciertas normas de comportamiento este mismo carácter imperativo, distintivo de la obligación moral”<sup>140</sup>. Según nuestro autor, la autoridad moral de la colectividad se ve confirmada por los resultados de investigaciones anteriores, ya que, afirma, en toda su carrera no ha sabido de una sola norma moral “que no sea el producto de factores sociales determinados”; en otras palabras, “todos los sistemas morales efectivamente practicados por los pueblos son función de la organización social de estos pueblos, dependen de su estructura y varían con ella”<sup>141</sup>.

La explicación precedente, además, revela la unidad e inseparabilidad de los dos caracteres del hecho moral, en la medida que muestra que no son sino dos aspectos de una única realidad: la realidad colectiva.

---

<sup>139</sup> *Ibíd.*, pág. 17-8; trad.: pág. 79.

<sup>140</sup> *Ibíd.* pág. 18; trad.: pág. 80. Durkheim señala que “el atributo característico de toda autoridad moral es imponer respeto; y en razón de este respeto, nuestra voluntad acepta las órdenes que prescribe” (*Ibíd.*).

<sup>141</sup> *Ibíd.* En este marco Durkheim se refiere al tiempo, ya pasado, “en que se atribuía la diversidad de las morales existentes a la ignorancia o a la ceguera de los hombres” (*Ibíd.*). Como mostraremos *infra*, en este mismo capítulo, Durkheim rechaza semejante postura que se asocia al etnocentrismo -que, como es bien sabido, propugna la desigualdad y la jerarquía de los pueblos-, y, por el contrario, adopta una postura relativista (vid.: epígrafe 4. 3. 3). Este relativismo durkheimiano se concreta en la idea en virtud de la que “cada sociedad, en general, tiene la moral que necesita; y cualquier otra, no solamente no sería posible, sino que también sería fatal para esa sociedad si la practicara”. Incluso la moral individual, añade, está socialmente determinada, pues “lo que prescribe realizar es el tipo ideal del hombre tal como lo concibe la sociedad considerada; y un ideal, cada sociedad lo concibe a su imagen” (*Ibíd.*).

*“La sociedad nos manda porque es exterior y superior a nosotros; la distancia moral que hay entre ella y nosotros hace de ella una autoridad ante la cual nuestra voluntad se inclina. Pero como, por otra parte, ella nos es interior, como está en nosotros, como es nosotros, a este título la amamos, la deseamos, aunque con un deseo «sui generis», puesto que, a pesar de lo que hagamos, ella no es nuestra sino en parte, y nos domina infinitamente”<sup>142</sup>.*

En fin, en lo que respecta a la explicación del carácter sagrado de “las cosas morales”, de “esa religiosidad sin la cual jamás ha existido ética”, nuestro autor parte de la observación de que los objetos no tienen valor por sí mismos, puesto que “los valores son productos de la opinión”; o, dicho de otra manera, “las cosas no tienen valor sino en relación a estados de conciencia”<sup>143</sup>. Cuando afirma que los hechos morales son sagrados se refiere a que “en relación a los demás valores humanos tienen un valor inconmensurable”, ya que aparecen ligados a sentimientos colectivos que determinan “su prestigio”, es decir, “que sean puestos aparte y elevados sobre los demás”, a la misma distancia que separa los estados de conciencia individuales de los colectivos<sup>144</sup>. El origen colectivo de estos sentimientos determina, pues, que ellos y “las cosas a las que aparecen ligados tales sentimientos”, estén dotados de “una fuerza y un ascendiente muy particulares”<sup>145</sup>. Para ilustrar esta cuestión, nuestro autor se refiere “al carácter sagrado del que actualmente está investido el ser humano”, el cual “no le es inherente”, sino que es la consecuencia de causas colectivas, de la acción de la colectividad<sup>146</sup>. En efecto, en realidad, “el individualismo moral y el culto del ser

---

<sup>142</sup> *Ibíd.*, pág. 19; trad.: pág. 81.

<sup>143</sup> *Ibíd.*

<sup>144</sup> *Ibíd.*; trad.: pág. 82. Durkheim explica que “precisamente porque son el eco en nosotros de la gran voz de la colectividad”, estos sentimientos “hablan al interior de nuestras conciencias en un tono completamente diferente que los sentimientos puramente individuales” (*Ibíd.*).

<sup>145</sup> *Ibíd.*

<sup>146</sup> *Ibíd.* Según la argumentación durkheimiana, el ser humano, por una parte, “inspira en el prójimo un sentimiento religioso que nos mantiene a distancia” de modo que “toda intromisión en el dominio en que se mueven legítimamente nuestros semejantes nos parece un sacrilegio”; pero, al mismo tiempo, ella es el objeto eminente de nuestra simpatía”, o “el ideal que nos esforzamos por realizar en nosotros tan completamente como nos es posible” (*Ibíd.*, pág. 13; trad.: pág. 72). Sin embargo, un análisis empírico del ser humano no revela “nada que implique esta santidad”, por lo que ésta no podría provenir más que de la sociedad: “la sociedad es la que lo ha consagrado” (*Ibíd.*, pág. 20; trad.: pág. 82).

humano son obra de la sociedad” que los ha instituido, haciendo del ser humano “un Dios del cual ha llegado a ser la servidora”<sup>147</sup>.

Así pues, si el postulado del que parte Durkheim era, como hemos señalado *supra*, aquél según el que el ser humano no tiene deberes sino respecto a otras conciencias, el postulado de llegada de nuestro autor es que la sociedad es “el fin y el origen de la vida moral”<sup>148</sup>. La moral, en cuanto hecho social, tiene como fin a la propia sociedad y es, asimismo, producto de la asociación de los individuos<sup>149</sup>:

*“De las acciones y reacciones que intercambian los individuos se desprende una vida mental enteramente nueva, que transporta nuestras*

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*

<sup>148</sup> *Ibíd.* Como ha señalado muy acertadamente Lukes, esta afirmación durkheimiana –y el propio desarrollo de su argumentación– implica, al menos, cinco formas distintas de vincular “lo social” y “lo moral”, en la medida en que propone: “(i) una definición de «lo moral» en virtud de la cual una acción es moral si, y sólo si, tiene la mira puesta, en *finés, objetivos e intereses sociales* o impersonales, y no en los individuales o personales; y específicamente si se orienta a asegurar el *bien común* [...]; (ii) una definición de «lo moral» de acuerdo a la cual una acción es moral si, y sólo si, viene *motivada por sentimientos sociales* o altruistas, más que por sentimientos egoístas; (iii) una definición de «lo moral» en virtud de la que una acción es moral si, y sólo si, es *socialmente ordenada*, y/o si se ajusta a los *ideales y valores* de una sociedad; (iv) la tesis según la que la sociedad, o más bien, el *contexto social*, es la precondition de existencia de la moralidad. Esta tesis es de naturaleza [...] filosófica o conceptual [...] o empírica [...]; y, (v) la hipótesis empírica según la que la adhesión a códigos morales particulares, que implica el respeto a una autoridad moral particular a la que se vinculan valores morales particulares, está socialmente determinada; y, como corolario, la regla metodológica según la que puede ser sociológicamente explicada” (Lukes, 1985: 417-8). Coincidimos con el sociólogo británico en que, a pesar de que en la obra temprana de Durkheim se observa una tendencia a concebir la moral preferentemente como un conjunto de reglas obligatorias, su atención fue desplazándose progresivamente hacia el otro rasgo definitorio de la moral, la deseabilidad. De este modo, tras haberse centrado, en un primer momento, en el estudio de las normas que son observadas en sociedades concretas, posteriormente su objeto preferente de estudio fueron las creencias o ideas morales expresadas por tales normas. Lo que antecede tiene que ver, indudablemente, con el cambio operado en la orientación teórico-metodológica de Durkheim tras su descubrimiento del papel de la religión en las explicaciones sociológicas al que nos hemos referido en el capítulo VI de este trabajo, en el marco de nuestro análisis del modelo causal durkheimiano. Tal y como hemos demostrado, la nueva posición de nuestro autor implica la aceptación de la eficacia causal de las ideas y creencias colectivas y, por consiguiente, la aceptación de su significación en las explicaciones sociológicas (vid.: epígrafe 4. 2.).

<sup>149</sup> Como hemos señalado en el capítulo VI del presente trabajo, en lo que respecta a la explicación en sociología, nuestro autor propugna el principio metodológico según el que «los hechos sociales se explican por otros hechos sociales», de modo que la explicación sociológica consiste en establecer relaciones de causalidad, conectando un fenómeno tanto a las causas sociales que lo han originado, como a los efectos útiles que produce. Además, en lo que respecta a la naturaleza de las que deben considerarse causas eficientes de los fenómenos sociales, la propuesta durkheimiana consiste en la afirmación de la fuerza causal del hecho de la asociación; es decir, en propugnar que la causa última de existencia de los hechos sociales es la asociación de los individuos (ver especialmente: epígrafe 4. 2.).



*conciencias a un mundo del cual no tendríamos la menor idea si viviésemos aislados*"<sup>150</sup>.

De las afirmaciones contenidas en el pasaje transcrito se desprende que, siendo las relaciones sociales, por sí y en sí mismas, generadoras de moralidad, el estudio científico de la moral no puede prescindir del análisis de las formas concretas que adoptan aquellas; es decir, de los tipos de solidaridad<sup>151</sup>. Las relaciones sociales constituyen, dan origen a una realidad independiente de los individuos, un orden de la realidad que se les impone, determinando sus modos de ver la realidad y sus maneras de comportarse. Además, en lo que respecta a la concepción durkheimiana de la obligación moral, lo que antecede significa que, lejos de ser reguladas por algún tipo de instancia exterior, las relaciones sociales producen su propia regulación de forma espontánea, modelando así la conciencia moral de los individuos concretos que se encuentran insertos en la trama social que aquellas mismas relaciones determinan<sup>152</sup>.

---

<sup>150</sup> *Ibíd.*, trad.: pág. 83. En *Educ. Mor.* podemos leer que "debido a que los hombres viven juntos en lugar de vivir separados, las conciencias individuales actúan las unas sobre las otras y, a consecuencia de las relaciones que entablan, aparecen ideas y sentimientos que nunca hubieran surgido en las conciencias aisladas" (Durkheim, 2002f: 43).

<sup>151</sup> Como señala Bruno Karsenti, en lo que respecta a las relaciones entre lo social y lo moral, el modelo republicano de Durkheim implica "pensar de forma sintética la socialidad y la moralidad" (Karsenti, 1996: XXVIII). Contra determinados pensadores republicanos que se representan la República, primero como ente moral y, sólo después, en segundo lugar, como social, nuestro autor propugna una concepción que la presenta como "indisociablemente moral y social" (*Ibíd.* pág. XXIX). En efecto, el aspecto central del pensamiento moral durkheimiano es, precisamente, que lo moral y lo social se implican mutuamente, idea en base a la que nuestro autor no puede más que rechazar la abstracción del sujeto moral individual como fuente de la realidad moral. En fin, el concepto que refleja la indisociabilidad de lo moral y lo social es el concepto de solidaridad que, tal y como se observa en *Div. Tr.*, en la medida en que es presentado como "fenómeno moral central en cuyo nivel se visibiliza el mismo sentido de la sociabilidad", se constituye "el punto de reunión de lo moral y lo social" (*Ibíd.*).

<sup>152</sup> Hay quien, refiriéndose a la concepción durkheimiana de implicación recíproca de los conceptos de lo social y lo moral, ha señalado que, con tal concepción, Durkheim se separa de las teorías de inspiración kantiana que imperan en Francia y se aproxima particularmente al pensamiento hegeliano. En efecto, "la problematización sociológica de los hechos morales [...] puede entenderse como un desarrollo del concepto hegeliano de *Sittlichkeit*, elemento decisivo de *Principios de la filosofía del derecho*, con el que se pretende concebir el resultado del proceso racional por el derecho se realiza, y, más precisamente, la superación de la moralidad (*Moralität*), aspecto subjetivo del derecho en las conciencias particulares, mediante su inscripción en la vida colectiva real, bajo la apariencia de lo que habríamos de denominar una «ética social»" (Karsenti, 1996: XXVIII). Esta última expresión es una de las traducciones posibles del término alemán *Sittlichkeit*, que no tiene equivalentes ni en francés ni en castellano.

En base a lo que hemos expuesto hasta ahora, en nuestra opinión, resulta del todo evidente que los planteamientos durkheimianos en torno al objeto y a la metodología de la nueva ciencia positiva de la moral -en cuanto disciplina de orientación sociológica-, sólo pueden comprenderse adecuadamente si se analizan en conexión con su concepción de la naturaleza y el funcionamiento de la psique humana que se concreta en su teoría de la «dualidad constitucional de la naturaleza humana». Esta concepción que, como veremos, abre el camino a una teoría sociológica de la moralidad -aunque de base psicológica-, además, se revela como una de las llaves que posibilita dar una respuesta al dilema o problema moral de las sociedades modernas que nuestro autor formuló en su tesis doctoral. Concluimos este epígrafe tratando las cuestiones señaladas.

Como hemos mostrado en capítulos precedentes del presente trabajo, la teoría del «*homo duplex*» se constituye en el fundamento psicológico de la dicotomía individual/social -por lo tanto, de las características de exterioridad, coerción y generalidad-independencia que se asocian a los hechos sociales-, y asimismo de la distinción psicología/sociología (o método psicológico y método sociológico)<sup>153</sup>. En lo que hace a la ciencia de la moral durkheimiana, tal y como se desprende del marco teórico-conceptual que hemos expuesto, las características asociadas por nuestro autor a los fenómenos morales derivan asimismo de su concepción de la peculiar naturaleza dual del ser humano. Este pasaje del texto en que se recogen las lecciones de su curso sobre la educación moral es harto ilustrativo a este respecto. Reza como sigue:

*“Del mismo modo que, al limitarnos y contenernos, no hace más que responder a las sollicitaciones de nuestra naturaleza, al ordenarnos que nos unamos y subordinemos a un grupo, la moral no hace más que requerirnos que realicemos nuestro ser. No hace otra cosa que ordenarnos hacer lo que reclama la naturaleza de las cosas. Para convertirnos en hombres dignos de tal nombre, es preciso que nos pongamos en relación, tan directa como sea*

---

<sup>153</sup> Sobre la naturaleza dual del ser humano, vid.: epígrafe 2. 5. del capítulo V del presente trabajo.

*posible, con la fuente sublime de esa vida mental y moral que es característica de la humanidad*"<sup>154</sup>.

Como se desprende del texto citado, la característica esencial del ser humano es la sociabilidad, de tal modo que éste no puede vivir y desarrollarse plenamente como tal sino integrado en grupos que establezcan fines e ideales sociales -es decir, compartidos- a alcanzar<sup>155</sup>. El principio general durkheimiano en relación a la moral es que "el dominio de la vida verdaderamente moral comienza allí donde comienza el dominio de la vida colectiva"; o, dicho en otras palabras, "somos seres morales en la medida en que somos seres sociales"<sup>156</sup>. Por este motivo le resulta tan atractiva, buena y deseable la moral al ser humano: porque es la parte más importante, «elevada» de su ser; en otras palabras, porque es lo que le hace verdaderamente humano. El ser humano completo es, de este modo, el ser socializado, puesto que no puede realizar completamente su naturaleza más que a condición de integrarse en grupos, haciendo suyos los fines o ideales colectivos<sup>157</sup>. La civilización sólo es posible a partir de la socialización del individuo, ya que el individuo no socializado es un ente preso de su angustia que prácticamente no se diferencia de los animales<sup>158</sup>. Además, el ser humano necesita de la acción reguladora de la sociedad, dado que esta última es la única autoridad moral legitimada para contener los deseos y las pasiones que tienen origen en su naturaleza individual, de combatir el «mal del infinito» mediante una disciplina

---

<sup>154</sup> Durkheim, 2002f: 49.

<sup>155</sup> Este pasaje de "La determinación del hecho moral" es muy ilustrativo a este respecto: "no podemos querer salir de la sociedad sin querer dejar de ser hombres. No sé si la civilización nos ha traído mayor felicidad, y eso no importa; pero lo cierto es que desde el momento en que somos civilizados, no podemos renunciar a ella sino renunciando a nosotros mismos. La única cuestión que puede plantearse al hombre, no es saber si puede vivir fuera de una sociedad, sino en qué sociedad quiere vivir" (Durkheim, 2002i: 18; trad.: 2000: 79).

<sup>156</sup> Durkheim, 2002f: 45.

<sup>157</sup> En *Educ. Mor.* se refiere a la integración del individuo en los grupos en el marco de su exposición de la característica de la deseabilidad de los fenómenos morales: "así como, en realidad, el hombre no es completo sino cuando pertenece a sociedades múltiples, la moralidad tampoco es completa sino en la medida en que nos comprometamos con las distintas sociedades en las que nos integramos (familia, corporación, sociedad política, patria y humanidad). Sin embargo, como estas sociedades diferentes no tienen la misma dignidad moral, debido a que el papel que desempeñan en el conjunto de la vida colectiva no tiene la misma importancia en todos los casos, no deberíamos ocuparnos de todas en la misma medida" (Durkheim, 2002f: 54).

<sup>158</sup> En efecto, la sociedad es la "creadora y poseedora de todas las riquezas de la civilización", sin las cuales "el hombre descendería al nivel del animal" (Ibíd., pág. 49).

o un sistema de normas de comportamiento obligatorias<sup>159</sup>. Vemos de este modo cómo es la propia naturaleza humana la que determina los caracteres de obligatoriedad y deseabilidad asociados a los fenómenos morales: en su acción civilizadora, la sociedad impone deberes que garantiza mediante la aplicación de medidas coactivas, es decir, mediante la represión; pero, al mismo tiempo, esa misma represión es la que posibilita que el ser humano se libere realizando su verdadera naturaleza<sup>160</sup>. Es ahora cuando estamos en condiciones de comprender en su justa medida las afirmaciones de Rodríguez Zúñiga, en el sentido de que Durkheim puso de manifiesto la idea de que “la civilización es siempre represión”; pero, al mismo tiempo, que esa represión es el camino de la Humanidad”, o, dicho de otra manera, que “represión es liberación”<sup>161</sup>. Esta psicología de la moralidad es el elemento clave del pensamiento moral durkheimiano, el cual permite a nuestro autor responder a los interrogantes que, en

---

<sup>159</sup> En este pasaje de *Educ. Mor.* nuestro autor se refiere a la necesidad humana de contención y de regulación: “si creemos que la disciplina es útil y necesaria para el individuo, es porque nos parece que su propia naturaleza así lo requiere. Ella es el mecanismo mediante el que la naturaleza se realiza normalmente, y no el mecanismo de reducirla o destruirla. Como todo lo que existe, el hombre es un ser limitado; es la parte de un todo: físicamente él es parte del universo, y moralmente es parte de la sociedad. Por lo tanto, no puede, sin entrar en contradicción con su naturaleza, pretender liberarse de los límites que se imponen a toda parte. De hecho, lo más fundamental que hay en él se debe precisamente a su cualidad de parte. Pues, decir que es una persona, es decir que es distinto de todo lo que no es él; y la distinción implica la limitación. Así pues, si desde nuestro punto de vista la disciplina es buena, [...] si consideramos indispensable que las inclinaciones naturales sean contenidas dentro de ciertos límites, no es porque nos parezcan malas o que les neguemos el derecho de ser satisfechas; por el contrario, es porque de otra manera no podrían recibir justa satisfacción” (Ibíd., pág.37).

<sup>160</sup> La esta idea aparece nítidamente en el pasaje de “La determinación del hecho moral” que reproducimos a continuación: “Abandonado a sí mismo, el individuo caería bajo la dependencia de fuerzas físicas. Si ha podido escapar a ellas, si ha podido liberarse, hacerse una personalidad, es porque ha podido ponerse al amparo de una fuerza *sui generis*, fuerza intensa, puesto que resulta de la coalición de todas las fuerzas individuales, pero fuerza inteligente y moral, capaz, por consiguiente, de neutralizar las energías ciegas (ininteligentes) y amorales de la naturaleza: esta es la fuerza colectiva. Podrá el teórico demostrar que el hombre tiene derecho a la libertad; pero cualquiera que sea el valor de estas demostraciones, lo cierto es que esta libertad no ha llegado a ser una realidad sino en la sociedad y por ella” (Durkheim, 2002i: 17-8; trad.: 2000: 79). En *Educ. Mor.* nuestro autor se refiere a la necesidad humana de una moral que aglutine los dos rasgos característicos del deber y la deseabilidad, como sigue: “lo que ha demostrado que la necesidad de mantenerse dentro de unos límites determinados es inherente a nuestra propia naturaleza es que, allí donde no existen tales límites, allí donde las reglas morales no tienen la autoridad necesaria para ejercer su acción moderadora sobre nosotros en el grado deseado, observamos la sociedad invadida por una tristeza, por un desencanto que se refleja en la curva de suicidios. Del mismo modo, allí donde la sociedad no resulta todo lo atractiva que debiera para las voluntades, allí donde el individuo abandona los fines colectivos para no perseguir sino sus propios intereses, vemos que se produce el mismo fenómeno y se multiplican las muertes voluntarias” (Durkheim, 2002f: 58).

<sup>161</sup> Rodríguez Zúñiga, 1978: 46-7.

relación al estado moral de las sociedades industriales contemporáneas, había formulado en su tesis doctoral, en los comienzos de su itinerario intelectual: ¿cuáles son las relaciones entre la personalidad individual y la solidaridad social?; y, “¿cómo es posible que, al mismo tiempo que se hace autónomo, el individuo dependa más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y solidario?”<sup>162</sup>. Como ya habrá podido observarse, la respuesta se encuentra en la propia naturaleza dual del ser humano:

*“Debido a que la moral es disciplina, nos parece implicar una limitación de la naturaleza humana [...]. Del mismo modo, los fines que establece la moral nos imponen una abnegación que, a primera vista, nos parece que tiene como resultado abismar la personalidad humana en una personalidad diferente. [...] Sin embargo, esto, una vez más, no es más que apariencia. Ciertamente, el individuo y la sociedad son seres de naturaleza diferente. Pero, lejos de que haya entre ellos algún tipo de antagonismo, lejos de que el individuo tenga que abdicar total o parcialmente de su propia naturaleza para poder integrarse en la sociedad, en realidad no es él mismo, no realiza completamente su naturaleza, más que a condición de integrarse en ella”<sup>163</sup>.*

Así pues, es la propia naturaleza del ser humano la que disuelve la -sólo en apariencia- antinomia entre el individuo y la sociedad. En efecto, el dualismo de la naturaleza humana implica que el ser humano es propiamente tal en la medida en que se integra en grupos sociales, adhiriéndose a (o interiorizando) ideales generados por la acción de la colectividad, y, al mismo tiempo, en la medida en que acepta la disciplina, las normas de comportamiento obligatorias que rigen en tales grupos. Desde un punto de vista durkheimiano, no cabe duda de que la sociedad perfecta es

---

<sup>162</sup> Durkheim, 2002b, I: 46; trad.: 1987: 45.

<sup>163</sup> Durkheim, 2002f: 47.

aquella que consigue conciliar mejor dos fines en apariencia contradictorios: por un lado, el desarrollo pleno del individuo, y, por el otro, la unidad de la vida social<sup>164</sup>.

En fin, explicitado el marco teórico-conceptual desarrollado a partir del análisis científico riguroso de los hechos –pasados y presentes- de la realidad moral, nuestro autor cuenta con una herramienta que le permite cualificar a algunos de ellos como patológicos, es decir, como desviaciones del estado normal. En efecto, una vez establecidas y explicadas las características distintivas de los fenómenos morales que, evidentemente, definen la normalidad “de derecho”<sup>165</sup> en este ámbito, Durkheim puede fijar los límites que revela el análisis patológico y, en un momento sucesivo, emprender el análisis de las posibilidades teóricas y prácticas que existen de que la moral actual supere tales límites. Nos ocupamos de estas últimas cuestiones, que tienen que ver con la concepción durkheimiana de las relaciones entre teoría y práctica –o, conocimiento y acción-, a continuación.

### **3. 4. Relaciones entre conocimiento y acción: el proyecto de regeneración moral.**

#### **3. 4. 1. Ciencia de la moral y arte moral.**

Como hemos señalado *supra*, en este mismo capítulo, en cuanto ciencia republicana que surgió para atender a las solicitudes y requerimientos de quienes la impulsaron, la sociología durkheimiana nunca abandonó su objetivo –práctico- de guiar la acción humana<sup>166</sup>. En efecto, no cabe dudar que “en el horizonte de la sociología durkheimiana la práctica aparece como la meta última”<sup>167</sup>. Este pasaje del prefacio de la primera edición de *Div. Tr.* es suficientemente ilustrativo a este respecto:

---

<sup>164</sup> En: Durkheim, 1969c: 536.

<sup>165</sup> Nos hemos referido a la distinción durkheimiana de los fenómenos sociales normales y patológicos, y a la distinción entre normalidad de hecho y de derecho en el capítulo VI del presente trabajo (vid.: epígrafe 4. 3.).

<sup>166</sup> Vid.: epígrafe 2 del presente capítulo.

<sup>167</sup> Ramos Torre, 1988: 58.

*“Mas por el hecho de que nos propongamos estudiar ante todo la realidad [moral], 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 prácticos, no es para abandonar estos últimos: es, por el contrario, para ponernos en estado de resolverlos mejor”<sup>168</sup>.*

Así pues, según se desprende de este pasaje de su tesis doctoral, la postura de Durkheim en torno a la cuestión de la relaciones entre teoría y práctica en el ámbito de estudio de los fenómenos morales se basó en la idea de que conocimiento y acción, teoría y práctica, o ciencia y arte, son diferentes y deben separarse cuidadosamente<sup>169</sup>; sin embargo lo anterior, no pueden ser indiferentes la una respecto a la otra<sup>170</sup>. Y no pueden serlo, ya que, en opinión de nuestro autor, “la práctica es el motivo y fin de la teoría, y la teoría correctivo posible de la práctica”<sup>171</sup>. Durkheim nunca abandonó esta concepción y, a lo largo de todo su itinerario intelectual, se preocupó por separar la actividad científica, «la ciencia de la moral», cuya finalidad es la adquisición de conocimientos sobre la realidad moral, de la actividad práctica, del «arte moral» construido a partir de juicios de valor, y cuyo fin no es conocer esa misma realidad, sino corregirla y transformarla<sup>172</sup>. No obstante, al mismo tiempo nuestro autor insistió

---

<sup>168</sup> Durkheim, 2002b, I: 42-3; trad.: 1987: 41.

<sup>169</sup> Como señala en una reseña del libro de Albert Bayet, titulado *La moral científica* (1906c), igual que su colaborador Lucien Lévy-Bruhl, Durkheim creía firmemente en “la necesidad de separar netamente en toda especulación relativa a las cosas morales, la ciencia y las aplicaciones prácticas que de ella se pueden derivar” (Durkheim, 1975b, II: 337). Del mismo modo que nuestro autor, Lévy-Bruhl propugnaba que la moral debía convertirse en un “arte racional basado en la ciencia y que actúa sobre los fenómenos morales o sociales para modificarlos” (Lévy-Bruhl, 2002: 97). En opinión del antropólogo durkheimiano, “es un arte comparable a la mecánica y a la medicina”, debido a que “emplea las leyes sociológicas y psicológicas para mejorar las costumbres y las instituciones existentes, como la mecánica y la medicina utilizan la ciencia de las leyes matemáticas, físicas, químicas y biológicas” (Ibíd., pág. 161).

<sup>170</sup> Como señala en el apartado final de conclusiones de *Regl. Mét.*, en lo que hace a su sociología, su “preocupación constante” siempre fue “orientarla de manera que pudiera tener resultados prácticos” (Ibíd., pág. 79; trad.: pág. 200).

<sup>171</sup> Ramos Torre, op. cit., pág. 32.

<sup>172</sup> En este pasaje de su tesis latina sobre Montesquieu y Rousseau, tras afirmar que “la ciencia, cuando se mezcla con el arte, no puede conservar sin alteración su naturaleza propia”, y “degenera en algo equivocado” (Durkheim, 2012: 23; trad.: 2001: 28), nuestro autor argumenta sobre la necesidad de establecer la distinción antedicha de la siguiente manera: “la ciencia se diferencia, pues, del arte hasta el punto que no puede seguir siendo fiel a su propia naturaleza más que permaneciendo completamente

en la idea de que, si la ciencia y el arte deben separarse, es porque la ciencia es tanto más útil al arte cuanto más separada permanezca de este último<sup>173</sup>; lo cual revela que, desde los comienzos de su carrera, rechazando la tesis de la existencia de un abismo infranqueable entre actividad teórica y actividad práctica, defendió la posibilidad y la necesidad de un arte moral racional vinculado a –o derivado de– la ciencia<sup>174</sup>. Como se desprende de la lectura de “Determ. Moral” (1906d), que escribió 13 años después de escribir su tesis doctoral, Durkheim sigue defendiendo que en el dominio de los hechos morales como en otros, “la ciencia de lo real nos coloca en estado de modificar lo real y dirigirlo”, en la medida en que “nos proporciona los medios de juzgar la opinión moral y, si es necesario, de rectificarla”<sup>175</sup>. Años más tarde, en su último escrito, el artículo “Introducción a la moral” (1920), publicado póstumamente por su sobrino, Marcel Mauss, nuestro autor confirma las ideas antedichas de la siguiente manera:

*“La especulación moral, la cual en primer lugar nos parece que tiene carácter científico, al mismo tiempo está orientada a fines prácticos. Es una actividad de pensamiento y reflexión, pero es también un componente de la*

---

independiente, es decir, a condición de aplicarse a un determinado objeto con vistas a conocerlo sin ninguna preocupación de utilidad. Es con esta condición, en efecto, como, sin estar empujado por ninguna necesidad vital, lejos de los debates públicos o privados, se puede tener el sosiego para consagrarse al estudio en la paz y el silencio del gabinete, sin que nadie nos empuje a llevar nuestras conclusiones más allá de lo que autorizan nuestros argumentos” (Ibíd., pág. 24; trad.: págs. 29-30). En su último escrito, el artículo titulado “Introducción a la moral”, Durkheim se refiere a la distinción entre ciencia y arte de la siguiente manera: “el método de la ciencia no es el mismo que el del arte; incluso son radicalmente opuestos. El terreno de la ciencia son el pasado y el presente, que ella se ocupa de explicar tan fielmente como es posible; el arte está orientado al futuro, al que pretende anticiparse, construyéndolo de antemano. Pero, siempre que se reflexiona sobre un nuevo orden de hechos, es para responder a determinadas necesidades vitales más o menos urgentes” (Durkheim, 1975, II: 317).

<sup>173</sup> Vid.: Ibíd.; trad.: pág. 30.

<sup>174</sup> Si, como hemos señalado en el capítulo III del presente trabajo (vid.: epígrafe 2. 1.), es indudable que, aunque con cierto desagrado, nuestro autor estudió a Kant, no hay ninguna evidencia que nos permita afirmar que leyera a Hume, el filósofo escocés que suele ser comúnmente invocado para negar la posibilidad de derivar lo que debe ser (juicios de valor) a partir de lo que es (juicios de hecho o de realidad); en otras palabras, el «deber ser» del «ser». Este pasaje de *Regl. Mét.* es suficientemente ilustrativo en lo que a esta cuestión se refiere: “entre la ciencia y el arte ya no hay un abismo, sino que se pasa de una a otra sin solución de continuidad. La ciencia no puede tener acceso a los hechos más que por mediación del arte, pero el arte no es más que la prolongación de la ciencia. Y aún cabe preguntarse si la insuficiencia práctica de esta última no deberá ir disminuyendo a medida que las leyes que establece expresen de forma cada vez más completa la realidad individual” (Durkheim, 2002c: 38; trad.: 1988: 105).

<sup>175</sup> Durkheim, 2002i: 21; trad.: 2002: 83.



*vida. Por esto es por lo que se dice de ella que es a la vez arte y ciencia: tiende a dirigir la acción de los individuos como la de las sociedades. Sin embargo, pretende basar la orientación que recomienda en los hechos, en datos más o menos positivos. [...] Que la especulación moral difícilmente puede despojarse de todo carácter práctico es algo que no puede discutirse”<sup>176</sup>.*

Tras lo que acabamos de exponer nos surgen de inmediato una serie de interrogantes a los que, como no podía ser de otra manera, nuestro autor se ocupó de responder: en primer lugar, si la sociología moral durkheimiana, la ciencia positiva de los fenómenos morales, se revela como una disciplina que posibilita, en primer lugar, conocer y comprender la realidad moral, y, en segundo, juzgar esa misma realidad, rectificando errores, ¿cómo es posible operar el tránsito desde el «ser» al «deber ser»?; y, en relación a esta cuestión, ¿qué tipo de juicios de valor o evaluaciones pueden derivarse de la ciencia positiva de la moral? Estos son los problemas de los que nos ocupamos en los siguientes epígrafes.

### **3. 4. 2. Realidad moral y normalidad: ¿un reformismo conservador?**

Comenzamos nuestra exposición de las respuestas durkheimianas a los interrogantes planteados en torno a la evaluación de los fenómenos morales y a la posibilidad de formular juicios de valor en este ámbito de estudio, reproduciendo un breve pasaje contenido en una breve reseña de un artículo de Harald Hoeffding, titulado “Sobre la relación entre la sociología y la ética” (1906b), en el que Durkheim se refiere al modo en el que su sociología de la moral puede ofrecer una solución a tales problemas prácticos:

---

<sup>176</sup> Durkheim, 1975, II: 317. En este mismo escrito nuestro autor señala que en el primer volumen de la gran obra sobre la moral que, aunque proyectó, nunca pudo materializar, pretendía “exponer el estado de la ciencia de la moral en su conjunto, y, en consecuencia, describir y explicar, en la medida en que lo permitan nuestros conocimientos, los principales hechos de la vida moral, y extraer de estos estudios teóricos las conclusiones prácticas que resultan de ellos” (Ibíd., pág.331).

*“Sólo la sociología, o más bien la rama de la sociología que se ocupa de los fenómenos morales, puede ayudarnos a resolver los problemas prácticos; pero en ningún caso es proporcionándonos [...] una fórmula del ideal moral universal. Cada institución moral necesita ser estudiada de forma separada, en su génesis y su funcionamiento, en sus relaciones con el medio; y es a partir de su pasado que podemos hacer conjeturas sobre su futuro”<sup>177</sup>.*

En primer lugar, este pasaje muestra a las claras que Durkheim concibió la valoración o evaluación de la realidad moral como completamente determinada por la explicación en términos estructural-funcionales de esa misma realidad; o, dicho de otra manera, según nuestro autor, es posible determinar lo que la moral debería ser, pero sólo después de observar y explicar cómo es en realidad<sup>178</sup>. Debido a que la moral depende de factores colectivos que varían de una sociedad a otra, nuestro autor rechazó el método deductivo de los filósofos morales de su época<sup>179</sup> y, en consecuencia, negó categóricamente la universalidad de la moral, o, como escribe en el pasaje que hemos reproducido *supra*, «el ideal moral universal». En efecto, frente a los pensadores -tanto kantianos como utilitaristas-, que postulaban la existencia de principios o ideales morales universales, Durkheim contestó enérgicamente tal tesis filosófico-moral, afirmando que no existe moral universal alguna; y propuso la tesis en virtud de la cual, a pesar de que la observación de la realidad moral revela una diversidad de las morales positivas en cualquier periodo histórico, el análisis sociológico muestra que existe y, que mediante el análisis científico del pasado y de la actualidad, es posible identificar el ideal moral que corresponde a la naturaleza de

---

<sup>177</sup> En: Durkheim, 1969c: 536.

<sup>178</sup> En la recensión del libro de Simon Deploige titulado *Le conflit de la morale et de la sociologie* (1913a), nuestro autor resume su tesis en torno a la cuestión que nos ocupa del modo que sigue: “para poder establecer lo que la moral debe ser en una época dada, en primer lugar es preciso saber lo que es la moral, distinguir lo que es moral de lo que no lo es; y no se puede responder a tales cuestiones si, de antemano, no se han estudiado los fenómenos morales en sí mismos y por sí mismos. No se puede escoger un criterio mediante un acto de voluntad; pero podemos observarlo y extraerlo de los hechos” (en: Durkheim, 1975, I: 406-7).

<sup>179</sup> Como hemos mostrado en este mismo capítulo, la sociología de la moral durkheimiana implicaba una renovación radical de los métodos empleados por los filósofos en el estudio de la moral (vid.: epígrafe 3. 2).

cada tipo de sociedad en un momento determinado de su evolución, es decir, en una situación histórica dada. Esta tesis aparece nítidamente en el pasaje de “Determin. Moral” que reproducimos a continuación:

*“Dejaremos en claro que jamás se puede querer otra moral que la que es reclamada por el estado social del tiempo. Aspirar a otra moral que la que está implicada en la naturaleza de la sociedad es negar ésta y, por consiguiente, negarse a sí mismo”<sup>180</sup>.*

Por tanto, según nuestro autor, una vez concluida la investigación de las causas determinantes y de las funciones de los hechos de la realidad moral, es posible dar comienzo a una segunda fase de la investigación sociológica que tiene como finalidad obtener inductivamente los ideales que subyacen a los hechos estudiados, y así ponerse en condiciones de proponer reglas que orienten la acción futura. Al contrario que la filosofía tradicional, a la que combate, la ciencia positiva de la moral durkheimiana pretende identificar los ideales que imperan en los diversos tipos de sociedades; pero, además, persigue entender cómo evolucionan y se transforman, y dotar así de una base sólida a su crítica y sus consiguientes proyectos de reforma.

Pero, ¿cómo es posible pasar de la ciencia al arte? ¿Cuál es el modo de salvar el abismo lógico que, según Hume y quienes asumen sus postulados, separa los «juicios de ser» de los «juicios de deber ser»? Pues bien, el elemento metodológico que habilita al sociólogo de la moral para tender un puente desde lo que es a lo que debe ser no es sino la distinción de los fenómenos normales y los patológicos que hemos expuesto de manera general en el capítulo precedente de este estudio, en el marco de nuestra exposición del modelo de análisis estructural-funcional durkheimiano<sup>181</sup>. En efecto, como señala W. Watts Miller, la noción de normalidad, que ya aparece en la obra temprana de nuestro autor, “salva el abismo entre lo que es y lo que debería ser,

---

<sup>180</sup> Durkheim, 2002i: 6; trad.: 2000: 63.

<sup>181</sup> Vid.: epígrafe 4. 3.

sirviendo al mismo tiempo a intereses científicos y prácticos”<sup>182</sup>. Con esta noción, que Durkheim presenta en el prefacio de la primera edición de *Div. Tr.* y posteriormente trata pormenorizadamente en *Regl. Mét.*, nuestro autor se refiere a “un estado de salud moral que sólo la ciencia puede determinar con competencia”<sup>183</sup>, el cual, “como en parte alguna está íntegramente realizado, constituye un ideal que buscamos y al que nos aproximamos”<sup>184</sup>. El criterio que determina la normalidad, el estado de salud óptimo, de un fenómeno moral “para un tipo social determinado, considerado en una determinada fase de su desarrollo”, es la generalidad del mismo; es decir, que el fenómeno se presente “en el término medio de las sociedades de ese tipo, consideradas en la fase correspondiente de su evolución”<sup>185</sup>. Pero, debido a que las sociedades evolucionan y se transforman, las condiciones de este estado cambian, y se generan así “problemas prácticos graves” que hacen necesario determinar el nuevo estado de salud moral “en función de los cambios que se han producido en el medio”<sup>186</sup>. Es mediante la aplicación de las reglas metodológicas relativas a la distinción de lo normal y lo patológico contenidas en el capítulo III de *Regl. Mét.*, que la ciencia positiva de la moral puede determinar en cada caso el estado óptimo de salud moral conforme a las condiciones del medio social, y proporcionar los medios para mejorar la realidad moral<sup>187</sup>. En palabras de Durkheim, gracias a la noción de

---

<sup>182</sup> Watts Miller, 1993b: 149.

<sup>183</sup> Durkheim, 2002b, I: 43; trad.: 1987: 41.

<sup>184</sup> *Ibid*; trad.: págs. 41-2.

<sup>185</sup> Durkheim, 2002c: 44; trad.: 1988: 120.

<sup>186</sup> Durkheim, 2002b, I: 43; trad.: 1987: pág. 41. En “La determinación del hecho moral” nuestro autor se refiere a dos tipos de situaciones en las que la sociología de la moral puede juzgar la moral vigente en sociedades concretas, y, si es necesario, incluso rectificarla. En primer lugar, alude a las provocadas por crisis transitorias en las que “alguno de los principios fundamentales de la moral se eclipsa por un momento de la conciencia pública que, no sintiéndolo ya, lo niega”; en tal caso, “la ciencia de las costumbres puede apelar a esta conciencia moral temporalmente perturbada a que retorne a lo que era anteriormente y a su forma permanente”. En segundo lugar, se refiere a las situaciones de las sociedades en plena transformación en las que, “al lado de la moral constituida y que se mantiene por la fuerza de la tradición, nacen tendencias nuevas, más o menos conscientes de si mismas”. En tales casos, “la ciencia de las costumbres puede permitirnos escoger entre estas morales divergentes” (Durkheim, 2002i: 21; trad.: 2000: 84).

<sup>187</sup> Según nuestro autor, “la ciencia, proporcionándonos la ley de las variaciones por las que ha pasado ya [el estado de salud moral de sociedades concretas] nos permite anticipar las que están en vías de producirse y que el nuevo orden de cosas reclama” (Durkheim, 2002b, I: 43; trad.: 1987: 42). Así, por ejemplo, “si sabemos en qué sentido evoluciona el derecho de propiedad a medida que las sociedades se hacen más voluminosas y más densas, y si algún nuevo crecimiento de volumen y de densidad hace necesarias nuevas modificaciones, podemos preverlas, desearlas por adelantado” (*Ibid.*).

normalidad, la ciencia de la moral puede “encontrar el sentido en que debemos orientar nuestra conducta”, es decir, “determinar el ideal hacia el que tendemos confusamente”<sup>188</sup>. En lo que respecta al modo en el que la sociología durkheimiana de la moral pretende hacer aflorar tal ideal no es otro que la aplicación del método comparativo:

*“Comparando el tipo normal con sí mismo –operación estrictamente científica- podremos comprobar que no está enteramente de acuerdo consigo, que contiene contradicciones, es decir, imperfecciones, e intentar eliminarlas o corregirlas”<sup>189</sup>.*

Por lo tanto, en opinión de nuestro autor, de lo que se trata es de investigar las funciones y las causas de un fenómeno moral dado, para comprobar si son las mismas que las de otros hechos morales correspondientes al mismo tipo social cuya normalidad haya sido establecida de antemano<sup>190</sup>. Lo que antecede determina la normalidad de hecho del fenómeno analizado, que sólo deviene normalidad de derecho si, en las situaciones que señala el propio autor, se verifica además que “la generalidad del fenómeno depende de las condiciones generales de la vida colectiva en el tipo social considerado”<sup>191</sup>. Esta forma de proceder permite a Durkheim identificar los casos patológicos en los que la moral no es lo que debiera ser aunque estos casos presenten la característica de ser generales: sistemas morales que carecen

---

<sup>188</sup> *Ibíd.*; trad.: pág. 41.

<sup>189</sup> *Ibíd.*, trad.: pág. 42.

<sup>190</sup> En la introducción de *Div. Tr.* se contiene este pasaje que es harto significativo a este respecto. Refiriéndose al método que emplea en el estudio de fenómenos morales como la propia división del trabajo característico de las sociedades modernas, nuestro autor afirma lo siguiente: “la única manera de analizar objetivamente la división del trabajo es estudiarla primero en sí misma en una forma completamente especulativa; buscar a quién sirve y de quién depende; en una palabra, formarnos de ella una noción tan adecuada como sea posible. Hecho esto, nos hallaremos en condiciones de compararla con los demás fenómenos morales y observar qué relaciones mantiene con ellos. Si encontramos que desempeña un papel semejante a cualquier otra práctica cuyo carácter moral y normal es indiscutible; que si, en ciertos casos, no desempeña ese papel es a consecuencia de desviaciones anormales; que las causas que la producen son también las condiciones determinantes de otras reglas morales, podemos llegar a la conclusión de que debe ser clasificada entre estas últimas. Y así, sin pretender sustituir a la conciencia moral de las sociedades, sin pretender legislar en su lugar, podemos arrojarle un poco de luz y disminuir sus perplejidades” (*Ibíd.*, pág. 52; trad.: pág.54).

<sup>191</sup> Durkheim, 2002c: 44; trad.: 1988: 120.

de deberes bien definidos (anomia<sup>192</sup>), e ideales compartidos (egoísmo y desacralización), y que ubica principalmente en el marco de la confusión reinante en sociedades en transición. Este modelo durkheimiano de investigación del estado moral óptimo para cada tipo de sociedad en un momento dado de desarrollo, el cual, como hemos señalado, se basa en la distinción entre normalidad de hecho y normalidad de derecho implica que lo que en un tipo de sociedad es general *de facto*, no es necesariamente lo que mejor responde a las necesidades de esa misma sociedad. Dicho en otras palabras, un fenómeno es normal si es útil para la conservación de la especie o, en otras palabras, si está “en estrecha relación con las condiciones generales de la existencia colectiva”<sup>193</sup>, aunque no sea general. Es indudable que esta diferenciación entre normalidad de hecho y de derecho evidencia, que, a pesar de sus afirmaciones en sentido contrario, Durkheim modificó profundamente “el peso metodológico de lo socialmente dado”<sup>194</sup>, de la realidad histórico-positiva de su tiempo, centrándose en un “estado «normal» ideal”, es decir, en el estado normal de una sociedad ideal del futuro, normalidad que se haya en estado latente en la actualidad<sup>195</sup>. Como ha señalado muy acertadamente Steven Lukes, desde el punto de vista de Durkheim, “cualquier sociedad real se bifurca en (1) su estado normal o idealmente integrado y (2) las situaciones patológicas en que se desvían de tal estado”<sup>196</sup>. En definitiva, lo que antecede muestra que la argumentación durkheimiana va más allá de los hechos morales observados en la medida en que contiene juicios de valor que se separan de lo dado, y que difícilmente pueden ser deducibles de las condiciones o tendencias actuales de la vida social<sup>197</sup>.

---

<sup>192</sup> Sobre el concepto de anomia, ver especialmente: Besnard, 1987.

<sup>193</sup> Durkheim, 2002c: 43; trad.: 1988: 116.

<sup>194</sup> Rodríguez Zúñiga, 1978: 35.

<sup>195</sup> Besnard, 2003: 34.

<sup>196</sup> En consecuencia, nuestro autor “tenía una tendencia a idealizar las sociedades concibiéndolas como sistemas integrados”, y a contemplar “las realidades de su propia sociedad como simples desviaciones patológicas de un futuro estado normal o idealmente integrado” (Lukes, 1985: 30).

<sup>197</sup> Este es el punto de vista de Morris Ginsberg, que se refiere a este aspecto del pensamiento durkheimiano, del siguiente modo: “con las necesidades de la sociedad no se refiere a lo que la gente quiere actualmente, sino a lo que querrían en una sociedad ideal, y las condiciones de existencia son necesarias sólo en sentido ideal, ya que la argumentación de Durkheim establece que las sociedades históricas reales están lejos de haberlas alcanzado” (Ginsberg, 1951: 213-4).

Para concluir este epígrafe, vamos a ocuparnos de caracterizar el la actitud reformista de nuestro autor. En vista de lo que antecede, no cabe dudar de que, en la medida en que participaba de la concepción republicana de la ciencia, Durkheim asumió gustoso el papel que le correspondía como intelectual orgánico subordinado a las fuerzas sociales que lideraban los intentos de consolidar el régimen republicano; y este papel no era otro que el de “legitimar un sistema social que ha roto con el viejo universo simbólico-religioso – o que ya no le parece suficiente - y pretende dotarse de otro nuevo sin referencia a un más allá metafísico, a un lugar que sea radicalmente otro”<sup>198</sup>. Pero el nuevo universo simbólico de valores legitimadores debía ser laico, racional y basado en la realidad<sup>199</sup>. Es por esta razón “que la ciencia [...] aparece como el único discurso capaz de legitimar el mundo tal y como está construido y hacer sólidos, inquebrantables sus fundamentos”, porque “es un saber sobre el mundo que lo muestra como naturaleza sometida a determinismo, a necesidad”. Dicho de otra manera, “muestra lo que es y, con ello, los límites de lo prácticamente posible”<sup>200</sup>. No obstante, como hemos tenido ocasión de ver en relación a su concepción de la normalidad, la aceptación de lo que es, de lo que existe, no se convirtió en una especie de sacralización de la realidad, ya que nuestro autor aceptó la idea de que, en cualquier caso, sería el conocimiento científico quien dictaría aquello que hay que reformar y el sentido de la reforma, pero en todo caso sin apartarse de la «naturaleza de las cosas».

En la medida en que se configuró como ciencia republicana y progresista, la sociología durkheimiana no podía dejar de ser reformista. Pero el reformismo durkheimiano se apartaba del reformismo cientista radical de Comte que propugnaba que la ciencia se podía desarrollar hasta el punto de constituirse en guía de toda

---

<sup>198</sup> Ramos Torre, op. cit., pág. 33.

<sup>199</sup> Hay quien ha señalado acertadamente que “así como Le Play había sido uno de los ideólogos de Napoleón III, Durkheim fue uno de los ideólogos de la Tercera República y uno de los más valiosos porque dedica su doctrina a la escuela «laica, gratuita y obligatoria»” (M. Dion, citado en Arnaud, 1981: 117-8).

<sup>200</sup> Ramos Torre, op. cit., pág. 33.

acción<sup>201</sup>. Se apartaba asimismo del elitismo de Tarde que negaba que el saber teórico-científico pudiera tener una proyección práctica<sup>202</sup>. Y, en fin, Durkheim criticó y se apartó de los filósofos pragmatistas que negaban la separación entre ciencia y acción, en la medida en que obtenían el criterio de validez de las proposiciones científicas de aquello que se ajusta a las necesidades pragmáticas de los actores<sup>203</sup>. Como muestra el pasaje de *Regl. Mét.* que reproducimos a continuación, para diferenciarlo del de los autores con los que polemizaba, el propio Durkheim lo calificó de reformismo conservador<sup>204</sup>, afirmando que derivaba de su propia concepción de la naturaleza de los fenómenos sociales y del cambio social:

*“Nuestro método no tiene nada de revolucionario. En cierto sentido  
hasta es esencialmente conservador, pues considera a los hechos sociales como*

---

<sup>201</sup> Por ejemplo, el rechazo a la concepción cientista extrema de Comte y de la posibilidad de construir una nueva moral a partir de la ciencia, sin negar se refleja en la recensión titulada “Th. Ferneuil: los principios de 1789 y la sociología” (1890a), en la que Durkheim critica al autor de la obra que comenta – además de a Saint-Simon y Comte– por creer que “un grupo de sociólogos” puede resolver los problemas que aquejan a la sociedad francesa de la época. Muy por el contrario, nuestro autor considera que debido a que “los problemas prácticos no pueden ser definitivamente resueltos más que por la práctica”, es del todo evidente que “no es un grupo de sociólogos quien encontrarán la solución, sino las sociedades mismas” (en: Durkheim, 1970: 225).

<sup>202</sup> En una nota titulada “Crimen y salud social” (1895c) publicada en la *Revue philosophique* nuestro autor critica duramente la concepción de Tarde y señala, además, que lo que más les separa es su diferente concepción de la relación entre teoría y práctica. En un pasaje muy significativo lo resume como sigue: “el origen de nuestra discrepancia proviene [...] ante todo de que yo creo en la ciencia y Tarde no cree en ella. Porque reducirla a no ser más que una distracción intelectual, válida todo lo más para avisarnos sobre lo que es posible e imposible, pero incapaz de servir para la regulación positiva de la conducta, es tanto como no creer en ella. Si no tuviera ninguna otra utilidad práctica, no valdría el esfuerzo que requiere” (en: Durkheim, 1975, II: 180).

<sup>203</sup> Durante el curso 1913-1914 Durkheim impartió un curso sobre “Pragmatismo y sociología” cuyas lecciones se publicaron póstumamente precedidas de una introducción de Armand Cuvillier (1955a), quien las recopiló a partir de las notas tomadas en clase por los estudiantes. En este curso, que Mauss calificó como “broche final de la obra filosófica de Durkheim” (Mauss, 2002: 8), nuestro autor expuso y criticó duramente la concepción pragmatista, distinguiéndola cuidadosamente de la sociología. Según Durkheim, la tesis de los pragmatistas según la que “lo verdadero es lo útil es una fórmula que nos lleva al utilitarismo” y que hay que rechazar. Así pues, “la teoría pragmatista de la verdad es un utilitarismo lógico” (Durkheim, 2002k: 82). Partiendo de este rechazo de la tesis principal del pragmatismo Durkheim rechaza asimismo la tesis de la identidad entre teoría y práctica, argumentando que “el error de los pragmatistas radica precisamente en haber negado el carácter específico del conocimiento y, en consecuencia, del pensamiento e, incluso, la conciencia” (Ibid., pág. 94).

<sup>204</sup> En el prefacio de la primera edición de *Div. Tr.*, tras una exposición de sus ideas en torno a las relaciones entre teoría y práctica, Durkheim se refiere a su modelo como imbuido de “un espíritu sabiamente conservador” y critica a las teorías “subversivas y revolucionarias” que “ven en la moral, no un conjunto de hechos adquiridos, que es preciso estudiar, sino una especie de legislación siempre revocable que cada pensador establece de nuevo” (Durkheim, 2002b, I: 44; trad.: 1987: 42-3)



*cosas cuya naturaleza, por dúctil y maleable que sea, sin embargo, no es modificable a gusto de uno*<sup>205</sup>.

En definitiva, la realidad social (y moral) está sometida a transformaciones (“*es dúctil y maleable*”) pero, como el cambio está ordenado -obedece a leyes determinadas-, la acción adecuada es aquella que reforma siguiendo siempre las líneas de cambio que informan a la misma realidad<sup>206</sup>. Así pues, aunque la sociología durkheimiana es reformista, combina la voluntad reformadora con la prudencia que se asienta en la convicción de que es la propia realidad la que se erige en principal limitación de los deseos e intenciones de los actores sociales, que no pueden, de ninguna de las maneras, modificar aquélla a voluntad<sup>207</sup>. Debido a lo que antecede, puede afirmarse que, aunque la sociología de Durkheim se caracteriza por estar orientada hacia la resolución de problemas prácticos, no pretende suplantar completamente a la acción. De hecho, nuestro autor la concibió como una disciplina científica con una función eminentemente educativa: en la medida en que es capaz de sacar a la luz los factores sociales que determinan la aparición y la naturaleza de la moral de una sociedad dada, se revela verdaderamente eficaz como instrumento para la educación moral del ciudadano<sup>208</sup>.

---

<sup>205</sup> Durkheim, 2002c: 7-8; trad.: 1988: 33.

<sup>206</sup> En un pasaje extremadamente significativo del texto de sus lecciones sobre “La educación moral”, nuestro autor expresa esta misma idea en relación a los fenómenos morales de la siguiente manera: “somos muy pocos los que comprendemos que aunque los ciudadanos de un mismo Estado se pusiesen de acuerdo en hacer una revolución económica o política, si la naturaleza o las condiciones de existencia de esa sociedad no implicaran tal revolución, no podrían más que fracasar en su empresa. Somos pocos los que comprendemos que querer dotar a Francia de una constitución social que solamente sería posible dentro de algunos siglos es algo tan imposible como retrotraerla a la constitución social de la Edad Media, aun cuando la mayoría de los franceses quisieran una u otra revolución” (Durkheim, 2002f: 157).

<sup>207</sup> Como hemos mostrado en el capítulo VI de este trabajo, en virtud de las reglas metodológicas durkheimianas, debido a la propia naturaleza de los hechos sociales, la causa de éstos debe buscarse siempre en los hechos sociales precedentes y no en estados de conciencia individuales, lo que implica que los actores sociales pueden, a lo sumo, intentar crear o recrear las condiciones para que se produzca el cambio social, pero en ningún caso provocarlo a voluntad (ver especialmente: epígrafe 4).

<sup>208</sup> En el discurso de inauguración del primer curso de sociología impartido por Durkheim en Burdeos (1888a), nuestro autor se refiere a la sociología como una disciplina prácticamente activa, como un campo del saber que tiene repercusiones en el ámbito de la acción en cuanto que ejerce una acción educadora y moderadora en la esfera moral: “señores, creo que la sociología, más que cualquier otra ciencia, está en condiciones de restituir estas ideas [en torno a la sociedad como entidad moral]. Es ella quien hará ver al individuo lo que es la sociedad, cómo ésta le completa y lo poca cosa que es abandonado a sus propias fuerzas. Ella le enseñará que él no es un imperio en el interior de otro imperio, sino el órgano de un

### 3. 4. 3. El relativismo de Durkheim y el problema de los juicios de valor.

Concluimos este capítulo de nuestro trabajo con unas reflexiones en torno a lo que, tras haber analizado lo que hemos denominado “moralismo durkheimiano”, consideramos constituye el rasgo distintivo del pensamiento moral de nuestro autor: su peculiar relativismo. Como decir que Durkheim era relativista no es decir gran cosa, puesto que semejante afirmación no aclara la postura durkheimiana, nos ocupamos a continuación de exponer nuestro análisis de la cuestión, mediante el que pretendemos caracterizar adecuadamente el relativismo de nuestro autor. Nuestra tesis en relación a la postura durkheimiana consiste en que, si bien sus pretensiones de objetividad en el ámbito de estudio de los fenómenos sociales –junto a su concepción de la dualidad constitucional de la naturaleza humana<sup>209</sup>–, conducen a Durkheim a lo que podemos denominar «relativismo cultural», éste no desemboca en el pensamiento de nuestro autor, de ninguna de las maneras, en un «relativismo moral» absoluto que, por otra parte, las más de las veces suele venir asociado a una meta-ética no-

---

organismo, y le mostrará todas las bondades de cumplir concienzudamente su papel de órgano. Ella le hará sentir que ser solidario con otro y depender de él, no pertenecerse enteramente a sí mismo, no conlleva ninguna disminución. Indudablemente estas ideas sólo serán verdaderamente eficaces si se propagan a todas las capas de la población; pero, para ello, es preciso que primero las desarrollemos científicamente en la Universidad. Mi ocupación principal será contribuir, en la medida de mis posibilidades, a alcanzar tal resultado” (en: Durkheim, 1970: 109-10). Evidentemente, la función educativa de la sociología tiene que ver con la propia naturaleza dual del ser humano. En efecto, como hemos expuesto en los capítulos V y VI en el marco de nuestro análisis de la concepción durkheimiana de la sociología -de su objeto de estudio y su metodología-, constituye su fundamento la doctrina según la cual es posible distinguir analíticamente en el interior del ser humano dos seres distintos, el «individual» (los estados de conciencia individuales) y el «social» (los estados de conciencia colectivos), constituyendo este último ser “un sistema de ideas, sentimientos y de hábitos que expresan en nosotros, no nuestra propia personalidad, sino la del grupo o los grupos diversos en los que nos integramos”. La función de la educación no es otra que “formar ese ser en cada uno de nosotros”; o, en otras palabras, “la educación consiste en la socialización metódica de la joven generación” (Durkheim, 2002g: 10; trad.: 2003: 64).

<sup>209</sup> Como hemos mostrado *supra*, en el capítulo V de este trabajo (vid.: epígrafe 2. 5.), tanto en lo que respecta a objeto como al método de la sociología, la construcción durkheimiana descansa en una concepción del ser humano según la que éste precisa que la sociedad desarrolle su acción civilizadora - o, lo que es lo mismo, integradora y reguladora-, dado que esta última es, de este modo, la única capaz de contener los deseos y las pasiones que tienen origen en su naturaleza individual, de combatir el «mal del infinito».

descriptivista que implica una posición escéptica acerca de la posibilidad de justificar racionalmente los juicios de valor<sup>210</sup>.

Como hemos señalado *supra*, en este mismo capítulo, según nuestro autor, el objeto de estudio de la sociología de la moral, el dato positivo que es susceptible de ser objetivamente observado, no es alguna versión del ideal moral universal, sino los hechos morales, es decir, el conjunto de normas morales efectivamente practicadas en las sociedades históricas<sup>211</sup>. Estudiar la moral sociológicamente supone aplicar el método sociológico a la realidad moral así definida, mostrando, en primer lugar, que ésta depende de condiciones experimentales. Es precisamente a partir del análisis de los sistemas de moral positiva que, mediante la aplicación del método inductivo, pueden obtenerse los ideales que están vigentes en las sociedades particulares. Así, la aproximación durkheimiana al análisis de los fenómenos morales implica necesariamente tomar en consideración los más diversos tipos de normas y conductas morales en el contexto de tipos de sociedades también diversos, e investigarlos adoptando una actitud neutral e imparcial que impide establecer jerarquías en función de que tales sistemas morales se aproximen más o menos a un ideal moral dado de antemano. Este pasaje de *Regl. Mét.*, en el que crítica a los antropólogos de su tiempo, constituye una excelente ilustración de lo que antecede:

*“Es la misma falta de método la que hace que ciertos observadores nieguen que los salvajes tengan algún tipo de moralidad. Parten de la idea de que nuestra moral es la moral; ahora bien, es evidente que los pueblos primitivos no la conocen o que entre ellos sólo se da de forma rudimentaria.*

---

<sup>210</sup> Como explica Carlos Santiago Nino, la noción de relativismo moral se suele asociar a una posición meta-ética según la que la verdad o falsedad de los juicios morales o su justificación no es objetiva o universal; o, incluso, que no es posible justificar los juicios de valor. Sobre las diversas doctrinas meta-éticas y la clasificación que las separa en doctrinas descriptivistas y no descriptivistas, vid.: Nino, 1983: 353-82.

<sup>211</sup> Sobre el objeto y la metodología durkheimiana de investigación de los fenómenos morales, y el rechazo de la universalidad de la moral, vid.: epígrafes anteriores del presente capítulo, especialmente el epígrafe 3. 2. sobre la renovación metodológica que, en el campo de los estudios morales, comportó el proyecto sociológico durkheimiano.

*Pero esta definición es arbitraria. Apliquemos nuestra regla y todo cambia. Para determinar si un precepto es moral o no lo es debemos examinar si presenta el signo exterior de la moralidad: ese signo consiste en una sanción represiva difusa, es decir, en una censura difusa de la opinión pública que venga cualquier violación del precepto. Siempre que nos encontramos con un hecho que presente ese carácter no tenemos derecho a negarle el calificativo de moral, pues esto prueba que es de la misma naturaleza que los demás hechos morales”<sup>212</sup>.*

Según se desprende de este texto el relativismo durkheimiano responde a una cuestión de método, a la pretensión de objetividad a través de la definición de criterios exteriores en el ámbito del estudio sociológico de la realidad moral, e implica una posición que, rechazando el etnocentrismo, parte de la afirmación de que todas las culturas –en todo tiempo y lugar- y sus manifestaciones concretas, como los sistemas morales, son iguales, es decir, tienen el mismo valor. Si al definir un determinado fenómeno social como la moral le asociamos determinadas características definitorias, argumenta Durkheim, no se entiende cómo es posible negar tal calificativo a un fenómeno dado que presente tales características. Como puede observarse en este otro pasaje del escrito que recoge la posición de nuestro autor en el debate sobre “Una nueva posición ante el problema moral” (1914b), el relativismo durkheimiano es absoluto:

*“No hay nada que nos permita pensar que las morales de los pueblos llamados inferiores sean inferiores a las nuestras. No veo cómo podríamos compararlas para establecer una especie de jerarquía entre ellas y las que las han seguido. La verdad es que son incomparables”<sup>213</sup>.*

---

<sup>212</sup> Durkheim, 2002c: 34; trad.: 1988: 96.

<sup>213</sup> En: Durkheim, 1975, I: 67.

Así pues, el relativismo de nuestro autor consiste en sostener que distintas sociedades difieren en lo que consideran bueno o justo y en las pautas morales que observan, y que no hay nada en los hechos que nos permita asignar mayor valor a unas que a otras. Lo anterior tiene su justificación en que, desde un punto de vista relativista, todo comportamiento humano adquiere significación sólo en el marco del universo cultural en el que se halla inserto. Esta es la perspectiva desde la que nuestro autor critica el objetivismo ético -la postura en virtud de la cual existen principios morales universales asequibles a la razón humana-, de las doctrinas morales de su época; y no sólo atacó el objetivismo del iusnaturalismo kantiano, sino también el de las doctrinas utilitaristas. En efecto, en lo que respecta a la postura iusnaturalista, nuestro autor rechazó la tesis filosófica-moral que la define, y en virtud de la cual existen principios morales universalmente válidos y asequibles a la razón humana<sup>214</sup>. Pero rechazó, asimismo, la pretensión de las doctrinas utilitaristas de construir una ética objetiva a partir del principio de la felicidad o la utilidad general<sup>215</sup>. La posición relativista que sostiene Durkheim implica necesariamente que ni existe ni es posible una única moral universal ni, consiguientemente, una única doctrina moral universal<sup>216</sup>; o, como señala Bruno Karsenti, los postulados durkheimianos en torno al objeto y al método de su sociología de la moral implican la negación de “la universalidad de la moral, y de la concepción de la moral según la que ésta no puede

---

<sup>214</sup> No abundamos en esta cuestión, pues hemos aludido al rechazo durkheimiano de las doctrinas iusnaturalistas en numerosas ocasiones a lo largo de esta investigación.

<sup>215</sup> Como hemos señalado, entre las doctrinas éticas objetivistas que son objeto de la crítica durkheimiana, destacan las doctrinas utilitaristas. La crítica de estas doctrinas morales es una constante en la producción intelectual durkheimiana. Además de las contenidas en las obras que citamos a continuación, es significativo el comentario extremadamente crítico contenido en su ensayo titulado “El individualismo y los intelectuales” (1898c) en el que separa netamente lo que denomina su defensa del individualismo moral del “individualismo estrecho y el egoísmo utilitario de Spencer y los economistas”, y conviene, además, “en que doctrinas como las semejantes sean tachadas de anárquicas” (en: Durkheim, 1970: 262). Otros ejemplos de la crítica a la doctrina moral utilitarista pueden encontrarse, entre otros, en: el ensayo sobre “Cienc. Posit. Mor. Alem.” (1975, I: 332-6); en el extracto de la “Introducción” de *Div. Tr.* suprimido a partir de 1902 (1975, II: 269-70); en *Regl. Mét.* (2002c: 27; trad.: 1988: 77-8), y, en fin, en el ensayo “La determinación del hecho moral” (2002i: 11 y 28; trad.: 2000: 70 y 95).

<sup>216</sup> Como hemos señalado *supra*, según nuestro autor, incluso si existiera algo parecido a una moral universal y eterna, esta moral sería relativa a un estado determinado de la humanidad, o, en otras palabras, dependería de condiciones experimentales dadas (sobre la negación de la universalidad durkheimiana de la moral, vid.: epígrafe 3. 2. del presente capítulo).

ser más que de carácter universal”<sup>217</sup>. La idea de la universalidad de la moral tiene otro significado en el pensamiento durkheimiano, e indica, en todo caso, que es necesario concebir la moral como inseparable de lo social. En efecto, a pesar de la dispersión que evidencia el análisis empírico de los hechos morales, a pesar de las diversas formas en que se manifiesta la moral, lo que preserva la universalidad es el vínculo entre lo moral y la sociedad, el carácter de realidad autónoma de esta última que siempre constituye para los miembros del grupo (socializados) una autoridad moral fuente de obligaciones, y un bien supremo que inspira respeto y admiración. En fin, hay quien ha señalado que el relativismo de Durkheim, deriva de las ideas que hereda de Renouvier, en virtud de las que “cada pueblo tiene su propia moral y todos los hombres son iguales por naturaleza”<sup>218</sup>.

Sin embargo, en base a las conclusiones extraídas de nuestro análisis de la producción intelectual durkheimiana, podemos afirmar que el relativismo cultural de Durkheim -y su rechazo absoluto de las éticas universales basadas en el método deductivo-, no implica un «relativismo moral» absoluto. En efecto, si definimos el relativismo moral como aquella posición que propugna que las creencias y normas morales, las cuales varían enormemente de sociedad a sociedad -y, por tanto, de persona a persona- son igualmente válidas (o inválidas) y ninguna concepción particular del *Bien* realmente es mejor que las otras, es indudable que Durkheim no sostiene una posición relativista en este sentido. El pasaje del extracto de la introducción de *Div. Tr.* suprimido a partir de 1902, en el que nuestro autor rechaza la tesis según la que existen reglas morales universales y eternas, constituye un excelente punto de partida para explicar la afirmación que antecede:

---

<sup>217</sup> Karsenti, 1996: XXXI.

<sup>218</sup> Mucchielli, 1998: 179-80.

*“Nos parece que actualmente esta tesis es insostenible, pues la historia ha demostrado que lo que para un pueblo era moral podía ser inmoral para otro, y no solamente de hecho, sino también de derecho”<sup>219</sup>*

Este texto muestra, en primer lugar, la adhesión de Durkheim a una postura relativista en el plano de la ética descriptiva, postura que tiene, como ya sabemos, una base sociológica, cultural, en el sentido que hemos apuntado *supra*. En efecto, eso es precisamente lo que revela la afirmación en virtud de la cual, «de hecho», los distintos pueblos han observado códigos morales distintos. Pero, en segundo lugar, revela que el relativismo cultural que caracteriza la doctrina moral de Durkheim no desemboca en un relativismo en el plano de la ética normativa que, además, normalmente viene asociado a una posición escéptica en el plano de la meta-ética. En nuestra opinión es indudable que es así, puesto que, si bien nuestro autor admite que el análisis positivo de la realidad moral muestra que la diversidad de sistemas morales es un hecho, sin embargo rechaza que lo anterior implique, al mismo tiempo, la imposibilidad absoluta de justificar racionalmente los juicios morales. Ciertamente, la afirmación en virtud de la que las investigaciones empíricas muestran que «lo que para un pueblo era moral podía ser inmoral para otro», pero no sólo de hecho, sino, además, «de derecho», evidencia el rechazo durkheimiano de aquellas doctrinas éticas relativistas que se basan en concepciones meta-morales en virtud a las que es imposible justificar racionalmente los juicios morales. Dicho de otra manera, en opinión de nuestro autor, del hecho de que en realidad en distintas sociedades y en épocas diversas se observen normas morales distintas no se sigue que sea imposible juzgar la validez de cada una de ellas; es decir, no se sigue una imposibilidad racional de justificar juicios morales opuestos. De hecho, sucede todo lo contrario, puesto que la sociología de la moral durkheimiana, en la medida en que es capaz de identificar el estado óptimo de salud moral de cada tipo de sociedad y, a continuación, de detectar los fenómenos anormales o patológicos que desnaturalizan aquel, está en condiciones de suministrar los instrumentos necesarios para acometer la tarea práctica de reforma moral. El

---

<sup>219</sup> Durkheim, 1975, II: 272.

postulado central que se desprende de las investigaciones sociológico-morales durkheimianas, y que permite, en nuestra opinión, demostrar que Durkheim propugnaba una concepción que no podemos calificar de «relativista moral» en el sentido en el que empleamos esta expresión, es el que se contiene en el pasaje de la introducción de *Div. Tr.* que reproducimos a continuación:

*“Cada tipo de sociedad tiene una moral propia, que depende de la estructura de cada especie de sociedad y que está destinada a darle vida. Cuando una moral cumple esa función, que es su razón de ser, es perfecta en su especie”<sup>220</sup>.*

Según se desprende de este texto, existe una moral ideal, una moral «perfecta» que expresa las condiciones de existencia de cada tipo de sociedad, la naturaleza de las cosas, en un momento determinado de su evolución. Es en este sentido que puede afirmarse que el ideal moral depende de la estructura de la sociedad. Por tanto, esta a la que Durkheim se refiere, no constituye una moral universal sino en lo que respecta a una «especie» o un tipo social concreto, puesto que a cada tipo de sociedad, en función de su estructura, corresponde un ideal moral. Así pues, el postulado durkheimiano según el que hay tantos ideales morales como especies sociales -que la sociología puede determinar- implica al mismo tiempo un rechazo del objetivismo moral de las doctrinas kantianas y utilitaristas, y del subjetivismo de las doctrinas relativistas y escépticas que postulan la idea de la imposibilidad de fundamentar científicamente los juicios de valor.

No vamos a profundizar en cuestiones meta-éticas, pues, como hemos afirmado *supra*, ello excedería los objetivos que nos hemos marcado. Baste en este momento con señalar que Durkheim explicita la posición que adopta en este ámbito de estudio filosófico-moral en la comunicación titulada “Juicios de valor y juicios de realidad” (1911), mediante la que pretende “mostrar con un ejemplo particular cómo la

---

<sup>220</sup> En: Durkheim, 1975, I: 67.



sociología puede ayudar a resolver un problema filosófico”; que no es otro que el problema de la justificación de los juicios de valor<sup>221</sup>. Con el objetivo de explicar como es posible la evaluación en el ámbito de estudio de los fenómenos sociales, tras rechazar tanto las concepciones utilitaristas como el idealismo filosófico y lo que denomina la “hipótesis teológica”, Durkheim apela, una vez más, a «la sociedad» como elemento mediante el cual puede darse cuenta del ideal moral. Como ha señalado acertadamente Steven Lukes, en opinión de Durkheim, los juicios de valor (y particularmente los morales) son trascendentes y objetivos en lo que respecta a un individuo en la medida en que son sociales o colectivos, en el sentido de que responden a intereses y fines sociales e impersonales y que son socialmente prescritos, es decir, además son obligatorios de acuerdo con los ideales o valores sociales. La sociedad permite, así, justificar los juicios de valor en la medida en que se constituye en la condición necesaria de la moralidad. Finalmente, los juicios de valor derivan de la sociedad, en la medida en que tanto su contenido como la adhesión individual a ellos están socialmente determinados<sup>222</sup>.

En conclusión, en virtud de lo que hemos expuesto a lo largo del presente epígrafe, en la medida en que sostuvo que a cada tipo de sociedad corresponde una moral específica de acuerdo a los caracteres estructurales que la definen, y que la sociología está en condiciones de identificar, nuestro autor rechazó el escepticismo moral, frente al cual el análisis estructural-funcional de la realidad moral se erige en alternativa. En otras palabras, el análisis estructural-funcional durkheimiano se presenta de esta manera como la “llave de la ética”<sup>223</sup>.

---

<sup>221</sup> Durkheim, 2002m: 3-4; trad.: 2000: 103-4.

<sup>222</sup> Lukes, 1985: 430-1. En vista de lo que antecede, no es de extrañar que el especialista en la sociología moral durkheimiana, Morris Ginsberg, pusiera de manifiesto el efecto intoxicador que «*la société*» ejerció sobre el pensamiento moral durkheimiano, noción que “impidió cualquier otra reflexión en torno a la naturaleza de los valores de los que es condición” (Ginsberg, 1951: 217).

<sup>223</sup> Hemos tomado prestada esta expresión del título del epígrafe “La sociología como llave de la moral” de un libro del profesor de teoría del Derecho de la Universidad de Londres, Roger Cotterrell, en el que expone su sugestivo análisis de la sociología del Derecho de Durkheim (Cotterrell, 1999: 55), poniendo de manifiesto, entre otras cosas, que la aproximación durkheimiana al análisis del Derecho era “descaradamente moralizadora” (Ibíd., pág. IX).



# Conclusiones de la Investigación

==== **Apartado final**

## CONCLUSIONES

Finalizada la exposición de los resultados de la fase sustantiva de nuestra investigación, ha llegado el momento de recapitular.

1. En el marco de nuestra búsqueda de los fundamentos a partir de los cuales construyó su impresionante edificio intelectual, hemos explorado en primer lugar las fuentes de las que bebió la sociología de Durkheim, poniendo de manifiesto la innegable deuda intelectual de nuestro autor -y la naturaleza de la misma- con la tradición francesa de pensamiento filosófico-social.

1. 1. El racionalismo, encarnado en las figuras de Montesquieu y Rousseau, el positivismo de Comte y el peculiar socialismo reformista de Saint-Simon, son referencias fundamentales del pensamiento durkheimiano, en tanto en cuanto, en opinión de nuestro autor, constituyen las primeras contribuciones del pasado a la construcción de la ciencia sociológica. A continuación, nos hemos ocupado de la influencia de algunos de sus profesores de la *École Normale*, como el historiador Fustel de Coulanges y el filósofo racionalista Emile Boutroux, que, indudablemente, tuvieron un gran ascendiente sobre Durkheim; y a la del neocriticista Charles Renouvier, a quien siempre consideró su gran «*maître*», y cuya influencia no dudó en reconocer. En este marco del análisis de la influencia de la tradición francesa, nos hemos referido asimismo a la polémica en torno a la herencia rabínica o, lo que es lo mismo, al judaísmo durkheimiano.

1. 2. Si bien, a tenor de lo que hemos tenido ocasión de exponer, es indudable que el pensamiento durkheimiano hundía sus raíces en la tradición francesa, debe rechazarse la idea comúnmente aceptada según la que aquél es de ascendencia francesa pura. En

efecto, tal y como hemos mostrado, aunque, por los motivos que hemos expuesto, nuestro autor trató de ocultarla o, cuando menos, minimizarla, también es indudable que la influencia de los pensamientos británico y alemán fue decisiva en la conformación del pensamiento sociológico de Durkheim. Aunque por los motivos que hemos señalado, no nos ha parecido necesario escudriñarla en el marco de nuestra investigación, no cabe dudar de la deuda de nuestro autor para con el pensamiento británico. De hecho, como él mismo reconoció años más tarde, su toma de conciencia sobre la importancia sociológica de la religión, la crucial «revelación» que determina la orientación final de su sociología, se produce precisamente gracias, sobre todo, a su contacto con determinados trabajos de autores británicos como los de Robertson Smith, y los de los integrantes de su escuela. En lo que respecta al pensamiento alemán, sin menospreciar a los clásicos de la filosofía alemana, Kant, Hegel y Schopenhauer, de cuyo influjo también nos hemos ocupado, hemos podido concluir que nuestro autor desarrolló su perspectiva sociológica – que se basa en la filosofía que se ha dado en llamar realismo social – solamente tras su estancia en Alemania, y tras conocer y estudiar los trabajos de la nueva escuela de moralistas que conoció durante su estancia de estudios en el país germano. Podemos afirmarlo con rotundidad, puesto que, como resulta de nuestra investigación, este fundamento esencial del pensamiento durkheimiano, que se constituye en el eje sobre el que pivotan todas las ideas que conforman su sistema sociológico, no aparece en su obra sino con posterioridad a su visita a Alemania, y tras conocer los trabajos en el campo de la moral de los autores alemanes de cuyo influjo también nos hemos ocupado. Por lo tanto, es en gran parte gracias a las obras de estos autores que Durkheim descubrió los elementos a partir de los cuales pudo construir la ciencia positiva de la moral, la nueva disciplina sociológica aglutinadora de las demás ciencias sociales particulares, y destinada a hacer frente al malestar moral de su época. Sin embargo, en nuestra opinión, lo que antecede no debe llevarnos, como a algunos intérpretes del pensamiento durkheimiano, a considerar a Durkheim un mero ejecutor testamentario o un simple continuador del pensamiento filosófico-social alemán. Por el contrario, sostenemos que el pensamiento sociológico de Durkheim puede ser considerado el resultado de una

original síntesis de las diversas influencias a las que se vio sometido; y, en relación a lo que antecede, que la capacidad para integrar en su sistema aportaciones que derivaban de fuentes diversas fue algo así como la precondition de la construcción de su pensamiento sociológico.

1. 3. En definitiva, Émile Durkheim, quien constituyó «lo colectivo» como realidad *sui generis*, como objeto de conocimiento científico, siempre consideró que la construcción de la nueva disciplina sociológica era una tarea colectiva, y que él mismo formaba parte de una tradición que, evidentemente, no asumió acríticamente, sino que, por el contrario, cuestionó incesantemente en su búsqueda de nuevas respuestas para las viejas cuestiones. En este sentido, nuestro autor comprendió (aunque no siempre lo quiso reconocer) que la historia de las ideas sociológicas no es patrimonio exclusivo de una nación, sino el resultado de la labor conjunta de un grupo de naciones; es decir, de una civilización. Y, adoptando tal perspectiva, tuvo la inteligencia de construir los fundamentos de la nueva ciencia que estaba buscando, sobre la sólida base que le aportaron, entre otros, los pensadores franceses, británicos y alemanes cuya influencia hemos explorado a lo largo de la primera parte de nuestra investigación. Es gracias a todos ellos, y a las tradiciones de pensamiento que representaban – en gran parte, a lo que éstas tenían en común-, que Durkheim concibió la posibilidad de una disciplina científica que, proporcionando un método unitario al conjunto de los saberes sobre la sociedad y la moral (en sentido durkheimiano, es decir, incluyendo al Derecho), los reuniera en su seno dándoles sentido. Esta última afirmación indica que, desde un punto de vista durkheimiano, la sociología fue una gran proyecto colectivo, pero no sólo porque, como hemos señalado *supra*, la obra de cualquier pensador necesariamente hace parte de la tradición en la que se enmarca, sino, sobre todo, porque la construcción de esta nueva disciplina científica requiere de una colaboración masiva en base a una división del trabajo intelectual.

2. Hemos dedicado la segunda parte de nuestra investigación al análisis de los rasgos distintivos de la empresa intelectual durkheimiana cuyas bases se encargó de

establecer el mismo fundador. Partiendo de los resultados obtenidos mediante el análisis de los antecedentes doctrinales, hemos presentado lo que consideramos son los fundamentos generales del edificio intelectual de Durkheim, los elementos intelectuales que subyacen al programa de investigación sociológico durkheimiano; elementos además que, en la medida en que suscitaron la adhesión al aquél por parte de los demás miembros del grupo de Durkheim, pueden ser considerados definitorios de la homogeneidad intelectual mínima que nuestro autor exigió a aquéllos para poder formar parte de su equipo de investigación.

**2. 1.** Teniendo en cuenta la deuda de nuestro autor para con el pensamiento de los filósofos racionalistas y positivistas, no es de extrañar que nos hayamos ocupado en primer lugar de su racionalismo científico intransigente, del cual, como hemos mostrado, derivaba un tipo de positivismo muy particular que, por otra parte, no estuvo exento de ambigüedades.

**2. 2.** En el marco de nuestro análisis de los planteamientos durkheimianos en torno a la naturaleza y la función de la actividad científica, del racionalismo y el positivismo, tras una exploración general de la noción de «hecho social», y del modelo de causalidad social durkheimiano, hemos mostrado que una segunda característica fundamental del proyecto sociológico de Durkheim, uno de los rasgos distintivos de su aproximación al estudio de los fenómenos sociales -probablemente el más desconocido, y, por ello, más obviado-, es su carácter marcadamente psicológico. Lo que antecede significa, nada más y nada menos, que los planteamientos de nuestro autor en torno al objeto y a la metodología de la sociología, o dicho de otra manera, su visión de los fenómenos sociales, y su concepción de los modos de conocer tales fenómenos, derivan de la concepción de la naturaleza y el funcionamiento de la mente humana, que se contiene en su «doctrina de la dualidad constitucional del ser humano». En nuestra opinión, la centralidad de esta doctrina en el interior del sistema de pensamiento durkheimiano es tal, que hemos afirmado que la legitimidad de las propuestas sociológicas durkheimianas en relación al objeto y al método de la

disciplina se deriva de la misma. En efecto, es a partir de su peculiar concepción de la psique humana que nuestro autor desarrolla una novedosa teoría de las representaciones colectivas que implica, al mismo tiempo, una reelaboración del modelo de causalidad contenido en su obra temprana. Partiendo de una teoría psicológica que explica el origen de los estados de conciencia individuales mediante la idea de la síntesis o fusión de elementos primarios, nuestro autor desarrolla su teoría de las representaciones colectivas, o dicho de otra manera, su teoría de la mentalidad de grupo que viene acompañada de la idea del inconsciente social. El proyecto socio-psicológico de Durkheim, se basa en una teoría de las representaciones colectivas, o lo que es lo mismo, una psicología de los estados mentales del individuo según la que las representaciones mentales o las ideas de éste están totalmente determinadas por la acción de la colectividad. De este modo, la mayor parte de los contenidos de la conciencia humana, es decir la mayoría de las representaciones que la pueblan, tanto las de tipo normativo –las reglas e ideales morales, las costumbres, el Derecho-, como las de tipo cognitivo –las llamadas categorías-, tienen origen y función social. Siendo así lo que antecede, la sociología durkheimiana, que inevitablemente deviene en psico-sociología, o sociología de los fenómenos mentales, es la única disciplina científica que está en condiciones de explicar la naturaleza de la psique humana, y la de los contenidos que allí se encuentran.

2. 3. En lo respecta al modelo de causalidad social, a la cuestión del tipo de explicación requerido en sociología, los planteamientos teóricos a que acabamos de referirnos implican el rechazo absoluto del individualismo de las doctrinas psicológicas y finalistas que explican los fenómenos sociales en base a factores individuales. Como se desprende de nuestra investigación, frente a ellas, y muy especialmente frente a la doctrina sociológica del que siempre consideró su único rival, Gabriel Tarde, Durkheim formuló y defendió con pasión un modelo de causalidad basado en una teoría de la acción inconsciente de la sociedad, que puede ser considerado una reformulación del modelo de causalidad psíquica que imperaba a finales del siglo XIX. Hemos dedicado largas páginas al «causalismo antifinalista y antipsicológico» de



Durkheim, cuyo fundamento podemos resumir del modo que sigue: ya que la mayor parte, casi todos, los contenidos de la mente humana están socialmente determinados, lo cual significa que llegan allí gracias a los procesos de socialización, no es posible explicarlos si no es haciendo uso de un método específico, es decir, un método sociológico *stricto sensu*. La combinación de las conciencias individuales produce efectos que determinan un nuevo orden de la realidad en el que rige un tipo de causalidad que le es propio; y de ahí la necesidad de adoptar el principio metodológico de la «independencia de la explicación», y de explicar los fenómenos sociales sociológicamente. En lo que respecta a la formulación teórica del principio sociologista o anti-individualista, se concreta en el postulado durkheimiano en virtud del cual explicar un fenómeno social comporta conectarlo a las causas (sociales) que lo han originado y a los efectos (sociales) útiles que produce. De este modo, en base al modelo de causalidad de Durkheim, la realidad, y el propio cambio social, aparecen determinados por factores sociales de naturaleza estructural/funcional. En este marco de la exploración del modelo de causalidad hemos analizado y expuesto la concepción durkheimiana de las relaciones entre teoría y práctica, y la distinción entre lo «normal» y lo «patológico»; distinción que, además, se nos ha revelado dotada de una significación muy especial en el ámbito del estudio de los fenómenos morales. Volveremos sobre esta cuestión *infra*, en este mismo apartado final.

Como hemos podido comprobar a lo largo de nuestra investigación, esta caracterización de la sociología durkheimiana como proyecto esencialmente psicológico a la que nos ha conducido nuestra investigación, choca frontalmente con las interpretaciones tradicionales del pensamiento de nuestro autor que han subrayado que el realismo social de Durkheim implicaba necesariamente un rechazo de toda aproximación psicológica, y, asimismo, en la medida en que dejaba al individuo y a su conciencia fuera de su marco de análisis, comportaba una deshumanización de la sociología. Como hemos demostrado, los pensadores que dirigen este tipo de reproches a la sociología durkheimiana no han sabido distinguir los planteamientos durkheimianos en torno, por una parte, al objeto, y por la otra, al método de la

sociología. En efecto, no han comprendido que, al rechazar el método psicológico, y al adoptar, en su lugar, el que consideraba un método estrictamente sociológico, no se desentendió, ni mucho menos, del ser humano; muy por el contrario, el objetivo final de la explicación sociológica durkheimiana, siempre fue éste. Sin embargo, puesto que el contenido la mente del individuo viene fundamentalmente determinado - uniformizado y normalizado, diríamos- por la labor socializadora de las instituciones, Durkheim entendió que estas últimas debían constituir el primer objeto de estudio de la sociología; y, consiguientemente, definió su método en relación con ellas.

3. Nuestra investigación nos ha conducido, por último, al rasgo distintivo del pensamiento de Durkheim y su escuela que hemos denominado el «moralismo durkheimiano», y que, en base a lo que hemos mostrado, adquiere tal significación en el interior de sistema intelectual de nuestro autor, que debe ser necesariamente abordado si se pretende entender la verdadera naturaleza de su proyecto sociológico. De hecho, de nuestro trabajo se desprende que, en su empeño por encontrar un modo científico de responder a la crisis moral de su época y, en relación con lo anterior, de atender a los requerimientos de los responsables públicos republicanos con quienes comulgaba, Durkheim dio con la sociología. Desde este punto de vista, toda la producción intelectual de nuestro autor puede ser justamente concebida como una serie de pasos sucesivos en la búsqueda de remedios para hacer frente al malestar moral de su época; y esta misión moral que asignó a la sociología determinó que «la moral», en el sentido durkheimiano del término, fuera el objeto preferente de sus reflexiones sociológicas a lo largo de todo su itinerario intelectual. Es más, como hemos demostrado, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que la nueva sociología de Durkheim, en cuanto ciencia republicana paradigmática, asume el compromiso de vincular teoría y práctica, conocimiento científico y acción política; lo que implica que el análisis estructural-funcional se erige en el instrumento científico que posibilita enjuiciar prácticamente la realidad moral existente, determinando objetiva, es decir, científicamente, sus dimensiones normales y patológicas. Esta «misión moral» que nuestro autor atribuye a la sociología, es lo que, a pesar de la

aparente dispersión temática, unifica o da un sentido unitario a toda la producción intelectual durkheimiana, que, desde este punto de vista, puede ser considerada una verdadera «obra», en el sentido fuerte del término. Ciertamente, tras contextualizar la obra de Durkheim, es decir, tras ponerla en relación con los contextos académico-científico y político-social, y tras explorar la naturaleza de la empresa sociológica que emprendió, hemos concluido que no puede hablarse de momentos de verdadera ruptura epistemológica del pensamiento durkheimiano, ni distinguirse, en consecuencia, fases o periodos sucesivos en su evolución; puesto que, a pesar de los giros o los cambios de énfasis que se observan en la misma a lo largo de su carrera intelectual, éstos no comprometen en modo alguno la unidad de sus fundamentos teóricos.

**3. 1.** A partir de aquí, y para concluir, constatada la preocupación constante de Durkheim por las cuestiones morales, y el cometido esencialmente moral que asignó a la actividad sociológica, nos hemos ocupado de explorar la aproximación durkheimiana al estudio de los fenómenos morales, su «ciencia positiva de la moral». Haciendo nuestra la apreciación del pensador tomista Simon Deploige, quien distinguió aspectos o planos diversos en el análisis durkheimiano de la moral -y sin compartir sus conclusiones, claro está-, en esta parte de nuestro trabajo hemos propuesto que la sociología durkheimiana implica, en primer lugar, en una metodología para el análisis de los fenómenos morales; en segundo, un sistema de conceptos interrelacionados sobre los que se asienta una teoría sociológica de la moral, y, en fin, en tercero, una meta-ética en virtud de la cual es posible justificar los juicios morales. En lo que respecta al primer aspecto, hemos mostrado que, en virtud del primer postulado epistemológico de nuestro autor, los hechos morales, como el resto de hechos sociales, son fenómenos naturales y racionales que pertenecen a un orden de la realidad sometido al principio de causalidad; lo cual implica que el método positivo basado en la observación sistemática y objetiva de los hechos, es también aplicable en este ámbito de estudio. La nueva propuesta durkheimiana, en virtud de la que la realidad moral depende de condiciones experimentales, y, por consiguiente, no puede

comprenderse si no se determinan tales condiciones, en la medida en que supuso un rechazo radical del deductivismo de las doctrinas morales dominantes en el ámbito de la filosofía de su tiempo, constituyó una verdadera ruptura con respecto a la epistemología anterior. En lo que se refiere al campo iusfilosófico, lógicamente, la concepción durkheimiana no podía más que implicar un rechazo de los fundamentos del iusnaturalismo, y, en general, de los fundamentos de todas las teorías morales anteriores. En lo que respecta a la teoría moral de Durkheim, hemos explorado el sistema de conceptos interrelacionados sobre los que levanta su construcción doctrinal, llegando a la conclusión principal de que, por las razones que hemos expuesto, en el pensamiento durkheimiano los conceptos de moral y sociedad son inseparables, y aparecen unidos por vínculos diversos. Por lo demás, nuestro análisis confirma una tesis que ya hemos manifestado en relación a la construcción durkheimiana de la sociología, y según la cual las propuestas durkheimianas en relación al objeto y al método de la ciencia positiva de la moral -en cuanto disciplina de orientación sociológica-, sólo pueden comprenderse adecuadamente analizándolas en conexión con su doctrina de la «dualidad constitucional de la naturaleza humana». Esta doctrina psicológica, la cual determina completamente, tanto la teoría sociológica de la moralidad de nuestro autor, como su metodología, se revela además como una de las llaves que posibilita dar una respuesta al dilema o problema moral de las sociedades modernas, que nuestro autor formuló tempranamente en su tesis doctoral. Para finalizar, en el marco del análisis de las relaciones entre teoría y práctica en el pensamiento durkheimiano, o, dicho de otra manera, en el marco del análisis de la compleja cuestión de la evaluación de los fenómenos morales, nos hemos ocupado del «reformismo conservador» de Durkheim basado en las distinciones conceptuales entre «ciencia» y «arte», por un lado, y, entre «normal» y «patológico», por el otro.

**3. 2.** Este análisis nos ha llevado naturalmente a interrogarnos sobre el rasgo que consideramos característico de la aproximación durkheimiana al estudio de los fenómenos sociales: su peculiar relativismo. En relación a esta cuestión, nuestra tesis, que se ha visto confirmada tras la labor investigadora que hemos desarrollado, ha

consistido en afirmar que el «relativismo cultural» de nuestro autor no viene acompañado, o no desemboca, en un relativismo moral absoluto. De hecho, Durkheim no niega la posibilidad de una ética objetiva, sino que la concibe en relación a cada tipo social en un momento determinado de su evolución. El principio durkheimiano de la «universalidad de la moral» se refiere, no a la existencia de una moral o un ideal moral único, sino al vínculo entre lo moral y lo social, entre sociedad y moral, o en términos durkheimianos, entre especies de ideal moral y tipos de solidaridad. Existe una moral ideal, una moral «perfecta» que expresa las condiciones de existencia de cada tipo de sociedad en un momento determinado de su evolución, en otras palabras, una moral que se ajusta a la naturaleza de las cosas. Por lo tanto, la moral no es universal sino en lo que se refiere a un tipo social concreto, ya que, según la propuesta de nuestro autor, a cada tipo de sociedad, en función de su estructura, corresponde un ideal moral. Por lo tanto, si bien no defiende el objetivismo ético, tampoco puede decirse, ni mucho menos, que Durkheim sea un escéptico.

4. Tras este repaso de los resultados de nuestra investigación, y para concluir, quisiéramos volver sobre una afirmación contenida en la introducción de este trabajo, en virtud de la cual nuestra investigación sobre la sociología de Durkheim y su escuela no podría dejar de ser, al mismo tiempo, un trabajo sobre la sociología moral y jurídica del gran pensador francés. Y así ha sido, puesto que, si bien nuestro objeto de estudio no era, propiamente hablando, la sociología moral y jurídica durkheimiana, sino los fundamentos del edificio intelectual durkheimiano en su conjunto, los resultados que hemos ido obteniendo nos han mostrado que son inseparables, que no pueden entenderse prescindiendo de uno de ellos. Desde esta óptica, como juristas interesados en el estudio de los fenómenos jurídicos, entendemos que esta investigación que ahora concluimos debe ser contemplada como una primera aproximación al conjunto del pensamiento sociológico durkheimiano que sienta unas bases sólidas para una ulterior investigación en torno a la sociología jurídica de nuestro autor y sus colaboradores. Esa es nuestra voluntad, y así la manifestamos.



# Referencias de las publicaciones de Émile Durkheim y de otros autores

==== Anexo bibliográfico

## A) Bibliografía de las publicaciones de É. Durkheim\*.

**1883**

Discurso pronunciado en la entrega de los premios del Lycée de Sens, el 6 de agosto de 1883 sobre "Du Rôle des Grands Hommes dans la Société", *Cahiers internationaux de sociologie* 14, 1967 (julio-diciembre), págs. 25-32. Reproducido en: 1975, vol. I, págs. 409-417; también en: 2008.

**1884**

*Cours de philosophie fait au Lycée de sens*, Paris, 1884, Manuscrito 2351, Biblioteca de la Sorbona. Apuntes de las lecciones correspondientes al curso de filosofía de 1883-1884, tomados por el filósofo francés, Andre Lalande.

**1885a**

"Schäffle, A., *Bau und Leben des sozialen Körpers: Erster Band*", *Revue philosophique* 19, págs. 84-101. Reproducido en: 1975, vol. I, págs. 355-377.

**1885b**

A., *La Propriété sociale et la démocratie*", *Revue philosophique* 19, 1885, 446-453. Reproducido en: 1970, págs. 171-183.

**1885c**

"Gumpłowicz, Ludwig, *Grundriss der Soziologie*", *Revue philosophique* 20, págs. 627-34. Reproducido en: 1975, vol. I, págs. 344-54.

**1886a**

"Les Études de science sociale" (recensión de H. Spencer, *Ecclesiastical Institutions: part 6 of Principles of Sociology*; A. Regnard, *L'État, ses origines, sa nature et son but*; A. Coste, Aug. Burdeau y L. Arréat, *Les Questions sociales contemporaines*; A. Schäffle, *Die Quintessenz des Sozialismus*). *Revue philosophique* 22, págs. 61-80. Reproducido en: 1970, págs. 184-214.

---

\* Todos los documentos en línea contenidos en este apartado bibliográfico, tanto los escritos por Durkheim como el resto, han sido recuperados por última vez el 02 de febrero del 2015.



**1886b**

"DeGreef, Guillaume, *Introduction à la sociologie*", *Revue philosophique* 22, págs. 658-663. Reproducido en: 1975, vol. I, págs. 37-43.

**1887a**

"La Philosophie dans les universités allemandes", *Revue internationale de l'enseignement* 13, págs. 313-38 y 423-40. Reproducido en: 1975, vol. III, págs. 437-486.

**1887b**

É., "Guyau, M., *L'Irreligion de l'avenir*", *Revue philosophique* 23, págs. 299-311. Reproducido en: 1975, vol. II, págs. 149-165.

**1887c**

"La Science positive de la morale en Allemagne", *Revue philosophique* 24, págs. 33-58, 113-42 y 275-84. Reproducido en: 1975, vol. I, págs. 267-343.

**1888a**

"Cours de science sociale: leçon d'ouverture", pronunciado en la Universidad de Burdeos en 1887-88, *Revue internationale de l'enseignement* 15, págs. 23-48. Reproducido en: 1970, págs. 77-110.

**1888b**

"Le Programme économique de M. Schäffle", *Revue d'économie politique* 11, págs. 3-7. Reproducido en: 1975, vol. I, págs. 377-383.

**1888c**

"Introduction à la sociologie de la famille", *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux* 10, págs. 257-281. Reproducido en: 1975, vol. III, págs. 9-34.

**1889a**

"Lutoslawski, W., *Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles, und Machiavelli*", *Revue philosophique* 27, págs. 317-319. Reproducido en: 1975, vol. III, págs. 157-160.

**1889b**

"Tönnies, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*", *Revue philosophique* 27, págs. 416-433. Reproducido en: 1975, vol. III, págs. 383-390.

### 1890a

"Th. Ferneuil, Les Principes de 1789 et la sociologie", *Revue internationale de l'enseignement* 19, págs. 450-456. Reproducido en: 1970, págs. 215-225.

### 1890b

"Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit". Impartido entre 1890 y 1900 en la *Faculté des lettres* de Burdeos y repetido en 1904 y, después, en la Sorbona en 1912. Publicado en 1950 (vid.: 1950a). Reproducido en: 2002e. Traducción al castellano en: 1966.

### 1892a

*Quid Secundatus Politicae Scientiae Instituendae Contulerit*, Burdingalae, ex typis Gounouillou, Bordeaux. Tesis complementaria de doctorado en letras presentada en la Sorbona el 3 de marzo de 1893. Reproducido en: Durkheim, 2012. Traducción al castellano en: 2001.

### 1892b

"La famille conjugale" (Conclusion de 2 de abril de 1892 del curso anual sobre la familia impartido en la *Faculté des lettres* de Burdeos), Publicación póstuma en *Revue philosophique* 90, 1921, págs. 2-14. Reproducido en: 1975, vol. III, págs. 35-49.

### 1893a

"Richard, G., *Essai sur l'origine de l'idée de droit*", *Revue philosophique* 35, págs. 290-296. Reproducido en: 1975, vol. I, págs. 233-240.

### 1893b

*De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures* (tesis principal de doctorado en letras presentada en la Sorbona el 3 de marzo de 1893), Paris: Alcan. La obra se ha ampliado con un segundo prefacio y se ha omitido una parte del primer prefacio tras la segunda edición de 1902. Reproducido en: 2002b. Traducción al castellano en: 1987. El texto suprimido se reproduce en: 1975, vol. II, págs. 257-288.

### 1893c

"Note sur la définition du socialisme", *Revue philosophique* 36, págs. 506-512. Reproducido en: 1970, págs. 226-35.

#### 1893d

"Defensa pública de la tesis: *La división del trabajo social* (1893b)" *Revue universitaire* 2(1), págs. 440-443. Resumida por L. Muhlfeld. Reproducido en: 1975, vol. II, págs. 288-291.

#### 1894

"Les Règles de la méthode sociologique" (serie de artículos), *Revue philosophique* 37, págs. 465-498, 577-607; y 38, págs. 14-39, 168-182.

#### 1895a

*Les Règles de la méthode sociologique* (1894a, con ligeras modificaciones y un prefacio), Paris: Alcan. Reproducido en: 2002c. Traducción al castellano en: 1988.

#### 1895b

"L'Enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie", *Revue philosophique* 39, págs. 121-147. Reproducido en: 1975, vol. III, págs. 403-434.

#### 1895c

"Crime et santé sociale", *Revue philosophique* 39, págs. 518-523. Reproducido en: 1975, vol. II, 173-180.

#### 1895e

"Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia", *La riforma sociale* 3, págs. 607-622, 691-707. Traducción al francés en: 1975, vol. I, págs. 73-108.

#### 1897a

*Le Suicide. Étude de sociologie*, Paris: Alcan. Reproducido en: 2002h. Traducción al castellano en: 1992. El prefacio a la primera edición que, posteriormente fue omitido se reproduce en: 1975, vol. I, págs. 43-48.

#### 1897b

"Il suicidio dal punto di vista sociologico", *Rivista italiana di sociologia* 1, págs. 17-27. Traducción, con ligeras modificaciones de las págs. 1-15 de *Le Suicide* (1897a).

#### 1897c

"Il suicidio e l'instabilità economica", *La riforma sociale* 7, págs. 529-547. Traducción de las páginas 264-288 de *Le Suicide* (1897a).

**1897d**

"Richard, G., *Le Socialisme et la science sociale*", *Revue philosophique* 44, págs. 200-205.  
Reproducido en: 1970, págs. 236-244.

**1897e**

"Labriola, Antonio, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*", *Revue philosophique* 44, págs. 645-651. Reproducido en: 1970, págs. 245-254.

**1898a**

"Préface", *l'Année sociologique* 1, págs. i-vii. Reproducido en: 1969c, págs. 31-36.

**1898b**

"La Prohibition de l'inceste et ses origines", *l'Année sociologique* 1, págs. 1-70.  
Reproducido en: 1969c, págs. 37-101.

**1898c**

"Avertissement", *l'Année sociologique*, 1, pág. 519.

**1898d**

"Représentations individuelles et représentations collectives." *Revue de métaphysique et de morale* 6, págs. 273-302. Reproducido en: 2002j. Traducción al castellano en: 2000, págs. 26-58.

**1898e**

"L'Individualisme et les intellectuels", *Revue bleue, 4<sup>a</sup> serie* 10, págs. 7-13. Reproducido en: 1970, págs. 261-278.

**1899a**

"Préface", *Année sociologique* 2, págs. i-vi. Reproducido en: 1969c, págs. 135-9.

**1899b**

"De la définition des phénomènes religieux", *Année sociologique* 2, págs. 1-28.  
Reproducido en: 1969c, págs. 140-65.

### **1899c**

"Morphologie sociale", *l'Année sociologique* 2, págs. 520-521. Reproducido en: 1969c, págs. 181-182.

### **1900a**

"La Sociologie en France au XIXe siècle", *Revue bleue* 12, págs. 609-613, 647-652. Reproducido en: 1970, págs. 111-136.

### **1900b**

"La sociologie e il suo dominio scientifico", *Rivista italiana di sociologia* 4, págs. 127-148. Traducido al francés, en 1975, I: 13-36.

### **1900c**

"Une lettre inédite d'Émile Durkheim", *Année Sociologique* 3, pág. 14. Carta enviada a Lucien Lévy-Bruhl con fecha 7 de abril de 1900. Reproducido en: 1975, vol I, págs. 177-178.

### **1901a**

"Deux Lois de l'évolution pénale", *Année sociologique* 4, págs. 65-95. Reproducido en: 1969c, págs. 254-273.

### **1901b**

"Sociologie criminelle et statistique morale", *Année sociologique* 4, págs. 433-436. Reproducido en: 1969c, págs. 293-296.

### **1901c**

"De la méthode objective en sociologie" *Revue de synthèse historique* 2, págs. 3-17. [Segundo prefacio de la segunda edición de *Les Règles*]. Reproducido en: 2002c, págs. 9-16. Traducción al castellano en: 1988, págs. 35-52.

### **1902**

"Enquête sur l'influence allemande: II-Sociologie et économie politique", *Mercure de France* 44, nº 156, págs. 647-648. Reproducido en: 1975, vol. I, pág. 400.

### 1903a

"De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives", *Année sociologique* 6, págs. 1-72. Reproducido en: 1969c, págs. 395-461

### 1903b

"Pédagogie et sociologie", *Revue de métaphysique et de morale* 11, págs. 37-54. Lección inaugural del curso sobre "L'Education Morale" del curso 1902-1903. Reproducido en: 1975, vol. I, págs. 261-263.

### 1903c

Durkheim, É., y Fauconnet, P., "Sociologie et sciences sociales", *Revue philosophique* 55, págs. 465-497. Reproducido en: 1975, vol. I, págs. 121-159.

### 1904

"Contribution to 'L'Élite intellectuelle et la démocratie", *Revue bleue* 5, págs. 705-706. Reproducido en: 1970, págs. 279-281.

### 1905

"Sur l'Internationalisme: définition des terms: Internationalisme économique; patriotisme national et lutte des classes", *Libres entretiens* 2, págs. 17, 27, 30-33, 35, 39-42, 45, 56-57, 147-148, 150, 153, 412, 425-434, 436 y 480-484. Reproducido en: 1975, vol. III, págs. 178-188. También en: 1970, págs. 282-292.

### 1906a

"Tarde, G., *L'Interpsychologie*", *L'Année sociologique* 9, págs. 133-135. Reproducido en: 1969c, págs. 531-532.

### 1906b

"Hoeffding, Harald, *On the Relation between Sociology and Ethics*", *L'Année sociologique* 9, págs. 323-324. Reproducido en: 1969c, págs. 535-538.

### 1906c

"Bayet, Albert, *La Morale scientifique*", *L'Année sociologique* 9, págs. 324-326. Reproducido en: 1975, vol. II, págs. 337-339.

#### **1906d**

"La Détermination du fait moral", *Bulletin de la société française de philosophie* 6, jornadas del 11 de febrero del 22 de marzo de 1906, págs. 169-212. Reproducido en: 2002i. Traducción al castellano en: 2000, págs. 59-86.

#### **1907**

"Lettres au Directeur de la *Revue néo-scholastique*", *Revue néo-scholastique* 14, págs. 606-607 y 612-614. Reproducido en: 1975, vol. I, págs. 401-405.

#### **1908**

"Pacifisme et patriotisme", *Bulletin de la Société française de philosophie* 8, sesión del 30 de diciembre de 1907, págs. 44-49, 51-52, 66-67 y 69. Reproducido en: 1970, págs. 293-300.

#### **1909a**

"Sociologie religieuse et théorie de la connaissance", *Revue de métaphysique et de morale* 17, págs. 733-758. Las secciones I y II de este artículo constituyen la introducción de 1912a. La sección III se reproduce en: 1975, vol. I, págs. 184-188.

#### **1909b**

"Sociologie et sciences sociales", en *De la méthode dans les sciences* 1, Paris: Alcan, págs. 259-285. Reproducido en: 1970, págs. 137-159.

#### **1911**

"Jugements de valeur et jugements de réalité", *Atti del IV Congresso Internazionale di Filosofia* 1, págs. 99-114. Publicado también en *Revue de métaphysique et de morale* 19, págs. 437-453. Reproducido en: 2002m. Traducción al castellano en: 2000, págs. 103-119.

#### **1912**

*Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris: Alcan. Reproducido en: 2002l. Traducción al castellano en: 1993.

#### **1913a**

"Deploige, Simon. *Le Conflit de la morale et de la sociologie*", *Année sociologique* 12, págs. 326-328. Reproducido en: 1975, vol. I, págs. 405-407.

### 1913b

"Contribución a la discusión sobre: Le Problème religieux et la dualité de la nature humaine", *Bulletin de la Société française de philosophie* 13, sesión del 4 de febrero de 1913, págs. 63-75, 80-87, 90-100, 108-111. Contribución a discusión de 1912a. Reproducido en: 1975b, vol. II, págs. 23-59.

### 1914a

"Le Dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales", *Scientia* 15, págs. 206-221. Reproducido en: 1970, págs. 314-332.

### 1914b

"Une nouvelle position du problème moral", *Bulletin de la Société française de philosophie* 14, sesión del 2 de enero de 1914, págs. 26-29 y 34-36. Reproducido en: 1975, vol. I, págs. 64-70.

### 1915

"La Sociologie", en *La Science française. Volume I*, Paris: Ministère de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts, págs. 39-49. Voz escrita para la "Exposición universal e internacional de San Francisco", reimpresso de forma separada en *La Science française. Volume I*, Paris: Larousse, págs. 27-35. Reproducido en: 1975, vol. I, págs. 109-118.

### 1918a

Durkheim, É. y otros, *La Vie universitaire à Paris*, Paris: Armand Colin. El prefacio, la primera parte, los capítulos 1 y 2; la segunda parte y la introducción de Durkheim.

### 1918b

"Le 'Contrat Social' de Rousseau", *Revue de métaphysique et de morale* 25, págs. 1-23 y 129-61. Reproducido en: 2012. Traducción al castellano en: 2001, págs. 85-146.

### 1919

"La 'Pédagogie' de Rousseau", *Revue de métaphysique et de morale* 26, págs. 153-180. Reproducido en: 1975, vol. III, págs. 371-401.

### 1920

"Introduction à la morale", *Revue philosophique* 89, págs. 79-97. Con una nota de M. Mauss. Parte de un trabajo inacabado sobre *La Morale*. Reproducido en: 1975, II, págs. 313-331.



**1922**

*Éducation et sociologie*, Paris: Alcan, Introducción de Paul Fauconnet. Reproducido en: 2002g. Traducción al castellano en: 2003.

**1925**

*L'Éducation morale*, Paris: Alcan. Prólogo de Paul Fauconnet. Reproducido en: 2002f.

**1928**

*Le Socialisme*, Paris: Alcan. Reproducido en: 2002a. Traducción al castellano en: 1982a.

**1950**

*Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit*, Estambul: L'Université d'Istanbul. "Publications de l'Université Faculté de Droit", n.º. 3; y Paris: Presses Universitaires de France. Reproducido en: 2002e. Traducción al castellano en: 1966.

**1955**

*Pragmatisme et sociologie*, Paris: Vrin. Curso inédito impartido en La Sorbona en 1913-1914 con un Prefacio de A. Cuvillier. Reproducido en: 2002k.

**1962**

*Socialism and Saint-Simon*, New York: Collier-Macmillan.

**1966**

*Lecciones de Sociología: física de las costumbres y el Derecho*, Buenos Aires: Schapire. Traducción de: 1950 y 2002e.

**1969a**

"La Conception sociale de la religion", *Archives de sociologie des religions* 27 y 30, págs. 73-77 y 89-90.

**1969b**

"Une Lettre inédite d'Émile Durkheim", *L'Année sociologique* 3, (1967), pág. 14. Carta a Lévy-Bruhl, presentada por G. Davy. Reimpresión en *Revue philosophique* 94, pág. 381.

**1969c**

*Journal sociologique*, Paris: Presses Universitaires de France. Introducción y notas de J. Duvignaud. Selección de artículos, notas y reseñas publicados en *l'Année sociologique*.

**1970**

*La Science sociale et l'action*, Paris: Presses Universitaires de France. Introducción y presentación de J.-C. Filloux. Colección de artículos de Durkheim.

**1975**

*Textes*, 3 vols., Paris: Minuit.

**1982a**

*El socialismo*, Madrid: Editora Nacional. Traducción de: 1928 y 2002a.

**1982b**

*Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas*, Madrid: La piqueta.

**1987**

*La División del Trabajo Social*, Madrid: Akal. Traducción de: 1893b y 2002b.

**1988**

*Regl. Mét. y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Madrid: Alianza Editorial. Traducción de: 1895a y 2002c.

**1992**

*El Suicidio*, Madrid: Akal. Traducción al castellano de: 1897a y 2002h.

**1993**

*Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza Editorial. Traducción al castellano de: 1912a y 2002l.

**1998**

*Lettres a Marcel Mauss*, Paris: Presses Universitaires de France.

**2000**

*Sociología y Filosofía*, Madrid: Miño y Dávila eds.

**2001**

*Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, Madrid: Miño y Dávila eds.  
Traducción al castellano de: 1892a y 2012.

**2002a**

*Le Socialisme* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean-Marie Tremblay (formato: .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/le\\_socialisme/le\\_socialisme.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/le_socialisme/le_socialisme.pdf). Reproducción de: 1928. Traducción al castellano en: 1982a.

**2002b**

*De la Division du Travail Social* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean-Marie Tremblay (2 archivos .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/division\\_du\\_travail/division\\_travail.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/division_du_travail/division_travail.html). Reproducción de: 1893b. Traducción al castellano en: 1987.

**2002c**

*Les Règles de la méthode sociologique* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean-Marie Tremblay (formato: .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/regles\\_methode/durkheim\\_regles\\_methode.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/regles_methode/durkheim_regles_methode.pdf). Reproducción de: 1895a. Traducción al castellano en: 1988.

**2002d**

*L'évolution pédagogique en France* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean-Marie Tremblay (2 archivos de formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/evolution\\_ped\\_france/evolution\\_ped\\_france.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/evolution_ped_france/evolution_ped_france.html).

**2002e**

*Leçons de sociologie: Physique des moeurs et du droit* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean Marie Tremblay (formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/lecons\\_de\\_sociologie/lecons\\_de\\_sociologie.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/lecons_de_sociologie/lecons_de_sociologie.html). Reproducción de: 1950. Traducido en: 1966.

## 2002f

*L'éducation morale* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean-Marie Tremblay (formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/education\\_morale/education\\_morale.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/education_morale/education_morale.html). Reproducción de: 1925.

## 2002g

*Education et sociologie* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean-Marie Tremblay (formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/education\\_socio/education\\_socio.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/education_socio/education_socio.html). Traducción al castellano en: 2003.

## 2002h

*Le suicide* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean-Marie Tremblay (3 archivos en formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/suicide/suicide.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/suicide/suicide.html). Reproducción de: 1897a. Traducción al castellano en: 1992.

## 2002i

"Détermination du fait moral" [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean-Marie Tremblay (formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/Socio\\_et\\_philo/ch\\_2\\_fait\\_moral/fait\\_moral.ht006Dl](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Socio_et_philo/ch_2_fait_moral/fait_moral.ht006Dl). Reproducción de: 1906d. Traducción al castellano en: 2000, págs. 59-86.

## 2002j

"Représentations individuelles et représentations collectives" [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean-Marie Tremblay, (formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/Socio\\_et\\_philo/ch\\_1\\_representations/representations.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Socio_et_philo/ch_1_representations/representations.html). Reproducción de: 1898d. Traducción al castellano en: 2000, págs. 26-58.

## 2002k

*Pragmatisme et sociologie* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Gemma Paquet, (formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/pragmatisme\\_et\\_socio/pragmatisme\\_et\\_socio.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/pragmatisme_et_socio/pragmatisme_et_socio.html). Reproducción de: 1950.

## 2002l

*Les formes elementaires de la vie religieuse* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean-Marie Tremblay, (3 archivos en formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/formes\\_vie\\_religieuse/formes\\_vie\\_religieuse.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_vie_religieuse.html). Reproducción de: 1912. Traducción al castellano en: 1993.

## 2002m

“Jugements de valeur et jugements de réalité” [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean-Marie Tremblay, (formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/Socio\\_et\\_philo/ch\\_4\\_jugements/jugements.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/Socio_et_philo/ch_4_jugements/jugements.pdf). Reproducción de: 1911. Traducido al castellano en: 2000, págs. 103-119.

## 2002n

*Cours de philosophie fait au Lycée de Sens* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por D. Banda y Jean-Marie Tremblay (2 archivos en formato: .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/cours\\_philo\\_lycee\\_sens\\_1884/cours\\_philo\\_lycee\\_sens.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/cours_philo_lycee_sens_1884/cours_philo_lycee_sens.html). Reproducción de: 1884.

## 2003

*Educación y sociología* [en línea], Barcelona: Ediciones Península. Traducción al castellano de: 2002g

## 2008

“Discours aux lycéens de Sens” [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean-Marie Tremblay, (formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/discours\\_lyceens\\_sens/discours\\_lyceens\\_sens.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/discours_lyceens_sens/discours_lyceens_sens.pdf). Reproducción de: 1883.

## 2012

*Montesquieu et Rousseau: précurseurs de la sociologie* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Pierre Patenaude (formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/montesquieu\\_et\\_rousseau/montesquieu\\_et\\_rousseau.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/montesquieu_et_rousseau/montesquieu_et_rousseau.html). Reproducción de: 1892a. Traducido al castellano en: 2001.

## B) Bibliografía de las publicaciones de otros autores.

**AAVV.** (1909) *De la méthode dans les sciences*, Paris: Alcan.

**AAVV.** (1930) "L'oeuvre sociologique d'Émile Durkheim", *Europe*, 23, págs. 281-304. Contribuciones de Bouglé, Davy, Granet, Lenoir, Maublanc.

**AAVV.** (1960) "Centenaire de la naissance de Durkheim", prólogo de Cazeneuve, J. e intervenciones de Sarrailh, J., Janne, H., Davy, G., Lalande, A., Lacroze, R., Aron, R., Gurvitch, G., Lévy-Bruhl, H., Le Bras, G., Lévy-Strauss, C., y nota sobre un texto inédito por Lenoir, R., París: Annales de la Universidad de París, I, págs. 3-54. Resumen en: *Revue française de Sociologie*, 1-2. págs. 223-227.

**AAVV.** (2001) *Reappraising Durkheim for the study and teaching of religion today*, Leiden: Brill.

**AAVV.** (2013) *Estudios de Filosofía del Derecho y Filosofía Política. Homenaje a Alberto Montoso Ballesteros*, Murcia: Editum Munera.

**Académie Française** (2009) *Dictionnaire de l'Académie Française* [en línea], Paris: el autor. Recuperado de: <http://atilf.atilf.fr/academie9.htm>

**Aimard, G.** (1962) *Durkheim et la science économique*, Paris: Presses Universitaires de France.

**Alexander, J. C.** (2005) "The inner development of Durkheim's sociological theory: from early writings to maturity", en J. C. Alexander y P. Smith (eds.) (2005), págs. 136-159.

**Alexander, J. C. y Smith, P.** (eds.) (2005) *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Alpert, H.** (1945) *Durkheim*, México: Fondo de cultura económica.

**Andler, Ch.** (1932) *Vie de Lucien Herr*, Paris: Rieder.

**Ansart, P.** (1972) *Sociología de Saint-Simon*, Barcelona: Ediciones Península.

**Arnaud, A.-J.** (1981) *Critique de la raison juridique. 1. Où va la Sociologie du droit?*, Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.

**Aron, R.** (1967) *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris: Éditions Gallimard.

- Arbuet-Vignali, H.** (2013) "Un Concepto Entre Brumas. La Construcción De La Soberanía", *Revista De Derecho Público*, año 22, 43, Uruguay.
- Assoun, P.-L.** (1976) "Durkheim et le socialisme de la chaire", *Revue française de science politique*, año 26, nº 5, págs. 957-982.
- Bacot, J. -F.** (2004) "Renouvier revisité par Marie-Claude Blais", *Le philosophe*, nº 22, págs. 196-220.
- Beaunis, H.** (1894) "Introduction", *Année Psychologique*, 1, págs. vii-xi
- Bellah, R. N.** (1959) "Durkheim and history", *American Sociological Review*, 24, págs. 447-61.  
 -- (1973) "Introduction", en É. Durkheim (1973), págs. ix-iv.
- Bémont, Ch.** (1912) "Gabriel Monod", París: Anuario de la *École pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques* de 1912-1913, págs. 5-41.
- Bendix, R.** (1980) "Two Sociological Traditions", en R. Bendix y G. Roth (1980), págs. 282-298.
- Bendix, R. y Roth, G.** (1980) *Scholarship and Partisanship*, California: University of California Press.
- Bergalli, R.** (ed.) (1995) *¿Para qué la Sociología jurídica en España?*, Oñati: Instituto Internacional de Sociología jurídica.
- Berthelot, J. -M.** (1991) *La construction de la sociologie*, Paris: PUF.  
 -- (1995) *1895 Durkheim. L'Avènement de la sociologie scientifique*, Toulouse: Presses Universitaires de Mirail.
- Besnard, P.** (1979) "La formation de l'équipe de L'Année sociologique", *Revue française de sociologie*, XX, págs. 7-31.  
 -- (1981) "Présentation", *Revue française de sociologie*, XXII, págs. 311-4.  
 -- (1982) "L'anomie dans la biographie intellectuelle de Durkheim", *Sociologie et Sociétés*, 14: 45-53.  
 -- (ed.) (1983) *The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.  
 -- (1987) *L'anomie*, Paris: Presses Universitaires de France.

-- (1995) "Durkheim critique de Tarde: des Règles au *Suicide*", en M. Borlandi y L. Mucchielli (dirs.) (1995), págs. 221-243.

-- (2003) *Études Durkheimiennes*, Genève: Librairie Droz.

**Besnard, P., Borlandi, M., and Vogt, W. P.** (eds) (1993) *Division du travail et lien social. La thèse de Durkheim un siècle après*. Paris: Presses Universitaires de France.

**Betegón, J. [y otros]** (1997) *Lecciones de teoría del Derecho*, Madrid: McGraw-Hill.

**Birbaum, P.** (1969) "Cadres sociaux et représentations collectives dans l'oeuvre de Durkheim: l'exemple du socialisme", *Revue Française de Sociologie*, 10: 3-11.

-- (1971) "Prefacio", en E. Durkheim (1971).

-- (1976) "La conception durkheimienne de l'État: l'apolitisme des fonctionnaires", *Revue Française de Sociologie*, 17: 246-258.

-- (2008) *Geography of hope: Exile, Enlightenment, Disassimilation*, Stanford: Stanford University Press.

**Blais, M. -C.** (2000) *Au principe de la République. Le cas Renouvier*, Paris: Gallimard.

**Blondel, Ch.** (1928)

**Bondois, M.** (1907) "Hommage à M. Gabriel Monod", *Anuario de l'École pratique des hautes études, Section des sciences historiques et philologiques* de 1908, págs. 138-40.

**Bordier, A.** (1879) "Sur les crânes d'assassins", *Bulletins de la Société anthropologique de Paris*, 3<sup>a</sup> serie, II.

**Borlandi, M.** (1993) "Durkheim lecteur de Spencer", en Ph. Besnard, M. Borlandi y P. W. Voght (1993), págs. 67-109.

-- (1994) "Informations sur la rédaction du *Suicide* et sur l'état du conflit entre Durkheim et Tarde de 1895 à 1897", *Durkheim Studies/Études durkheimiennes*, 6, págs. 4-13.

-- (1995) "Les faits sociaux comme produits de l'association entre les individus. Le fil conducteur des *Règles*", en M. Borlandi y L. Mucchielli (dirs.) (1995), págs. 139-164.

**Borlandi, M. y Mucchieli, L.** (dirs.) (1995) *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim, un siècle après*. Paris: Éditions L'Harmattan.



**Boudon, R.** (1994) "Durkheim et Weber: convergentes de méthode", en: Hirschhorn y Coenen-Huther (eds.) (1994), págs. 99-122.

-- (1997) "Peut-on être positiviste aujourd'hui?", en Ch.-H. Cuin, (ed.) (1997), págs. 265-87.

**Boudon R. y Bourricaud F.** (1982) *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris: Presses Universitaires de France.

-- (1984) "Herbert Spencer ou l'oublié", *Revue française de sociologie*, 25 (3), págs. 343-51.

**Bouglé, C.** (1905) "Un sociologue individualiste: Gabriel Tarde", *Revue de Paris*, 12, 3, págs. 294-316.

-- (1930). Ver AAVV (1930).

-- (1935) *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Paris: Alkan.

-- (1938) *Humanisme, sociologie et philosophie. Quelques remarques sur la Conception française de la Culture générale*, Paris : Hermann et Cie, Éditeurs, reproducido en C. Bouglé, (2011).

-- (1960). Ver AAVV (1960).

-- (2011) reproducción de C. Bouglé (1938) [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Réjeanne Toussaint (formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/bougle\\_celestin/humanisme\\_socio\\_philo/humanisme\\_socio\\_philo.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/bougle_celestin/humanisme_socio_philo/humanisme_socio_philo.html)

**Bourgin, H.** (1938) *De Jaurès à Léon Blum, L'École Normale et la politique*, Paris: Fayard. Reimpreso: (1970) Paris-New York: Gordon & Breach.

**Boutroux, É.** (1874) *De la contingence des lois de la nature*, Paris: Baillière.

-- (1893) "Les lois de la nature", *Revue des cours et des conférences*, 1.

**Bouvier, R.** (1964) "Henri Berr et son oeuvre", *Revue de Synthèse*, III,35: 39-50.

**Brown, R.** (1994) "Comte and positivism", en Parkinson, G.H.R. y Shanker, S. G. (eds.) (1994), págs. 122-145.

**Bulmer, M.** (2003) *Francis Galton: Pioneer of Heredity and Biometry*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

**Calvo García, M.** (1995) "La investigación Socio-Jurídica en España: estado actual y perspectivas", en R. Bergalli (ed.), (1995), págs. 17-46.

**Cavalli, L.** (1970) *Il mutamento sociale*, Bolonia: Il Mulino.

**Cazeneuve, J.** (1960) "La commémoration du centenaire de Durkheim", *Revue française de sociologie*, 1-2. págs. 223-227. Prólogo de AAVV (1960).

**Challenger, D. F.** (1994) *Durkheim through the lens of Aristotle: Durkheimian, Postmodernist, and Communitarian responses to the Enlightenment*, Lanham, Md: Rowman & Littlefield.

**Chamboredon, J. -C.** (1984) "Émile Durkheim: le social objet de science. Du moral au politique?", *Critique*, nº 445-6, págs. 460-531.

**Charlton, D. G.** (1963) *Secular religions in France, 1815-1870*, London: Oxford University Press.

**Chazel, F.** (1975) *Durkheim. Les règles de la méthode sociologique*, Paris: Hatier.

-- (1991) "Emile Durkheim et l'élaboration d'un programme de recherche en sociologie du droit", en F. Chazel y J. Commaille (eds.) (1991), págs. 27-38.

**Chazel, F. y Commaille, J.** (eds.) (1991) *Normes Juridiques et regulation sociale*, Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence,

**Clarke, M.** (1976) "Durkheim's Sociology of Law". *British Journal of Law and Society*, vol. 3, nº 2 (winter).

**Clauser, B. E.** (2007). "The Life and Labors of Francis Galton: A review of Four Recent Books About the Father of Behavioral Statistics", *Journal of Educational and Behavioral Statistics* , 32(4), p. 440-444.

**C. N. R. S.** *Le Trésor de la Langue Française informatisé* [en línea]. Recuperado de: <http://atilf.atilf.fr/>

**Collins, R.** (1968) "A comparative approach to political sociology", en R. Bendix (ed.), *State and society*, Boston: Little, Brown and Company, págs. 42-67.

-- (2005) "The Durkheimian movement in France and in world Sociology", en Alexander, J. C. y Smith, P. (eds.) (2005), págs. 101-135.

**Consolim, M.** (2010) "Émile Durkheim e Gabriel Tarde: aspectos teóricos de um debate histórico" (1893-1904)", *História: Questões & Debates*, 53, págs. 39-65.

**Corning P. A.** (1982) "Durkheim and Spencer", *The British Journal of sociology*, 33 (3), 359-382.

**Coser, L. A. y Rosenberg, B.** (eds.) (1969) *Sociological theory: a book of readings*, New York: The Macmillan Company.

**Cotterrell, R.** (1984) *The Sociology of Law: An Introduction*, Londres: Butterworths.

-- (1999) *Émile Durkheim: Law in a Moral Domain*, Stanford: Stanford University Press.

**Cuin, C.-H.** (ed.) (1997) *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des «règles de la méthode sociologique»*, Paris: PUF.

-- (1997) "Présentation", en Cuin, Ch.-H. (ed.) (1997), págs. 7-12.

**Cuin, C. -H. y Gresle, F.** (1992) *Histoire de la sociologie*, París: La Découverte, 2 vols.

**Cuvillier, A.** (1959) "Émile Durkheim et le socialisme", *Revue Socialiste*, 122: 33-43.

-- (2012) "Avant-propos", en E. Durkheim (2012).

**Davy, G.** (1911) *Émile Durkheim: choix de textes avec étude du système sociologique*, Paris: Société des Éditions.

-- (1919) "Émile Durkheim: L'homme", *Revue de métaphysique et de morale*, 26, 2, págs. 181-198.

-- (1960a) Ver AAVV (1960).

-- (1960b) "É. Durkheim", *Revue Française de Sociologie*, I, págs. 3-13.

-- (1973) *L'homme, le fait social et le fait politique*, Paris: Mouton Éditeur.

**De Lucas, F. J.** (1977) *Derecho y solidaridad en Émile Durkheim*, tesis doctoral, Valencia: Universidad de Valencia.

**De Miguel, J. M.** (1974) "El otro Durkheim", *Revista de sociología*, 2, págs. 43-78.

**Deploige, S.** (1912) *Le conflit de la morale et la sociologie*, Paris: Librairie Félix Alcan.

**Derczanski, A.** (1990) "Note sur la judéité de Durkheim", *Archives des sciences sociales des religions*, 69, págs. 157-60.

**Digeon, C.** (1959) *La crise allemande de la pensée française 1870-1914*, Paris: Presses Universitaires de France.

**Douglas, M.** (1966) *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, Londres: Routledge.

**Duvignaud, J.** (1965) *Durkheim. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France.

**Evans-Pritchard, E. E.** (1957) *Antropología social*, Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

-- (1965) *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid: Siglo XXI.

**Fabiani, J. -L.** (1985) "Enjeux et usages de la « crise » dans la philosophie universitaire en France au tournant du siècle", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, año 40, 2, págs. 377-409.

-- (1988) *Les philosophes de la république*, Paris: Les éditions de minuit.

**Fauconnet, P.** (1922) "L'oeuvre pédagogique de Durkheim", *Revue philosophique*, 93, págs. 185-209.

**Fassò, G.** (1981) *Historia de la Filosofía del Derecho*, 3 volúmenes, Madrid: Ediciones Pirámide.

**Fenton, C. S.** (1984) *Durkheim and Modern Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Filloux, J. C.** (1963) "Durkheimism and Socialism", *The Review: A Quarterly Journal of Pluralist Socialism*, 5, 2: 66-85.

-- (1970) "Introduction", en Durkheim (1970), págs. 5-72.

-- (1971) "Démocratie et société socialiste chez Durkheim", *Cahiers Vilfredo Pareto: Revue Européenne de sciences sociales*, 25: 29-48.

-- (1976) "Il ne faut pas oublier que je suis fil de rabbin", *Revue française de sociologie*, 17 (2), págs. 259-266.

-- (1977) *Durkheim et le socialisme*, Genève: Librairie Droz.

**Fonsegrive, G.** (1904) "Le Kantisme et La Pensée Contemporaine", París [editor desconocido].

**Fournier, M.** (2005) "Durkheim's life and context: something new about Durkheim?", en: J. C. Alexander y P. Smith (eds.) (2005), págs. 41-69.

-- (2007) *Emile Durkheim (1858-1917)*, Paris: Fayard.

**Funk y Wagnalls**, (1901-1906) *The Jewish Encyclopedia*, 12 volumes [en línea], originalmente publicado por Funk & Wagnalls. Recuperado de: <http://www.jewishencyclopedia.com/>

**Fustel de Coulanges, N. -D.** (1889) *L'Alleu et le domaine rural pendant l'époque mérovingienne*, Paris: Hachette.

-- (1891) *La Gaule romaine*, Paris: Hachette.

**Gane, M.** (1995) "La distinction du normal et du pathologique", en: M. Borlandi y L. Mucchielli (dirs.) (1995), págs. 185-205.

-- (1997) "Durkheim contre Comte dans Les règles", en Ch.- H. Cuin(ed.) (1997), págs. 31-38.

**Gehlke, Ch. E.** (1915) *Émile Durkheim's contributions to sociological theory*, New York: el autor.

**Geiger, R. L.** (1981) "René Worms, l'organicisme et la organisation de la sociologie", *Revue française de sociologie*, XXII, págs. 345-360.

**Giddens, A.** (1971) "Durkheim's political theory", *The Sociological Review*, 19-4: 477-519, reimpresso en Giddens (1977), págs. 235-72.

-- (1973) *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge: Cambridge University Press.

-- (1977) *Studies in Social and Political Theory*. Londres: Hutchinson.

-- (1985) *Durkheim*, London: Fontana Press.

-- (1997) *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Barcelona: Paidós Ibérica.

**Gideon, C.** (1959) *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*, Paris: Presses Universitaires de France.

**Giner, S.** (2004) *Teoría sociológica clásica*, Barcelona: Ariel Sociología.

**Ginsberg, M.** (1951) "Durkheim's ethical theory", *The British Journal of Sociology*, 2, 3, págs. 210-8.

**Gisbert, P.** (1959) "Social facts and Durkheim's Systems", *Anthropos*, 54, págs. 353-69.

- González Noriega, S.** (1988) "Introducción", en Durkheim (1988), págs. 7-28.
- González Uribe, H.** (2001) *Manual de filosofía social y ciencias sociales*, México: Instituto de investigaciones jurídicas. UNAM.
- Gouldner, A. W.** (1962) "Introduction", en É. Durkheim (1962) *Socialism and Saint-Simon*, New York: Collier books.
- (1979) *La sociología actual: renovación y crítica*, Madrid: Alianza Editorial.
- Greenberg, L.** (1976) "Bergson and Durkheim as sons and assimilators: The Early Years", *French Historical Studies*, 9, págs. 619-34.
- Goldberg, C. A.** (2011) "The Jews, the Revolution, and the Old Regime in french Anti-Semitism and Durkheim's Sociology", *Sociological Theory*, 29: 4, págs. 248-71.
- Gross, N.** (1997) "A Note On the Sociological Eye and the Discovery of a New Durkheim text", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 32 (4), págs. 408-23.
- Greenberg, L. M.** (1981) "Architects of the New Sorbonne: Liard's purpose and Durkheim's role", *History of Education Quarterly*, 21 (1), págs. 77-94.
- Gurvitch, G.** (1967) *Sociologia del diritto*, Milán: ed. Etas/Kompass.
- Gurvitch, G. y Moore, W. E.** (dirs) (1970) *Sociología del siglo XX* (2 tomos), Barcelona: El Ateneo.
- Halbwachs, M.** (2002) "Introducción", en: É. Durkheim (2002d), págs. 4-7.
- Hamelin, O.** (1927) *Le Système de Renouvier*, Paris: Vrin.
- Hayoun, M. R.** (1995) *La science du judaïsme : die Wissenschaft des Judentums*, París: Puf.
- Heilbron, J.** (1993) "Ce que Durkheim doit a Comte", in P. Besnard y otros (eds.) (1993), págs.
- Héran, F.** (1987) "L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà", *Revue française de sociologie*, 28-1, págs. 67-97.
- Hirschhorn, M. y Coenen-Huther J. (eds.)** (1994) *Durkheim, Weber: Vers la fin des malentendus*, París: L'Harmattan.
- Isambert, F. A.** (1982) "Reflexions sur la stratégie durkheimienne de détermination de l'objet", *L'Année Sociologique*, 32, págs. 163-92.

**Jacob, A.** (1898) "La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui", *Revue de métaphysique et de morale*, 6.

**Janssens, E.** (1903) "Charles Renouvier", *Revue néo-scolastique*, año 10º, 40, págs. 390-3.

-- (1904) "Renouvier et Kant", *Revue néo-scolastique*, año 11º, 43, págs. 263-72.

**Javeau, C.** (1989) *Conversation de MM. Durkheim et Weber*, Bruselas: Les Eperonniers.

**Joas, H.** (1993) "Durkheim's intellectual development: the problem of the emergence of new morality and new institutions as a leitmotif in Durkheim's oeuvre", en: Stephen. P. Turner (ed.) (1993), págs. 229-45.

-- (1996) *The Creativity of Action*, Chicago: The University of Chicago Press.

**Jones, F.** (1991) *Histoire de la sociologie*, París: Larousse.

**Jones, R. A.** (1974a) "Durkheim's critique of Spencer's *Ecclesiastical institutions*", *Sociological Inquiry*, 44 (3), págs. 205-14.

-- (1974b) "Durkheim's response to Spencer: an essay toward historicism in the historiography of sociology", *The sociological quarterly*, 15 (verano), págs. 341-58.

-- (1975) "Durkheim in context: a reply to Perrin", *The sociological quarterly*, 16 (otoño), págs. 551-9.

-- (1981) "Robertson Smith, Durkheim, and sacrifice: An historical context for the elementary forms of the religious life", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 17 (2), págs. 184-205.

-- (1986) "Durkheim, Frazer and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's *Sociology of Religion*", *American Journal of Sociology*, 92 (3), págs. 596-627.

-- (1993a) "Durkheim and *La cité antique*. An essay on the origins of Durkheim's sociology of religion", en S. P. Turner (ed.) (1993), págs. 25-51.

-- (1993b) "La Science positive de la Morale en France: les Sources Allemandes de la *Division du Travail Social*", en Philip Besnard, Maximo Borlandi, y Paul Vogt (eds.) (1993), págs. 11-41.

-- (1994a) "The positive science of ethics in France: German influences on *De la division du travail social*", *Sociological Forum*, 9, 1, págs. 37-57. Traducción inglesa de R. A. Jones (1993b).

-- (1994b) "Ambivalent cartesians: Durkheim, Montesquieu and method", *American Journal of Sociology*, vol. 100, nº 1, págs. 1-39.

-- (1996) "Durkheim, Realism and Rousseau", *Journal of History of the Behavioral Sciences*, 32(4), págs. 330-53

**Jullian, C.** (1916) "Le Cinquantenaire de «la Cité antique»", *Revue de paris*, 23-4, págs. 852-65.

**Karady V.** (1976) "Durkheim, les sciences sociales et l'Université: bilan d'un semi-échec", *Revue française de sociologie*, XVII: 2, págs. 267-311.

-- (1979) "Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens", *Revue française de sociologie*, XX: 1, págs. 49-82.

-- (1983) "The Durkheimians in Academe. A reconsideration", en P. Besnard (ed.) (1983), págs. 71-89.

**Karsenti, B.** (1995) "De Durkheim à Mauss. La spécificité psychologique de la sociologie", en M. Borlandi y L. Mucchielli (dirs.) (1995), págs. 297-319.

-- (1996) "Présentation", en: É. Durkheim (1996), págs. V-LIX.

-- (2002) "Retour sur le débat entre Durkheim et Tarde", C. Chauviré y A. Ogien (dirs.), *La régularité – habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication*. Paris: Ed. EHESS.

**Keylor, W.** (1975) *Academy and community: the foundation of the French historical profession*, Cambridge: Harvard University Press.

**Knapp, P.** (1985) "The Question of Hegelian Influence upon Durkheim's Sociology", *Sociological Inquiry*, 55-1, págs. 1-15.

-- (1986) "Hegel's Universal in Marx, Durkheim and Weber: the Role of Hegelian Ideas in the Origin of Sociology", *Sociological Forum*, 1-4, págs. 586-609.

**LaCapra, D.** (1985) *Émile Durkheim: sociologist and philosopher*, Chicago: The University of Chicago Press.

**Lacombe, R.** (1926) *La Méthode sociologique de Durkheim*, Paris: Félix Alcan.



**Lacroix, B.** (1976) "La vocation originelle d'Émile Durkheim", *Revue française de sociologie*, 17 - 2, págs. 213-245.

-- (1984) *Durkheim y lo político*, México: Fondo de Cultura Económica.

-- (1990) "Aux Origines des Sciences sociales françaises: Politique, société et temporalité dans l'oeuvre d'Emile Durkheim / The Origins of the French Social Sciences: Politics, Society and Temporality in the Works of Emile Durkheim", *Archives des sciences sociales des religions*, 69, págs. 109-27.

**Ladd, A. J.** (1907) *École Normal Supérieure: An Historical Sketch*, Grand Forks N. D.: Herald Pub.

**La Fontaine, A.-P.** (1926) *La Philosophie d'É. Durkheim*, París: Librairie Philosophique Joseph Vrin.

**Lallement, M.** (1993) *Histoire des idées sociologiques*. Paris: Nathan, 2 vols.

**Lapie, P.** (1894) "La définition du socialisme", *Revue de métaphysique et de moral*, 2, págs. 199-204.

**Larousse, P.** (1865-1876) *Grand Dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, 13 vols., París.

**Le Bon, G.** (2001) *La psychologie des foules* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Roger Deer (formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/le\\_bon\\_gustave/psychologie\\_des\\_foules\\_Alcan/Psychologie\\_des\\_foules\\_alcan.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/le_bon_gustave/psychologie_des_foules_Alcan/Psychologie_des_foules_alcan.pdf)

--(2006) *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean Marc Simonet (formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/le\\_bon\\_gustave/lois\\_psycho\\_evolution\\_peuples/le\\_bon\\_lois\\_psycho.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/le_bon_gustave/lois_psycho_evolution_peuples/le_bon_lois_psycho.pdf)

**Lenoir, R.** (1930) "L'oeuvre sociologique d'Émile Durkheim", *Europe*, 13, pág. 294.

**Lenoir, R.** (1993) "Le droit et ses usages", en Ph. Besnard, M. Borlandi y W. P. Vogt (dirs.) (1993), págs. 165-83.

-- (1994) "Moeurs, Morale et Droit chez Durkheim", *Droits*, 19, págs. 23-26.

**Lévy-Brühl, L.** (1892) "Recensión de: Pillon, F. (1890), L'Année Philosophique.- Première année, 1890., Paris. Alcan", *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 1, págs. 72-81.

-- (2002) *La morale et la science des moeurs* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean-Marie Tremblay (formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/levy\\_bruhl/morale/morale.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/levy_bruhl/morale/morale.pdf)

**Lévy-Strauss, C.** (1970) "La sociología francesa", en G. Gurvitch y W. E. Moore (dirs) (1970), tomo 2, págs. 1-31.

**Lilienfeld, P.** (1896) *La pathologie sociale*, Paris: Giard et Brière.

**Lissarrague, S.** (1966) *Bosquejo de Teoría Social*, Madrid: Editorial Imnasa.

**Logue, W.** (1992) *Charles Renouvier, Philosopher of Liberty*, Louisiana: Louisiana University Press.

**Lubek, I. y Apfelbaum, E.** (1981) "Histoire de psychologies sociales perdues. Le cas de Gabriel Tarde", *Revue française de Sociologie*, págs. 361-95.

**Lukes, S.** (1968) *Émile Durkheim: An Intellectual Biography*, tesis doctoral, depositada en la Bodleian Library, Oxford, 2 vols.

-- (1975) *El individualismo*, Barcelona: Ediciones Península.

-- (1985) *Émile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study*. Stanford: Stanford University Press (1ª ed. en 1973, London: Allen Lane The Penguin Press).

**Lukes, S. y Scull, A.** (1983) "Introduction", en S. Lukes y A. Scull (eds.), (1983) *Durkheim and the Law*, Oxford: Robertson, págs. 1-32.

**Marcel, J. -C.** (2001) *Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres*, Paris: Presses Universitaires de France.

**Marjolin, R.** (1937) "French sociology- Comte and Durkheim", *American journal of Sociology*, 42, 5, págs. 693-704.

**Marra, R.** (1986) *Il diritto in Durkheim: sensibilità e riflessione nella produzione normativa*, Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane.

**Mauss, M.** (1928) "Introduction", en E. Durkheim (1928a).

-- (1969) *Ouvres*. 3 vols. Paris: Minuit.

-- (1997) *Écrits politiques*, Paris: Fayard.

-- (2002a) "Introduction", en: E. Durkheim (2002a), págs. 6-9.

--(2002b) "In memoriam. L'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs" [en línea], Quebec: edición electrónica realizada por Jean-Marie Tremblay (formato .pdf). Recuperado de: [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss\\_marcel/oeuvres\\_3/oeuvres\\_3\\_12/mauss\\_in\\_memoriam.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_3/oeuvres_3_12/mauss_in_memoriam.pdf)

**Mayeur, F.** (1978) "Le positivisme et l'École républicaine", *Romantisme*, 21-22, págs. 137-47.

**Mayeur, J. M.** (1973) *Les Débuts de la III République (1876-1898)*, Paris: éditions du Seuil.

-- (2008) *Gambetta, la patrie et la république*, Paris: Fayard.

**Mendras, H. y Étienne, J.** (1996) *Les grands auteurs de la sociologie: Tocqueville, Marx, Durkheim et Weber*, París: Hatier.

**Merton, R. K.** (1964) *Teoría y estructura social*, México: Fondo de Cultura económica.

**Meštrović, S. G.** (1988) *Emile Durkheim and the reformation of sociology*, New: Jersey: Rowman & Littlefield.

**Milet, J.** (1970) *Gabriel Tarde et la philosophie de l'histoire*, París: Vrin.

**Milhaud, G.** (1927) *La philosophie de Charles Renouvier*, Paris: Vrin.

**Momigliano, A.** (ed.) (1982a) *Essays in Ancient and Modern historiography*, Middletown, CT: Wesleyan University Press.

-- (1982b) "The ancient city of Fustel de Coulanges", en A. Momigliano (ed.) (1982a).

**Montesquieu, Barón de** (2002) *De l'esprit des lois* [en línea], Québec: edición electrónica realizada por Jean Marie Tremblay (9 archivos en formato .pdf). Recuperado de: <http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/montesquieu.html>.

**Morrison, K.** (1995) *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*, London: Sage Publications.

**Mouy, P.** (1927) *L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier*, París: Vrin.

**Moya, C.** (1970) *Sociólogos y Sociología*, Madrid: Siglo XXI de España editores.

**Mucchieli, L.** (1994a) "Sociologie et psychologie en France, l'appel à un territoire commun: vers une psychologie collective (1890-1950)", *Revue de synthèse*, serie IV, 3-4, págs. 445-83.

-- (1994b) *Histoire de la criminologie française*, París: L'Harmattan.

-- (1994c) "Naissance et déclin de la sociologie criminelle (1880-1940)", en: L. Mucchieli (ed.), 1994b, págs. 287-312.

-- (1994d) "Hérédité et «milieu social»: le faux antagoniste franco-italien, la place de l'école de Lacassagne dans l'histoire de la criminologie", en: L. Mucchieli (ed.), 1994b, págs. 189-214.

--(1995) "Heurs et malheurs du durkheimisme. Problèmes historiographiques, enjeux épistémologiques et pédagogiques d'une mémoire disciplinaire", *Politix*, 8 (29), págs. 55-79.

-- (1997) "Sociologie *versus* anthropologie raciale. L'engagement des sociologues durkheimiens dans le contexte «fin de siècle» (1885-1914)", *Gradhiva. Revue de histoire et d'archives de l'anthropologie*, 21, págs. 77-95.

-- (1998) *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France*. Paris: Ed. La découverte.

**Müller, H. -P.** (1994) "Morale sociale et conduite de vie de l'individu: les points de vue de Durkheim et Weber", en: Hirschhorn y Coenen-Huther (eds.) (1994), págs. 163-81.

**Needham, R.** (1978) *Primordial Characters*. Charlottesville: University Press of Virginia.

**Némedi, D., Pickering, W. S. F, y Sutcliffe, H. L.** (1995) "Durkheim's Friendship with the Philosopher Octave Hamelin: Together with Translations of Two Items by Durkheim", *The British Journal of Sociology*, vol. 46, 1 (Marzo, 1995), págs. 107-25).

**Neyer, J.** (1960) "Individualism and socialism in Durkheim", en K. H. Wolff (1960).

**Nino, C. S.** (1983) *Introducción al análisis del Derecho*, Barcelona: Ariel Derecho.

**Nisbet, R.** (1962) "Conservatism and Sociology", *American Journal of Sociology*, 58, págs. 167-75.

-- (1965) *Émile Durkheim*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

-- (1967) *The sociological tradition*, London: Heinemann.

-- (1974) *The sociology of Émile Durkheim*, New York: Oxford University Press.

**Páez Díaz de León, L.** (ed.) (2002) *La Escuela francesa de sociología: ensayos y textos*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

**Parkinson, G.H.R. y Shanker, S. G.** (eds.) (1994) *Routledge History of Philosophy: The Nineteenth Century*, vol VII, London/ New York: Routledge.

**Parsons, T.** (1968) *La estructura de la acción social*, Madrid: Ediciones Guadarrama.

-- (1970) "On building social system theory: a personal history", *Daedalus*, 99, págs. 826-881.

-- (1977) "Durkheim, Emile", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid: Aguilar, vol. IV, págs. 27-34.

**Pearce, F.** (1989) *The radical Durkheim*, London: Unwin Hyman.

**Perrin, R. G.** (1975) "Durkheim's misrepresentation of Spencer: a reply to Jones' «Durkheim's response to Spencer»", *The sociological quarterly*, 16 (otoño), 544-50.

**Peyre, H.** (1960) "Foreword", en E. Durkheim (1960).

**Petit, A.** (1992) "Comte et Littré: les débats autour de la sociologie positiviste", *Communications*, 54: 15-37.

-- (1996) "De Comte à Durkheim: un héritage ambivalent", en M. Borlandi y L. Mucchielli (dirs.) (1996), págs. 49-70.

**Pickering, W. S. F.** (1984) *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*, London: Routledge & Kegan Paul.

-- (1994) "The enigma of Durkheim's Jewishness", en W. S. F. Pickering and H. Martins (eds.) (1994), págs. 10-39.

**Pickering, W. S. F.** (ed.) (2001) *Emile Durkheim: Critical Assessments of Leading Sociologists*, London: Routledge.

**Pickering, W. S. F. y Martins, H.** (eds.) (1994) *Debating Durkheim*, London: Routledge.

**Pinatel, J.** (1959) "La pensée criminologique d'Émile Durkheim et sa controverse avec Gabriel Tarde", *Revue de Science Criminelle*, págs. 435-42.

**Pinto, L.** (2006) "Ne pas multiplier les individus inutilement" [en línea], *¿Interrogations?*, 2. Recuperado de: <http://www.revue-interrogations.org/Ne-pas-multiplier-les-individus>

**Pope, W.** (1975) "Durkheim as a functionalist", *Sociological Quarterly*, 16, 3, págs. 361-79.

**Prades, J. A.** (1990) *Durkheim*, Paris: Presses Universitaires de France.

**Radcliffe-Brown, A. R.** (1986) *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Barcelona: Planeta-Agostini.

**Rafie, M.** (1972) "Positivisme chez Émile Durkheim", *Sociologie et sociétés*, 4, nº 2, págs. 275-87.

**Ramos Torre, R.** (1999) *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, Madrid: CIS y Siglo XXI.

**Ravaisson, F.** (1868) *La philosophie en France au XIXeme siècle*, París: La Hachette.

**Real Academia Española** (2001) *Diccionario de la lengua española* [en línea], España: el autor. Recuperado de: <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>

**Reberioux, M.** (1975) *La République Radicale (1818-1914)*, Paris: éditions du Seuil.

**Renan, E.** (1872) *La Réforme intellectuelle et moral*, Paris: Michel Lévy frères.

**Renneville, M.** (1995) "Alexandre Lacassagne. Un médecin anthropologue face à la criminalité (1843-1924)", *Gradhiva. Revue d'histoire et d'archive de l'anthropologie*, 17, págs. 127-40.

**Richard, G.** (1935) "Avant-propos inédit écrit spécialement par M. Gaston Richard à l'occasion de ce numéro exceptionnel", *Revue Internationale de sociologie*, 43 (suplemento), págs. 9-33.

**Robles, G.** (2001) *Crimen y Castigo (Ensayo sobre Durkheim)*, Madrid: Cívitas.

-- (2005) *La influencia del pensamiento alemán en la sociología de Émile Durkheim*, Navarra: Thomson Aranzadi.

**Rodriguez Zúñiga, L.** (1978) *Para una lectura crítica de Durkheim*, Madrid: Akal editor.

**Rüschemeyer D.** (1985) "Spencer und Durkheim ubre Arbeitsteilung und Differenzierung: Kontinuität oder Bruch?", en N. Lunmann (ed.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen: Westdeutscher Verlag, págs. 163-79.

**Saboye, A.** (1981) "Les continuateurs de Le Play au tournant du siècle", *Revue française de sociologie*, XXII, págs. 315-44).

**Segal, Robert A.** (2001) "Robertson Smith's influence on Durkheim's theory of myth and ritual", En: **AAVV.** (2001) págs. 597-72.

**Seignobos, C.** (1921) "L'évolution de la III République", en E. Lavissee, *Histoire de France contemporaine*, Paris: Librairie Hachette, vol. VIII.

**Simon, P. -J.** (1991) *Historie de la sociologie*, París: PUF.

**Simon, W. M.** (1963) *European Positivism in the Nineteenth century: An Essai in Intellectual History*, Nueva York: Cornell University Press.

**Sorel, G.** (1895) "Les théories de M. Durkheim", *Le Devenir social*, I, págs. 1-26 y 148-80.

**Soriano, R.** (1997) *Sociología del Derecho*, Barcelona: Ariel Derecho.

**Stedman Jones, S. G.** (1995) "Charles Renouvier and Émile Durkheim: «Les Règles de la Méthode Sociologique»", *Sociological Perspectives*, vol. 38, 1, págs. 27-40.

-- (2001) *Durkheim Reconsidered*, Cambridge: Polity Press.

**Steiner, Ph.** (1994) *La Sociologie de Durkheim*, Paris: La Découverte.

**Strenski, I.** (1997) *Durkheim and the Jews of France*, Chicago: The University of Chicago Press.

**Tarde, G.** (1893) "Questions sociales", *Revue philosophique*, 35, págs. 618-38.

**Taylor, M. W.** (2007) *The philosophy of Herbert Spencer*, London: Continuum.

**Thiec, Y. J.** (1981) "Gustave Le Bon, prophète de l'irrationalisme de masse", *Revue française de sociologie*, XXII, págs. 409-28.

**Thompson, K.** (1982) *Emile Durkheim*, London: Ellis Horwood Ltd.

**Tiryakian, E. A.** (1966) "A Problem for the Sociology of Knowledge: The Mutual Unawareness of Émile Durkheim and Max Weber", *Archives européennes de sociologie*, VII, págs. 330-6.

-- (1994) "Durkheim et Weber, cousins germains?", en: Hirschhorn y Coenen-Huther (eds.) (1994), págs. 19-26.

**Touret, D.** (2014) "Gustave Le Bon (1841-1931). Une psychologie sociale réaliste", [en línea]. Recuperado de: [http://www.denistouret.fr/ideologues/Le\\_Bon.html](http://www.denistouret.fr/ideologues/Le_Bon.html)

**Treves, R.** (1980) *Introduzione alla sociologia del diritto*, Turín: Einaudi (2ª ed).

-- (1988) *La sociología del derecho. Orígenes, investigaciones, problemas*. Traducción de M. Atienza, Mª José Añón Roig y J. A. Pérez Lledó. Barcelona: Ariel Derecho.

**Trousseau, R.** (2008) "Les rêveries d'un sociologue: Gabriel Tarde et le fragment d'histoire future" [en línea], Bruselas: Académie royale de langue et de littérature françaises de Belgique. Recuperado de: <http://www.arllfb.be/ebibliotheque/communications/trousseau070401.pdf>

**Turner, S. P.** (1984) "Durkheim's and Spencer's principles of social organization. A theoretical note", *Sociological perspectives*, 27 (1), págs. 21-32.

-- (ed.) (1993) *Émile Durkheim: Sociologist and Moralist*, London y New York: Routledge.

**Villeneuve, S.** (1969) "Durkheim. Réflexions sur la méthode et sur le droit", *Archives de Philosophie du droit*, 14, 237-255.

**Vogt, W. P.** (1983) "Obligation and Right: the Durkheimians and the sociology of Law", en P. Besnard (ed.) (1893), págs. 177-98.

**Vogt, W. P. y Besnard, P.** (1979) "Un durkheimien ambivalent: Célestin Bouglé, 1870-1940", *Revue française de sociologie*, 20-1, págs. 123-139.

**Watts Miller, W.** (1993a) "Durkheim's Montesquieu", *The British Journal of Sociology*, vol. 44, 4, págs. 693-712.

-- (1993b) "Les deux préfaces: science morale et réforme morale", en: P. Besnard, M. Borlandi, y W. P. Vogt (eds) (1993), págs. 147-64.

-- (1996) *Durkheim, morals and modernity*, Londres: University College London Press.

**Weisz, G.** (1979) "L'idéologie républicaine et les sciences sociales. Les durkheimiens et la chaire d'histoire d'économie sociale à la Sorbonne", *Revue française de sociologie*, 20-1, págs. 83-112.

**Wilson, S.** (1982) *Ideology and experience: Antisemitism in France at the time of the Dreyfus affair*, London: Associated University Presses.



**Wolff, K. H.** (1960) *Émile Durkheim (1858-1917): a collection of essays with translations and a bibliography*, Ohio: Ohio State University Press.

**Wolin, S. S.** (1960) *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Princeton: Princeton University Press.

**Worms, R.** (1893a) "Notre programme", *Revue internationale de sociologie*, 1, págs. 1-3.

-- (1893b) "La sociologie", *Revue internationale de sociologie*, 1, págs. 3-16.

-- (1896a) "Preface", en: P. Lilienfeld (1896), págs. V-XI.

--(1896b) *Organisme et société*, París: Giard et Brière.

**Zeitlin, I. M.** (1982) *Ideología y teoría sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu editores.