

En cuanto a sus actividades económicas, su obra sobre la utilidad y el excedente del consumidor constituye su contribución duradera. Aunque no se menciona a Dupuit en la primera edición de la obra de Jevons, *Theory of Political Economy* (1871), la segunda contiene un extenso estudio de la contribución de Dupuit en el prólogo y referencias en el apéndice bibliográfico. El aprecio de Jevons por la aportación de Dupuit lo ponen además de manifiesto los extensos comentarios interpolados por H. S. Jevons, a base de las notas manuscritas de su padre, en el apéndice bibliográfico a la cuarta edición. Maffeo Pantaleoni cita con frecuencia a Dupuit en sus *Principles of Pure Economy*, pero, como su preocupación principal es el concepto de utilidad como un elemento de la teoría del valor, utiliza poco las ideas de Dupuit. También Marshall cita a Dupuit, pero indica que tanto él como Jevons llegaron independientemente a sus formulaciones. A pesar de que Marshall discute la posible conveniencia de subvencionar las industrias con costes decrecientes, su exposición carece de la precisión de la de Dupuit. Le estaba reservado a Pigou, en 1912, en su *Wealth and Welfare* y en 1920 en su *Economics of Welfare*, el elaborar los principios hacia los que apuntaba Dupuit. Pigou, empero, no cita entre las fuentes a Dupuit, como tampoco lo hacen la mayoría de los escritores sobre el tema de la fijación del precio al coste marginal o la subvención a las industrias con costes decrecientes durante los decenios de 1920 y 1930, hasta que en 1938 Hotelling, posiblemente estimulado por la reedición de las obras más destacadas de Dupuit por Mario de Bernardi en 1933, basó su análisis matemático de la fijación del precio al coste marginal expresamente en las ideas de Dupuit. Así, pues, aunque haya que conceder a Dupuit la prioridad en la formulación de algunos de los conceptos fundamentales de la moderna economía del bienestar, parece que su obra ha tenido en realidad muy poca influencia sobre el desarrollo del pensamiento económico durante el último siglo.

[G. G. D.]

WILLIAM S. VICKREY

[Para el estudio del posterior desarrollo de las ideas de Dupuit, véase CONSUMIDOR, EXCEDENTE DEL; UTILIDAD; BIENESTAR, ECONOMÍA DEL.]

## OBRAS DE DUPUIT

- 1842 Mémoire sur le tirage des voitures et sur le frottement de roulement. *Annales des ponts et chaussées*. Parte 2, 3:261-335.  
 (1844-1854) 1933 *De l'utilité et de sa mesure: Écrits choisis et publiés par Mario de Bernardi*. Turin (Italia): La Riforma Sociale. → Contiene una bibliografía de las obras de Dupuit.  
 1850 Rapport de la commission d'enquête nommée... pour rechercher les causes et les circonstances qui ont amené la chute du pont suspendu de la Basse-Chaine. *Annales des ponts et chaussées*. Parte 2, 20:394-411.  
 (1862) 1861 *La liberté commerciale: Son principe et ses conséquences*. Paris: Guillaumin.  
 1863 Réponse de M. Dupuit à M. Baudrillat au sujet de l'article "L'économie est elle une science ou une étude?" *Journal des économistes* Series 2 37:474-482.

## BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- COQUELIN, CHARLES; y GUILLAUMIN, GILBERT U. (dirs. de ed.) (1852-1853) 1874 *Dictionnaire d'économie politique*. 2 vols. Paris: Guillaumin.  
 HOTELLING, HAROLD 1938 The General Welfare in Relation to Problems of Taxation and of Railway and Utility Rates. *Econometrica* 6:242-269.

JEVONS, WILLIAM S. (1871) 1965 *The Theory of Political Economy*. 5.ª ed. New York: Kelley. → Las págs. XI-XII contienen el prólogo de Jevons a la segunda edición.

27

## DURKHEIM, ÉMILE

Puede considerarse a Émile Durkheim (1858-1917) como uno de los dos principales fundadores de la moderna teoría sociológica; el otro fue un contemporáneo suyo, algo más joven: Max Weber. En sus cuatro obras más importantes, empezando por *De la Division du travail social*, de 1893, y terminando con *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, de 1912, así como en gran número de artículos, monografías y cursos de conferencias cuidadosamente elaborados (varios de los cuales se han publicado con carácter póstumo), Durkheim estableció un amplio marco para el análisis de sistemas sociales que ha sido fundamental desde entonces para la sociología y para varias disciplinas con ella relacionadas, en particular la antropología. Incluso quienes se hallan en desacuerdo con él lo toman como un importante punto de referencia. Este marco de análisis experimentó un desarrollo sustancial en el curso de la propia obra de Durkheim, pero se centró siempre en la naturaleza del sistema social y la relación de este sistema con la personalidad del individuo.

Durkheim nació en la ciudad de Épinal, en los Vosgos, no lejos de Estrasburgo. Sus padres eran judíos y algunos de sus antepasados fueron rabinos. En realidad se esperaba que también él fuera rabino, pero se hizo agnóstico. Asistió a la famosa École Normale Supérieure de París, junto a eminencias tales como Henri Bergson, Jean Jaurès y Pierre Janet. En un principio estudió filosofía, pero ya entonces sentía la gran preocupación por las aplicaciones sociales y políticas, que conservó durante toda su vida. Era demasiado rebelde para situarse en primera fila entre los *agrégés* de su promoción e inició su carrera académica como profesor de filosofía en diversos *lycées* provinciales.

En 1885-1886 Durkheim se tomó un año de excedencia para estudiar en Alemania, donde quedó particularmente impresionado por los trabajos del psicólogo Wilhelm Wundt. En 1887 se creó para él una cátedra de sociología, la primera de Francia, en Burdeos, donde permaneció hasta que en 1902 vio realizada la ambición de todos los catedráticos franceses; fue nombrado profesor de sociología y educación en la Sorbona. Allí reunió en torno suyo un distinguido grupo de jóvenes del que formaban parte Henri Berr, Marcel Granet, François Simiand, Maurice Halbwachs y el no menos destacado Marcel Mauss, su sobrino. En íntima relación con su propia obra, Durkheim fundó y dirigió la importante revista *L'année sociologique*. En dos señaladas ocasiones se vio envuelto en problemas políticos: el caso Dreyfus y la primera guerra mundial. Durante un considerable período se interesó activamente por la sociología aplicada, con más atención, quizá, en el campo de la educación.

Los tres primeros de los cuatro libros de Durkheim, *De la Division du travail*, *Les règles de la méthode sociologique* y *Le suicide*, se publicaron todos durante su época de Burdeos, en 1893, 1895 y 1897, respectivamente. Hubo un intervalo de 15 años hasta la aparición de *Les formes élémentaires* (1912). Después de su traslado a París, Durkheim se dedicó intensamente a la enseñanza y a las reuniones y actividades centradas en *L'année sociologique*. Es eviden-

te, no obstante, que su pensamiento se desarrolló muy rápidamente y de forma continua durante este periodo; lo atestiguan artículos fundamentalmente importantes tales como «Détermination du fait moral» (1906) y «De quelques formes primitives de classification» (Durkheim y Mauss 1903). Su gran libro sobre religión fue, pues, el fruto maduro de un largo proceso de reflexión y trabajo intensivo.

No cabe duda de que la guerra constituyó un rudo golpe, causa de una gran tensión para Durkheim. No sólo costó muchas vidas a Francia (Peyre nos dice [1960] que murieron más de la mitad de los miembros de la promoción de 1913 de la École Normale antes de que la guerra terminase), sino que Durkheim perdió también a su único hijo en 1916. Es posible que estos sufrimientos contribuyeran a ocasionar su muerte, de un ataque al corazón, el 15 de noviembre de 1917, a la edad de 59 años.

**Antecedentes intelectuales.** 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. En el fondo más remoto, los pensadores que más influyeron en él, aunque de diferentes maneras, fueron Descartes y Rousseau. Mucho más cercanos a él se encontraban Saint-Simón, Auguste Comte, Fustel de Coulanges, su maestro, y algunos otros, como Émile Boutroux.

La profunda preocupación de Durkheim por las principales corrientes intelectuales de su época en otros países, especialmente en Inglaterra y Alemania, era auténticamente francesa; no hay menosprecio de la originalidad del pensamiento francés sobre los problemas del hombre y de la sociedad al decir que 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 una posición característica desde la cual contribuyó tan eficazmente a esta síntesis. Por ello, un breve bosquejo de ambas «alas» ayudará a comprender la orientación de Durkheim y su planteamiento de los problemas (véase también Parsons 1937; 1965).

En el proceso de desarrollo de estas dos tradiciones el problema crucial fue, quizá, lo que sucedió cuando el enfoque cartesiano del problema del conocimiento se adaptó al análisis de la acción. La formulación más clara de la posición británica se halla en la rama económica del pensamiento utilitarista, aunque se remonta al utilitarismo de Hobbes: se concibe al hombre como un ser que no solo tiene «sensaciones» o «ideas», en el sentido epistemológico de Locke, sino también lo que los economistas llaman «necesidades» (y lo que Hobbes, en un contexto político, llegó a llamar «pasiones»). Las necesidades definen las metas de la acción, mientras que el conocimiento de la situación en la que la acción tiene lugar proporciona una orientación para la utilización instrumental de los recursos (incluidas las propias aptitudes del individuo) a fin de satisfacer esas necesidades. El mero conocimiento de la situación no basta, evidentemente, para satisfacer las necesidades; es preciso cambiar la situación en el sentido deseado e impedir que cambie en los no deseados. El punto de

referencia es siempre la concepción de un individuo que actúa en prosecución de sus propios «intereses».

Este marco de referencia sirvió de base para dar un paso de gran importancia en el análisis de la acción, a saber: un primer análisis técnico de la estructuración de los medios sociales para satisfacer necesidades. Al considerar la forma en que una pluralidad de individuos, productores y consumidores, actúan recíprocamente en la división del trabajo y el intercambio, los economistas extendieron hábilmente la formulación de Hobbes—de interdependencia de los hombres en su interés por el «poder»—a una concepción de los *sistemas sociales de acción* coordinados por el mercado y los mecanismos monetarios, por contraposición a la acción de individuos independientes. Por lo que se refiere a la economía clásica, esta aventura conceptual tuvo un desenlace brillante, pero su perspectiva excesivamente limitada se puso de relieve gradualmente en dos contextos colindantes.

Uno de ellos concernía al análisis de las bases de la acción del individuo. La insuficiencia de la economía clásica a este respecto reside no solo en su tendencia a suponer que las «necesidades» vienen dadas, sino también en la falta de un medio concreto de establecer relaciones entre las diferentes necesidades de un individuo, mucho menos de varios individuos que interactúan en el mismo sistema social. Sin conceptos para establecer estas relaciones, de suponer que las necesidades son dadas se pasó fácilmente a la presunción de su aleatoriedad. De igual modo, se formularon supuestos poco firmes con respecto al problema de la «racionalidad», es decir, de la relación entre medios y necesidades concebidas como fines. En este contexto, la tradición empírico-utilitarista tendió hacia un reduccionismo que todavía persiste: va de la consideración de las características del sistema social (en el caso de la economía, un sistema de mercado) a la consideración de las propiedades de las unidades constituyentes (es decir, individuos racionalmente dedicados a la satisfacción de las necesidades); luego, a las necesidades; después, a los determinantes psicológicos de las necesidades, y, finalmente, a sus condiciones biológicas.

El segundo contexto problemático que lindaba con el análisis clásico se refería a lo que hoy llamamos el problema del orden. ¿Cómo podía esperarse que la estructura relacional de una economía de mercado tuviera ni siquiera un nivel mínimo de estabilidad cuando los individuos participantes se encontraban ligados a esa estructura solo por «egoísmo», es decir, por su interés en la satisfacción efectiva de sus diversas necesidades? Hobbes había ofrecido una solución radical a este problema—el establecimiento de un soberano absoluto—en *Leviathan*, pero, como Halévy precisó (Halévy 1901-1904), la influencia de Hobbes fue desplazada por la de la rama lockiana de la tradición utilitarista, que suponía una «identidad natural de intereses». La rama lockiana no intentó realmente resolver el problema del orden, sino que, por el contrario, trató de justificar la no consideración del mismo, y aunque facilitó ciertos avances valiosos en el análisis económico y en algunas formas de análisis político, no dio la solución de este problema que era necesaria para que pudiera desarrollarse una interpretación generalizada del «individualismo económico» moderno. Malthus presentó una notable versión del problema que influyó en gran manera en Ricardo y que más tarde ejerció una influencia directa sobre Marx, pero quedó para Durk-

heim la tarea de atacar el problema de frente y en su raíz. En el ámbito de la sociología sustantiva, este es el principal punto de partida de su teoría más técnica.

Pero antes de entrar en el tema hay que decir unas palabras acerca de la otra corriente de pensamiento que converge en el «centro del terreno» francés, es decir, el idealismo alemán y los movimientos que se derivan de él.

Los problemas que la ciencia social debe explicar, según Durkheim, se sitúan en el lado subjetivo de la dicotomía cartesiana, puesto que toda la tradición de la epistemología, de la cual la obra de Descartes era el punto focal, prácticamente limitaba el mundo externo al mundo de los objetos, entendido con arreglo a la nueva ciencia física. (Desde luego, era posible—testimonio de ello eran la psicología y la antropología basadas en la biología—introducirse en las ciencias sociales partiendo de la base del mundo de los objetos; pero esta vía carecía relativamente de importancia para Durkheim.) Mientras los utilitaristas empiristas habían empleado este elemento «subjetivo» meramente como punto de referencia para el estudio del comportamiento, fracasando visiblemente al tratar de estructurarlo según sus propios términos, los idealistas fijaron cada vez más su atención en él y tendieron a tratarlo como una clase de objetos. En este sentido, la filosofía de Kant parece haber sido una filosofía de transición; en cambio, el «espíritu objetivo» hegeliano (*objektiver Geist*) es en este caso la concepción idealista central. Esta concepción del *Geist* fue ante todo cultural, emparentada con la tradición de las ideas platónicas. Como tal, era *transindividual*, a un nivel completamente distinto de las necesidades independientes del utilitarismo.

La concepción hegeliana sufrió varios cambios, de los que solo dos aspectos merecen mención aquí. Uno fue el abandono del grandioso *Weltgeist* hegeliano, en favor de los «espíritus» más restringidos de los que muchos pensadores alemanes del siglo XIX llamaron «entes históricos», como las culturas o civilizaciones peculiares de determinadas épocas. El mejor exponente de esta modificación fue quizá Wilhelm Dilthey. La otra fue la desarrollada por Marx. Como teórico que puso a Hegel «de pie», Marx fue ostensiblemente más materialista que idealista. No obstante, su materialismo pertenece a la tradición idealista en cuanto que trata la cultura humana y la acción motivada como objetos, y tiende a ser «histórico» en el sentido especial de que considera la «historia» como una serie de excepciones ideográficas del tratamiento mediante categorías analíticas generalizadas.

Durkheim aceptó el planteamiento cartesiano fundamental del problema del conocimiento en función de la relación entre el sujeto cognoscente y el mundo conocido de los objetos externos. En su orientación inicial fue un «racionalista» cartesiano, en el sentido de que abordó el problema sociológico como un problema de conocer «hechos sociales» atendiendo a su situación en el mundo de los objetos. Sin embargo, al pasar del problema del conocimiento al de la acción se ocupó también de los hechos sociales tal como el científico social y el actor en la sociedad los conocen en su calidad de sujetos. La relación entre las dos referencias fue el problema central del esquema de Durkheim. Así, aunque básicamente cartesiano, este esquema no podía desarrollarse sin sobrepasar, en varios aspectos, la posición cartesiana.

Rousseau, como primer filósofo del «individualismo democrático» de su tiempo, influyó en Durkheim con su especial punto de vista acerca de las características de los fenómenos sociales. Si bien Rousseau compartía el marco de referencia de la ley natural y de los derechos naturales que eran tan prominentes en los siglos XVII y XVIII (y que, en importantes aspectos, llegaron a Francia desde Inglaterra a través de Locke), trató el problema de la integración social de los «nacidos libres» en una sociedad sin recurrir al soberano predominantemente coercitivo de Hobbes ni presumir la natural identidad de intereses como lo hizo Locke. Más bien postuló una conciliación de intereses al nivel de procesos de acción integradores en función del concepto de «voluntad». Más que ningún otro, su famoso concepto de la *volonté générale* 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. No era una «identidad» de intereses dadas, 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 instrumento de transición entre la «voluntad general» de Rousseau y la «solidaridad» de Durkheim, que constituye el núcleo de su sociología.

**El problema del orden.** La orientación inicial de Durkheim en relación con el estudio de la sociedad fue doble. El aspecto sustantivo fue desarrollado en *La division du travail* y se refería al problema del orden en un tipo de sistema que pudiéramos llamar individualismo económico. El marco de referencia metodológico fue expuesto de forma más completa en *Les règles de la méthode sociologique*, publicado dos años tarde.

El punto de partida crítico de *La division du travail* es el análisis de la concepción spenceriana de un sistema de relaciones contractuales (libro I, capítulo 7). Durkheim percibió claramente que en un sistema concreto de relaciones contractuales—en el cual el mercado ocupaba una posición relevante—el orden no podía explicarse en los términos expuestos por Spencer, a quien Durkheim trató como representante del utilitarismo. A menos que estuviese controlada por otros factores, una sociedad dominada por la pura prosecución del interés propio se disolvería en un estado de naturaleza hobbesiano, un completo derrumbamiento del orden. El otro factor, o conjunto de factores, lo formuló Durkheim de dos modos diferentes y a diferentes niveles. Más próximo al análisis de Spencer se encontraba el concepto de «elementos no contractuales del contrato», la importante idea de que los contratos, es decir, los acuerdos *ad hoc* entre las partes, están siempre sujetos a normas generalizadas. Estas normas no pueden ser objeto de negociación entre las partes; existen con anterioridad a esos acuerdos y se han desarrollado en el transcurso del tiempo. En sistemas más amplios, estas reglas o normas son parte de la ley formal y se hacen cumplir mediante sanciones legales de la autoridad pública. Su objeto es la definición de los intereses respecto de los cuales pueden concertarse contratos (p. ej., un hombre no puede ceder mediante un contrato sus derechos civiles básicos), los medios por los cuales puede buscarse legítimamente la satisfacción de esos intereses (en términos generales, se excluyen la coerción y el dolo) y la influencia en los contratos de intereses distintos de los de las partes

contratantes (deben protegerse tanto el interés público como los intereses de terceros).

30 Como se ha señalado, a cierto nivel la institución del contrato es una parte importante del sistema jurídico. Sin embargo, Durkheim quiso ir más allá del establecimiento de normas por la autoridad política para llegar a las estructuras sociales que puede ocurrir que «subyacen» a la movilización de la autoridad política para hacer cumplir los contratos. Introdujo el concepto de *solidaridad orgánica* esencialmente para designar la capacidad de un sistema social para integrar los diversos intereses inherentes a la diferenciación estructural cualitativa, y relacionó, a su vez, la *solidaridad* con una concepción de su fundamento, lo que llamó *conscience collective*, traducible por conciencia o consciencia colectiva. El énfasis normativo de la primera traducción era importante para Durkheim: la *conscience collective* es un «sistema de creencias y sentimientos» compartidos por los miembros de una sociedad que definen cuáles deben ser sus relaciones mutuas.

La *conscience collective* es sin duda una derivación de la «voluntad general» de Rousseau y del «consenso» de Comte. Tampoco cabe duda de que sus supuestos no son puramente cognitivos. El paso más importante que dio Durkheim más allá de sus predecesores fue, sin embargo, tratar la *solidaridad* y con ella, presumiblemente, la *conscience collective* no simplemente como entidades dadas, sino como entidades variables. Hizo, por tanto, una distinción entre *solidaridad orgánica* y *solidaridad mecánica*. La primera es la de tipo analítico, caracterizada por la diferenciación estructural de la división de trabajo; la sociedad moderna representa un caso de *solidaridad predominantemente orgánica*. La *solidaridad mecánica*, por el contrario, se caracteriza por la uniformidad y la falta de diferenciación. Con esta distinción introdujo Durkheim en su análisis sociológico desde el principio las dimensiones histórica—desde luego evolutiva—y comparativa (Bellah 1959).

Surge una dificultad inicial al interpretar la relación entre las dos clases de *solidaridad*, por una parte, y el concepto de *conscience collective*, por otra. Puesto que esta última acentúa la comunidad de creencias y sentimientos que la constituyen, ello parece identificarla con la *solidaridad mecánica* y sugiere que la *solidaridad orgánica*, asociada como está a la diferenciación de la estructura social, debe desarrollarse a expensas de la *conscience collective*. La solución general de esta dificultad, que está más clara en la obra posterior de Durkheim, gira alrededor de las funciones atribuidas a valores y normas en sistemas sociales de diferentes grados de diferenciación. El núcleo de la *conscience collective* parece ser lo que hemos venido a llamar valores comunes a los miembros de cualquier sistema social relativamente bien integrado; la adhesión a unos valores comunes es característica constante de todos estos sistemas a cualquier nivel de diferenciación. En el caso de la *solidaridad mecánica*, estos valores no están claramente diferenciados de las normas a través de las cuales se ponen en práctica, pero en el de la *solidaridad orgánica* las normas tienen una proyección independiente. En los sistemas sociales relativamente menos diferenciados, caracterizados por la *solidaridad mecánica*, los sentimientos comunes, en el sentido de uniformes, tienden a manifestarse directamente en acción colectiva, mientras que en el caso de la *solidaridad orgánica* el elemento común se sitúa en un nivel más

general y debe manifestarse en relación con diferentes funciones del sistema a través de normas que no son las mismas para diferentes estratos de la colectividad.)

**Método sociológico.** La segunda vertiente del desarrollo del análisis de Durkheim guarda relación con la estructuración de estas consideraciones empíricas generales en lo que yo he llamado su esquema de referencia cartesiano. El punto de partida es el concepto del actor como miembro de un sistema social y orientado hacia el medio ambiente en que actúa. Este actor, concebido con arreglo al modelo del científico-filósofo, observa e interpreta los hechos del mundo externo: el problema característico no es su condición de hechos (del medio ambiente), sino de hechos sociales. Aquí, Durkheim negó de modo consciente y explícito al medio físico su singular «realidad». El *milieu social*—el que le interesaba—es, como parte de la sociedad, una «realidad sui generis» que debe estudiarse por derecho propio. El problema central se refiere a las propiedades de esta clase de «realidad».

A su vez, este problema tiene dos aspectos principales. Desde el punto de vista del observador científico, esta realidad es claramente fáctica, o, como solemos decir, empírica. Pero ¿qué es desde el punto de vista del actor, en el segundo sentido en que utilizaba Durkheim el esquema cartesiano? Una sociedad es una realidad dada (tiene «exterioridad») desde el punto de vista de sus miembros, pero también regula («construye») su acción, y no solo en el sentido de que el medio físico impone condiciones que la acción ha de tener en cuenta, sino también definiendo metas y normas de acción. Durkheim vio muy pronto en estas restricciones algo más que condiciones dadas; las consideró más bien como un sistema de normas acompañadas de sanciones impuestas por el hombre. Con el desarrollo de esta teoría, Durkheim complementaba, evidentemente, su anterior análisis del derecho (en *La division du travail*) como índice de la estructura de la sociedad (p. ej., de la naturaleza y extensión de su diferenciación) y, unido a los sentimientos y creencias de la *conscience collective*, como componente normativo muy importante de todas las sociedades.

Pero hay otro aspecto del problema todavía más profundo. Un observador científico de los hechos físicos no es «miembro» del sistema que observa exactamente en el mismo sentido en que lo es el actor social, aunque no es aceptable sugerir que no haya ningún sentido en que sean igualmente «miembros». Era necesario, por tanto, relativizar el sentido en que el sistema que Durkheim llama sociedad constituye solamente el medio ambiente de los miembros-actores que lo integran. Este problema quedó, pues, entrelazado con el de la naturaleza de los aspectos normativos de una sociedad.

La conclusión esencial del pensamiento de Durkheim es que, para el sociólogo, los límites entre «individuo» y «sociedad» no pueden ser los del sentido común. Si interpretamos el primer concepto como algo parecido a la personalidad humana, debe incluir un sector del sistema social, más específicamente, el aspecto normativo de ese sistema, las creencias y sentimientos compartidos que constituyen la *conscience collective*. Por este camino llegó Durkheim a la idea decisiva de que los elementos esenciales de la cultura y la estructura social están internalizados como parte de la personalidad del individuo. En esto coincidió notablemente con Freud y con el movimiento de la psico-

teoría social americana, desde Charles H. Cooley hasta George Herbert Mead y W. I. Thomas. La conclusión verdaderamente revolucionaria de Durkheim parece seguirse, más o menos inevitablemente, de sus premisas, una vez que trató de encajar en el marco de referencia cartesiano un nivel normativo característico del sistema social como una «realidad *sui generis*», tanto para el actor como para el observador, y como un medio ambiente que es mucho más que eso.

Esto le llevó a una reinterpretación radical de sus primitivos criterios de definición de los hechos sociales, restricciones y exterioridad. El concepto de hecho social se desarrolló, pues, en tres fases: primero, exterioridad o existencia empírica dada, como en el caso del medio físico; segundo, restricción o efecto de una regla normativa a la que se unen sanciones; y tercero, lo que Durkheim llamó «autoridad moral» de los valores y normas internalizados que obligan al individuo a conformarse despertando culpabilidad en su propia conciencia si no lo hace. La autoridad moral implica un elemento de exterioridad porque, aunque internalizado, el sistema normativo debe ser también objetivamente parte de un sistema que se extiende más allá del individuo. No es «subjetivo» en el sentido de ser puramente privado del individuo, porque también es un «objeto cultural» en un sentido relacionado con la tradición idealista.

La teoría, en su más alto nivel de generalidad—la idea, trascendentalmente nueva, de la interacción de los individuos en un sistema social—, no cristalizó plenamente hasta los primeros años del siglo actual, cuando Durkheim prestó atención primordial a las relaciones entre las normas morales y el proceso de educación (1902-1906). Ya se ha indicado que algunas de sus raíces se hallan en los aspectos más empíricos de *La division du travail*. Ciertamente la formulación de transición más notable del concepto de hecho social se encuentra en su estudio del suicidio. La sensibilidad de Durkheim respecto de los grandes problemas del suicidio databa de *La division du travail* y su crítica del utilitarismo, más concretamente de la pretensión utilitarista de que una creciente división del trabajo y el progreso económico consiguiente irían acompañados de una creciente «felicidad». Llamó la atención de Durkheim el hecho de que el progreso económico de las nuevas sociedades industrializadas iba acompañado en todas partes por una elevación del índice de suicidios. Esto era sin duda una anomalía desde el punto de vista de la teoría utilitarista y estimuló a Durkheim a una grande, si no completa, reconstrucción teórica en su monografía clásica *Le suicide* (1897).

Muy adelantada para su tiempo como estudio empírico, esta monografía estableció un vínculo muy importante entre la obra teórica de Durkheim y las tendencias de la investigación empírica que se han desarrollado desde entonces, especialmente en Estados Unidos. El método esencial de Durkheim fue reunir sistemáticamente la información estadística disponible sobre las tasas de suicidio y relacionar sus variaciones con toda una serie de características de las poblaciones interesadas. Por la naturaleza del caso, había de limitarse al mundo occidental moderno, que era el único que ofrecía la información que buscaba. Con esta limitación, estudió la nacionalidad, la religión, la edad, el sexo, el estado civil, el tamaño de la familia, el lugar de residencia, la situación económica y las variaciones en las condiciones económicas, así como las estaciones del

año e incluso las horas del día en que ocurrían los suicidios. Mostró gran habilidad y capacidad de trabajo, p. ej., para desglosar los datos publicados en Francia por departamentos en distritos, con objeto de apreciar importantes variaciones ocultas en las unidades mayores. Como señala Bellah (Bellah 1959), Durkheim reunió todos los datos que pudo encontrar con la más amplia diversidad comparativa posible, aun cuando no pudiera expresarlos cuantitativamente. Por ejemplo, citó la autoinmolación voluntaria por parte de los fanáticos budistas como ejemplo de lo que llamó suicidio «altruista».

Durkheim halló que la clasificación convencional de las «causas» de suicidio, con arreglo a las cuales se comunicaban generalmente los datos, no le servía de nada. Introdujo un esquema propio muy original construido en torno del problema de las relaciones del individuo con la estructuración normativa del sistema social a que pertenece. Este esquema encierra dos pares de polos extremos en los cuales las tasas de suicidio son relativamente altas, y una zona media entre los polos en la que dichas tasas son relativamente bajas. El primer par de polos tiene *altruisme* y *égoïsme* en los extremos; el segundo, *anomie* y *fatalisme*.

Que Durkheim no fue un simple defensor entusiasta de las virtudes de la solidaridad (como se ha pretendido en ocasiones) se demuestra por su concepción del primer par de polos, en general, y por su concepto de suicidio «altruista», en particular. En este tipo de suicidio las exigencias de la colectividad son tan fuertes que existe una tendencia repetida a subordinar a ellas los intereses personales hasta el punto de sacrificar la vida, aun cuando no parezca haber una situación de emergencia que requiera tal sacrificio. Durkheim comprobó que los oficiales del ejército eran los más propensos a ello en las sociedades modernas, pero adujo otros muchos ejemplos de distintas sociedades. Su antítesis es el suicidio «egoísta» cuyos índices son más altos entre protestantes que entre católicos, hecho que Durkheim explicó atribuyéndolo a la presión social inherente a las normas protestantes en favor de un orden superior de responsabilidad religiosa individual. Es una interpretación notable, tanto en sí misma como porque converge con la tesis desarrollada unos años más tarde por Max Weber sobre la importancia de la ética protestante en la sociedad moderna. Es interesante observar también un eco de Rousseau, en cuanto que Durkheim parece citar un ejemplo de la famosa y paradójica fórmula del hombre «forzado a ser libre», añadiendo que esta libertad impuesta puede llegar a ser demasiado dura de soportar.

El segundo par de conceptos polares que Durkheim propuso en relación con el suicidio fue el de *anomie* y *fatalisme* (este último no fue desarrollado). La anomía es hoy uno de los pocos conceptos verdaderamente fundamentales de la ciencia social contemporánea. Se interpreta mejor dentro del marco de referencia cartesiano de Durkheim. El observador, en cuanto actor, se preocupa naturalmente por la definición de la «realidad» con la que se ve confrontado. En un contexto puramente cognitivo, se trata de la adecuación de sus datos y su análisis. Sin embargo, en la medida en que la «realidad» la hace el hombre y, en cierto aspecto, es normativa para el actor, el problema se convierte en el de la «definición de la situación», en el sentido establecido por W. I. Thomas y, más en general, por la teoría del grupo de referencia. (Véase GRUPOS DE REFERENCIA.)

La cuestión se centra, pues, en lo que se *espera* del actor y en el problema de la determinación de las expectativas. En el caso de las condiciones físicas de los procedimientos tecnológicos, p. ej., las expectativas pueden definirse de manera aceptable en función de las metas de los actores; no corresponden a los procesos externos y probabilidades técnicamente definidas relativos al propio medio ambiente, puesto que este no «actúa». En un sistema de interacción social, por otra parte, el «éxito» no puede ser simplemente una función del «control» sobre el medio, sino que, necesariamente, implica también el «sentido» que tiene esforzarse y, en general, gastar recursos, a menos que el resultado que pretende lograr el actor sea claramente deseable. El sentido que para el ego tiene tratar de alcanzar sus objetivos es, pues, función de la acción del alter y de la expectativa del ego al respecto. El significado del éxito no puede determinarse sin comprender la acción recíproca entre la motivación del actor y las pretensiones normativas que inciden sobre él desde su medio social. Al mismo tiempo, el medio social de cualquier actor *dado* está formado por otros actores cuya acción debe analizarse en los mismos términos que la del primero. En este marco interactivo la anomia puede considerarse como aquel estado de un sistema social que hace que una determinada clase de miembros considere que el esfuerzo para conseguir el éxito carece de sentido, no porque les falten facultades u oportunidades para alcanzar lo que se desea, sino porque no tienen una definición clara de lo que es deseable. Es una «patología» no del sistema instrumental, sino del sistema normativo colectivo.

El análisis de este concepto permite hacer muchas precisiones. En términos más actuales, lo que está mal definido pueden ser las creencias, los valores, las normas o las metas fundamentales. La incertidumbre anómica puede afectar a orientaciones muy generalizadas o a objetivos relativamente específicos; o las dificultades pueden surgir de expectativas conflictivas, como en el clásico ejemplo de las «presiones contrarias».

Los dos conceptos de *egoïsme* y *anomie* compendian la preocupación de Durkheim por el estado de la sociedad moderna. Dado el interés actual por los problemas del «sentido» en la vida contemporánea, no es sorprendente que la *anomie* haya atraído mucho más la atención que el *egoïsme*. A mi juicio, es necesario restablecer el equilibrio. *Egoïsme*, en el sentido especial que le da Durkheim, es la denominación de un aspecto de una característica prominente de la estructura social moderna que puede llamarse también «individualismo institucionalizado». Otro contexto en el que Durkheim habló del *egoïsme* fue su análisis del «culto de la personalidad individual» (Neyer 1960). Por lo menos, algunos aspectos del tema de la «alienación» (tan frecuente y confusamente debatido) pueden interpretarse asimismo por referencia a *egoïsme* y *altruïsme*. Así, la alienación aparece como el extremo patológico (anómico en ciertos aspectos, cf. Tiryakian 1962) del individualismo institucionalizado, en el cual el «conformismo» está asociado a las tendencias altruistas en el sentido durkheimiano. La persona alienada se ve tan presionada a independizarse de las presiones en favor de la conformidad que es incapaz de aceptar las condiciones normativas esenciales de un sistema estable de libertad individual organizada.

**Teoría de la cultura.** En la última fase importante de su vida intelectual, Durkheim se ocupó sobre todo

de otro conjunto de temas que se derivaban de los perfilados hasta entonces, si bien eran distintos de ellos. Eran temas relacionados con la religión, los sistemas simbólicos y su concepción relativamente nueva de las «representaciones colectivas». En resumen, dio importancia a la teoría de la cultura en relación con la del sistema social. Ya en el prefacio del volumen 2 de *L'année sociologique* (1899), Durkheim reconoció que en esta publicación se dedicaba gran espacio a la religión y esbozó su concepto de religión como la matriz primordial de la cual emergían los principales elementos de la cultura mediante el proceso de diferenciación. Su interés por la religión primitiva, así como por una perspectiva evolutiva explícita, era ya claro en este trabajo. En relación con esta última etapa del pensamiento de Durkheim, es importante que la antropología hubiera surgido como una especie de mediadora entre el utilitarismo y la biología darwiniana. La antropología se convirtió en el «estudio del hombre» como parte del mundo orgánico, dedicada, en especial, a estudiar las sociedades primitivas, y, en particular, su magia y su religión.

Hemos señalado que la concepción durkheimiana de la sociedad como una «realidad *sui generis*» cambió constantemente, adquiriendo creciente importancia en ella: los componentes normativos. El prototipo inicial fueron las normas legales, pero Durkheim se fue centrando gradualmente en aspectos más generales, pasando a la concepción de lo que hoy llamaríamos valores institucionalizados. Insistió particularmente en la actitud de respeto moral como componente de normas internalizadas.

En la ampliación de esta perspectiva el paso más importante fue quizá el que representa una de las ideas orientadoras principales de *Les formes élémentaires*. Consistía en una proposición doble: primero, que la distinción entre actitudes ante lo sagrado y lo profano es básicamente la misma que entre obligaciones morales y conveniencia o utilidad; y segundo, que la cualidad de sagrado no reside en las propiedades intrínsecas del objeto considerado como tal, sino en sus propiedades como símbolo. Desde ahí era ya muy fácil relacionar objetos sagrados, físicos y sociales con el mundo de los objetos «culturales», que, aunque muy próximos a la primitiva categoría de creencias y sentimientos de Durkheim, él formuló, cada vez más, como «representaciones». Ciertamente, podemos interpretarlos como sistemas simbólicos, dejando pendiente la cuestión de las referencias significativas de diversas clases de símbolos.

Durkheim quedó muy impresionado por la solidez de la integración entre el sistema religioso de representaciones y la estructura de la sociedad, siendo la actitud de respeto moral, como se ha hecho notar, el nexo principal. Esta integración parece particularmente firme en el caso de la religión primitiva, pero se da también en otros. Justifica la insistencia de Durkheim en las representaciones colectivas. En realidad, podemos decir que cualquier sistema simbólico que razonablemente pueda llamarse «cultural» debe tener un aspecto colectivo; la simbolización que es autística—en el sentido de ser absolutamente privada de un individuo (el caso límite)—ya no es cultural aunque, sin duda, pueda ser verdaderamente simbólica. El lenguaje es quizá el prototipo en este caso.

Parece haber sido el punto de vista de Durkheim, muy defendible, que cuanto más primitivas son la so-