

ARTE Y CIENCIA EN LA TEOLOGIA POLITICA DE EMILE DURKHEIM

Julián Sauquillo

Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid

«¡Exiliado en la región paterna
remos y hachas resuenen, solitarios!» (1936).

«En palmas de oro guardamos los ojos de piedra
de faraones vencidos en oscuro arenal» (1939).

(J. V. Foix, *Las irreales omegas.*)

En el primer tercio de este siglo, se discutieron muy intensamente los estudios antropológicos acerca de la relación entre magia, religión y derecho. Kelsen no se mantuvo ajeno a tal discusión. Era buen conocedor de la psicología social de Freud, Le Bon o Tarde y lector crítico de la sociología positivista de Durkheim. Diversamente atraído por la antropología inglesa —prefiere al Robertson Smith de *La religión de los semitas* y recela del animismo de Taylor—, muestra, en cambio, claras preferencias centroeuropeas por Freud y la etnosociología francesa (Hans Kelsen, 1936). Sin embargo, esta apertura a la perspectiva sociológica no es incoherente con su concepción jurídica del Estado, tan crítica con las explicaciones de su formación religiosa, postuladas desde la psicología y la sociología de su tiempo. En «El concepto de Estado y la psicología social (Teniendo como referencia especial la teoría de las masas según Freud)» (1922), «Dios y el Estado» (1923) y «El alma y el derecho» (1936) (Rudolf Aladár Metall, 1976, pp. 116-117), Kelsen considera de forma polémica ciertas teorías sociales del Estado.

En mi opinión, recordar ahora los términos de aquella polémica nos posibilita identificar las notas generales de las teologías políticas, para, posteriormente, analizar la teología política de Durkheim, especialmente explicativa —como visión conservadora y, finalmente, no democrática del mundo moderno—, y de la que Kelsen sólo apuntó las líneas maestras. Claus Offe y Ulrich Preuss han recordado recientemente el interés del estudio de las teologías políticas (Claus Offe, Ulrich Preuss,

1990). ¿Qué procedimiento utiliza Kelsen para desvelar los rasgos de las teologías políticas, si nos atenemos a aquellos interesantes trabajos? Para desmontar, por falaces, los fundamentos de las teologías políticas, Kelsen parece distinguir dos tipos de religión: un tipo originario, otro derivativo. Las teologías políticas modernas, como la teología en general, incurren en un dualismo inexistente en los orígenes de la religión. Un dualismo entre Dios y el mundo que guarda paralelismos teológicos —refutables, en opinión de Kelsen— con la divinización del Estado, soberano, autoridad plena, cuando se le considera por encima del orden jurídico.

La manifestación originaria de la religión se observó en las religiones primitivas, profundamente inmanentistas. De acuerdo con esta manifestación primitiva de la religión, no existen diferencias entre leyes morales y leyes naturales. En la mentalidad primitiva se concibe que la divinidad determina, de igual forma, que el sol se levante por la mañana, los árboles florezcan en primavera o que cada hombre no mate y respete, en consecuencia, a su hermano (Hans Kelsen, 1923, pp. 243-246). Entonces, señala Kelsen, desde los orígenes más primitivos, Dios y la sociedad son vividos por el individuo unitariamente. El individuo está vinculado con otros individuos y, a través de esta trama de relaciones, se siente parte necesitada de un todo, donde reside la armonía de las partes. Con el predominio del grupo social sobre la conciencia individual se destaca una autoridad divina, superior, aunque inmanente, factor de cohesión social. De esta forma, existe un originario paralelismo entre la problemática social y la problemática religiosa. En la sociedad, autoridad supraindividual, creadora de lazos de interdependencia y obligaciones, reconocemos al Dios que ordena y prohíbe. Entre la formación de la comunidad y la constitución de la autoridad se cumplen, en el pensamiento primitivo, dos fases no regidas por una sucesión cronológica rigurosa (Hans Kelsen, 1923, pp. 243-249).

Posteriormente, la religión adopta un revestimiento trascendente. Para Kelsen, sólo un milagro podía dar justificación a la manifestación dualista, dominante en nuestras religiones. Dios trasciende las leyes del mundo, no conoce de la sujeción que disponen para los hombres, a través de su escisión en dos personas: Dios padre y Dios hijo. Solamente el Dios hijo, encarnado en el mundo, se somete al orden moral y a las leyes naturales, dispuestas rigurosamente por Dios padre, divinidad trascendente. El rigor teórico de Kelsen no debe hacernos minimizar su fina, también trágica, ironía. Kelsen radica, en esta duplicación teológica, la soberanía, o ilimitada superioridad, del Estado, postulada por las teologías políticas. El mantenimiento teológico de la existencia de un Estado metajurídico, superior al ordenamiento jurídico, guarda así paralelismo con el credo en un Dios sobrenatural (Hans Kelsen, 1923, p. 257).

Como sabemos, para Kelsen, el objeto del conocimiento jurídico sólo es el derecho, y comprender jurídicamente el Estado no significa

sino comprender el Estado como derecho, tal como señala la teoría del derecho estatal. La teoría del Estado de derecho no permite autonomía alguna del Estado respecto del derecho: el Estado es idéntico al derecho. Para Kelsen, la ciencia jurídica únicamente personifica al Estado para representar la unidad del sistema jurídico y considera, en consecuencia, cualquier actuación omnipotente del Estado, no sometida al ordenamiento jurídico, propia de un dualismo teológico. El equivalente del milagro de la teología cristiana en la teología política moderna es —para Kelsen— la «razón de Estado» que, desde Maquiavelo, determina un entendimiento antijurídico del Estado, o un dualismo apropiado para que el gobierno político opere con uno u otro medio —jurídico o político— según las oportunidades. Queda, de esta forma, abierta la posibilidad de que aquello que no son sino atropellos a las libertades, cara a las normas jurídicas, resulten legítimos actos de autoridad al amparo del blasón de Dios, la Nación o el Estado (Hans Kelsen, 1923, pp. 249 y 261). El amenazante atavismo del poder ilimitado del Estado es el contrapunto de la teoría pura del derecho (Hans Kelsen, 1923, pp. 252-254; 1922, pp. 370-372). De ahí que la apelación de Kelsen a una teoría del derecho sin Estado acabe proponiéndose como un anarquismo epistemológico o crítica del conocimiento teológico-político (Hans Kelsen, 1923, pp. 265-266).

En estos trabajos a los que me refiero, Kelsen rastrea las explicaciones míticas del Estado a través de tres pistas fundamentales: el pensamiento de Feuerbach, plasmado en *La esencia de la religión* (1845); los escritos antropológicos de Freud —fundamentalmente *Tótem y tabú* (1913)—, por quien expresa especial reconocimiento; y los escritos metodológicos y antropológicos de Emile Durkheim —*Las reglas del método sociológico* (1895) y *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), principalmente—. Kelsen atribuyó a Freud superioridad sobre Durkheim en la explicación del origen de la autoridad (Hans Kelsen, 1922, pp. 365-366). Posiblemente, si Kelsen repara en Durkheim no es debido a la consistencia de su explicación antropológica de la obediencia a la autoridad en las sociedades primitivas australianas e iroquesas. Más bien se debe a que en aquellas organizaciones primitivas, ordenadas en clanes, donde los primitivos se identifican con el Tótem, Kelsen observa el error de origen de la teoría del Estado moderno. Al tender a la representación del Estado como personalización superior al derecho, la teoría política moderna no ha superado, para Kelsen, un orden explicativo totémico, tan propio de la teología política (Hans Kelsen, 1922, pp. 370-371). Por lo demás, Durkheim se contentó con establecer una identificación entre Dios y la sociedad, sin salir de un «conocimiento místico-metafísico» de una conciencia colectiva que se quiere, necesariamente, superior a las conciencias individuales. En esta indemostrada absolutización de Dios preparada por Durkheim, Kelsen sólo observa un dogmatismo ético que consuma la supremacía de la autoridad. A partir de una supuesta sociología positiva, Durkheim naturaliza el orden social como un conjunto de «hechos sociales», «cosas»

gobernadas por leyes naturales, que se imponen a los individuos desde el exterior (Emile Durkheim, 1895, pp. 1-46; Roger Lacombe, 1925). Pero Kelsen razona consecuentemente que si los hechos sociales son exteriores no está demostrada la existencia de un psiquismo colectivo. La explicación de la obediencia dada por Freud es superior pues no rebasa el ámbito de la psicología individual, ésta sí convenientemente demostrada (Hans Kelsen, 1922, pp. 360-368).

Con su consideración crítica de los presupuestos de Durkheim, Kelsen muestra un razonamiento pionero acerca de la inconsistencia de su antropología. Como ha señalado Lévi-Strauss, en el primer tercio de este siglo, Durkheim todavía representaba el esfuerzo más sistemático de conjugación histórica y etnográfica de estudio de las sociedades primitivas (Claude Lévi-Strauss, 1979, pp. 46-50; C. R. Badcock, 1975, pp. 11-45, 112-115; Jean Cazeneuve, 1958; Georges Davy, 1925). Pero ya en aquella época, Kelsen repara en que Durkheim no aporta una explicación de la supuesta solidaridad de los hombres primitivos con el clan. Muy al contrario, Durkheim deja la configuración del clan a la disposición de ritos coactivos, externos al individuo (Hans Kelsen, 1922, pp. 365-366). Más tarde, Lévi-Strauss, Evans-Pritchard y Lukes coincidirían en este diagnóstico crítico acerca de uno de los fundamentos del pensamiento de Durkheim. Lévi-Strauss y Evans-Pritchard subrayan que Durkheim en los análisis del totemismo no incorpora una dimensión social —tal como pretende— y abunda en la explicación psicológica. Para Lévi-Strauss, en los escritos de Durkheim, la religión no es necesaria u objetiva y se asienta únicamente en una petición de principio. El sentimiento colectivo, señala Lévi-Strauss, no surge espontáneamente, sino que es producto de un rito constrictivo (Claude Lévi-Strauss, 1965, pp. 105-107). Evans-Pritchard manifiesta cómo Durkheim sólo establece los sentimientos colectivos en una alucinación psicomotriz vivida ritualmente. El sentimiento de solidaridad sólo se sustenta en un éxtasis colectivo o efervescente ritual que ha de renovarse periódicamente para evitar la reducción a la vida individual (E. E. Evans-Pritchard, 1990, pp. 105-106, 113-114). Tanto Lévi-Strauss como Evans-Pritchard coinciden con Steven Lukes en la excesiva confianza de Durkheim en el estudio de religiones muy sencillas y primitivas como procedimiento de inducción de la esencia de la religión o construcción de una teoría de la religión. Todos ellos comparten la crítica del muestreo antropológico utilizado por Durkheim para establecer las leyes generales de la religión. Ni el totemismo australiano es una forma típica de totemismo —señalan—, ni toda Australia tiene la misma forma de totemismo. Por otra parte, no es cierto que siempre que existe clan hay tótem, y tampoco es real que siempre que encontramos un tótem hay un clan (Steven Lukes, 1984, pp. 451-452; E. E. Evans-Pritchard, 1990, pp. 106, 108-112; Claude Lévi-Strauss, 1965, pp. 88-89, 91-92). Pero la discusión en torno al totemismo posee un interés político y social y no sólo científico.

Georges Gurvitch ha reparado en la intensa discusión protagonizada por etnólogos, sociólogos, historiadores, juristas, filósofos y teólogos, acerca de la relación entre magia, religión y derecho, en el primer tercio de este siglo. Entonces, la inexistencia de un límite preciso entre magia y religión o la búsqueda de ambos principios de lo sagrado polarizaban la atención del pensamiento social. Durkheim se enfrentaba a Frazier y el pensamiento expuesto en *La rama dorada*, afirmando que la religión precedió a la magia. Y Fustel de Coulanges, célebre historiador del derecho y maestro de Durkheim (Emile Durkheim, 1896-1897, pp. 2-3), a mediados del siglo XIX, en *La ciudad antigua* (1864), localizaba el origen social de las instituciones de derecho privado y, en general, de las instituciones jurídico-políticas, en la religión (Numa Denis Fustel de Coulanges, 1864; Georges Gurvitch, 1969, pp. 59-63, 81-86, 107-112). Quizá hoy hagan falta buenas dosis de memoria —abundantes en Paolo Grossi, según me hizo reparar la historiadora del derecho Marta Lorente— para reivindicar las opiniones de Fustel de Coulanges en la explicación histórica de las formas primitivas de propiedad (Paolo Grossi, 1986, pp. 87-188).

Pero el interés de Kelsen por el pensamiento de Durkheim no es únicamente científico: posee un signo históricamente premonitorio. Kelsen atisbó en la teoría antropológica y sociológica de Durkheim fuste para una teología política. Un contemporáneo de Kelsen, Ernst Cassirer, en *El mito del Estado* (1946), recapacitaba en el impacto del pensamiento mítico y totémico sobre la historia contemporánea recorriendo también el pensamiento de Fraizer y Freud. Entre la primera y la segunda Guerra Mundial, Europa —señalaba Cassirer— ha conocido una grave crisis política y social, paralela al surgimiento en la teoría política de un problema teórico desconocido en los siglos XVIII y XIX: el poder del pensamiento mítico. En el momento de la acción política, el hombre parece obedecer a unas reglas completamente distintas de las meramente teóricas. En la actividad práctica y social, los hombres abandonan cualquier planteamiento científico o racional, suspenden su vida intelectual, para satisfacer un ardiente deseo de identificación con la vida de la comunidad y la naturaleza. El mito político es para Cassirer la expresión de los sentimientos colectivos, por los cuales los hombres abandonan las ataduras de la individualidad y se sumergen en la corriente indiferenciada de la vida universal (Ernst Cassirer, 1946, pp. 4-5, 37-38, 41 y 43). Tanto Kelsen como Cassirer conocieron los terribles efectos políticos del desencadenamiento irracional de los sentimientos colectivos en la traumática historia de la Europa de la primera mitad del siglo XX.

En *Esencia y valor de la democracia* (1920-1929), Kelsen desarrolla una defensa del parlamentarismo, preocupada del perfeccionamiento de la representación democrática y defensora del «principio de mayorías y minorías» como mecanismo de transacción entre intereses dispares. A quienes oponen al parlamentarismo la defensa de una voluntad popular colectiva, Kelsen les recuerda que no existe más voluntad

general que la emanada de voluntades particulares: «(...) el fenómeno que metafóricamente acostumbra a denominarse “voluntad” colectiva en general, y en particular, “voluntad” del Estado —señala Kelsen—, no es ninguna realidad psíquica, puesto que en el orden psicológico no existen más que voluntades individuales» (Hans Kelsen, 1920-1929, p. 57). Una voluntad colectiva que emane de un orden colectivo no es sino el imperio autocrático de una conciencia social de carácter mágico religiosa (Hans Kelsen, 1920-1929, pp. 59, 94-95). Mientras Kelsen sustenta la constitución de la voluntad del Estado democrático en un individualismo de corte roussoniano, Durkheim descarta tal individualismo en la configuración de la voluntad general. Para Kelsen, el ideal de la democracia emana de dos postulados de la razón práctica: la negación de toda coacción procedente de una sociedad sin regulación, la protesta frente a una voluntad extraña que trate de imponérsenos, y el rechazo de la heteronomía. La metamorfosis de la libertad anárquica en libertad democrática sólo se logra en la sumisión a la propia voluntad transformada en voluntad popular (Hans Kelsen, 1920-1929, pp. 11-28). Kelsen considera los obstáculos organizativos que impiden la materialización de la democracia directa en una sociedad compleja. Dados estos obstáculos, la voluntad del Estado democrático se materializa en un parlamentarismo democrático, cuya representatividad requiere controles institucionales y garantías para los gobernados, un sistema de partidos, y la exclusión expresa de la representatividad de las corporaciones, desveladas por Kelsen como el auténtico ariete político de los enemigos de la democracia (Hans Kelsen, 1977, pp. 64-94).

Los presupuestos de la teoría política de Durkheim son diametralmente opuestos a los defendidos por Kelsen. Durkheim rebatirá la autonomía moral kantiana y el individualismo roussoniano para apelar finalmente a un individualismo orgánico. En un curso dictado sobre Rousseau, publicado póstumamente —Durkheim dejó múltiples trabajos inéditos (Marcel Mauss, 1923-24, pp. 7-29)—, tras comentar los avatares de la elaboración y edición de *El Contrato social* (1762) —un proyecto ambicioso, finalmente limitado para su edición (Emile Durkheim, 1918a, pp. 1-4)—, Durkheim señala serias contradicciones argumentativas en el filósofo ginebrino. Si en el estado de naturaleza el hombre está en equilibrio con su medio físico, tal como Rousseau señala, y originariamente se encuentra en estado asocial, meras razones adventicias —inclemencias naturales y desarrollo de la inteligencia— no justifican suficientemente la construcción de un artificio como la sociedad. Durkheim atribuye a Rousseau una ingeniosidad dialéctica que no oculta contradicciones: no se explica cómo un individuo sin la menor tendencia social, indiferente a toda vida en común, y sin inclinaciones contrarias que requieran de la resolución social de conflictos, se haya dirigido finalmente a la organización de sociedades, donde sí se producen tumultuosas dependencias y choques entre las voluntades particulares (Emile Durkheim, 1918a, pp. 14-15, 20-21). Durkheim no encuentra justificación de la configuración de la sociedad en Rousseau.

De admitir el estado originario de guerra haría una justificación hobbesiana del estado social, pero Rousseau entiende —recalca Durkheim— que el estado de guerra sobreviene con la vida en común. Finalmente, sólo un concurso milagroso de circunstancias puede justificar, en el pensamiento de Rousseau, la existencia de sociedades imperfectas en el transcurso de la historia (Emile Durkheim, 1918*b*, p. 161). Durkheim tampoco encuentra afinidad alguna sobre su modelo de sociedad orgánica aglutinadora de las partes individuales en la cooperación social producida por la división del trabajo social. Durkheim comprueba que Rousseau se refiere a una voluntad general, producto de la confluencia de voluntades particulares distintas, donde la solidaridad social se limita a las relaciones de los individuos con el poder y las leyes de la comunidad soberana, sin que repercuta en las relaciones de los individuos entre sí (Emile Durkheim, 1918*b*, p. 143).

La permanencia del individualismo de Rousseau en el fundamento de la voluntad democrática, para Durkheim, sólo puede acarrear confusión y desintegración social —«anomia» política y social (Emile Durkheim, 1893*b*, p. 102)—. En las *Leçons de Sociologie. Physique des mœurs et du droit* (1890-1900), Durkheim señala a Rousseau como responsable de una aporía política: de una parte, la sociedad es una confluencia de voluntades individuales irreductibles, desordenadas, difusas; de otra parte, el Estado, servidor de los individuos, puede someterles a un poder omnímodo a través de sus aparatos, ya que expresa una voluntad distinta de los sentimientos individuales (Emile Durkheim, 1893*b*, p. 132). Durkheim intenta superar tal antinomia mediante la agrupación estable de individuos en grupos intermedios o corporaciones, auténticas unidades electoras a quienes compete superar el voto aislado, personal y egoísta. Un pensamiento comunitario debe trascender toda veleidad egoísta o individual, capaz de constituir solamente una voluntad general inestable (Emile Durkheim, 1893*b*, pp. 137-138). Este desprecio de la voluntad individual se conjuga con el descrédito de la voluntad mayoritaria como procedimiento legitimador de las leyes. Para Durkheim, no cabe rendir culto a un orden legal si se asienta en una conciencia colectiva voluble. La obediencia al derecho sólo se asegura mediante la legislación de leyes acordes con la naturaleza correcta de los hechos. En una sociedad bien organizada, señala Durkheim, sería secundario el deber de votar (Emile Durkheim, 1893*b*, pp. 139-141). Durkheim sustituye, consiguientemente, la voluntad individual y el sistema de partidos —auspiciados por Kelsen como auténticos configuradores de la voluntad democrática (Hans Kelsen, 1977, pp. 42-34, 69)— por las corporaciones profesionales, pretendidas asociaciones integradoras. Kelsen reveló, por el contrario, la falaz integración que pudiera lograrse a través de grupos profesionales altamente valedores de intereses inconciliables (Hans Kelsen, 1977, pp. 75-79). Desmantelada la autonomía individual como fundamento moral de la democracia, queda expedito el camino hacia el mito del Estado. En la teoría política de Durkheim, el Estado encarna un orden natural al que

no cabe rebelarse. La autonomía moral comprende, únicamente, el conocimiento de las medidas emprendidas por el Estado y la comprensión de las razones que le condujeron a adoptarlas (Emile Durkheim, 1893*b*, pp. 124-125). Al Estado corresponde, con el auxilio de las corporaciones profesionales, la producción del consenso social.

Durkheim descartó las que entendía como alternativas tradicionales al Estado. De una parte, la solución individualista —representada por Spencer, los economistas ingleses, Kant, Rousseau y el espiritualismo— ha recaído únicamente en su función garante de los derechos individuales, eludiendo las funciones intervencionistas. De otra parte, la solución mística —mantenida por Hegel— ha supeditado los fines individuales a fines sociales, más elevados, perseguidos por el Estado. El señalamiento de la peligrosa sustitución del culto al individuo por el culto a la ciudad no le impide a Durkheim guardar una mayor correspondencia con el sacrificio de los fines del individuo a los fines de la comunidad (Emile Durkheim, 1893*b*, pp. 88-90). El Estado encarna, para Durkheim, una conciencia más clara, más alta y mejor formada que la sociedad. Dada la claridad meridiana de sus reflexiones, está llamado a ordenar o dar forma al torbellino de sentimientos sociales y representaciones colectivas que circulan por la comunidad. El Estado pasa a ser el órgano del pensamiento social, no abocado a la mera especulación, sino a la dirección de la conciencia colectiva (Emile Durkheim, 1893*b*, pp. 86-87). Las funciones del Estado no se reducen a la representación de los sentimientos dispersos de la comunidad. Este sería, para Durkheim, un papel pasivo sin aporte alguno a la vida social. Su verdadera función no es la homologación de los gobernantes y los gobernados, sino la encarnación de una forma en la sociedad informe mediante el conocimiento social, la deliberación y la ciencia (Emile Durkheim, 1893*b*, pp. 125-126).

Tal como señala Raymond Aron, la definición de Estado aportada por Durkheim es más sociológica que política. Al escribir con anterioridad a 1914, no conoce todavía los efectos de la I Guerra Mundial, luego auténtica fatalidad en su círculo más íntimo (Marcel Mauss, 1923-24, pp. 19-29). Suponía que cabía un movimiento de simpatía social y moral entre gobernantes y gobernados, superior al aportado por la vida partidaria y la actividad parlamentaria. Pero Aron pone de manifiesto, acertadamente, cómo el nacional socialismo y el fascismo procuraron una comunicación elevada entre la conciencia gobernante y los gobernados incluíble en el concepto de democracia de Durkheim. En un régimen totalitario también las funciones sociales se concentran en la conciencia del Estado, como Durkheim gustaba, aunque los procedimientos seguidos, entonces, seguro le repugnasen (Raymond Aron, 1970, pp. 104-105).

Steven Lukes ha mostrado un desacuerdo con la asimilación, a veces, realizada del socialismo gremial y centralizado de Durkheim con el corporativismo fascista. Para Lukes, las interpretaciones antiliberales y antiindividualistas, nacionalistas de extrema derecha y fascistas de

Durkheim provienen de lecturas limitadas y selectivas (Steven Lukes, 1984, p. 337). Está más a salvo de la hagiografía la valoración final de la lectura de Durkheim realizada por Aron. Aron señala una dualidad irreductible en el centro del pensamiento de Durkheim. La interpretación conservadora de Durkheim se basa en su búsqueda de la autoridad de los imperativos y las prohibiciones. Aron señala también una posible lectura liberal que reste los límites de la interpretación autoritaria de Durkheim. De acuerdo con la interpretación liberal, Durkheim aparece como un defensor de la dignidad de la persona y la autonomía individual. Para Aron, dependiendo de que se priorice al individuo o a la sociedad, dentro de la tensión entre ambos términos que Durkheim analiza, surge una u otra interpretación (Raymond Aron, 1970, pp. 118-119). El énfasis en la «sociología del orden» y del consenso le confiere un sesgo teórico normativista. A través de su explicación descriptiva y acrítica de los hechos sociales cabe comprender aspectos actuales de la dominación, soslayados por el economicismo teórico (José Enrique Rodríguez-Ibáñez, 1982, pp. 41-43). Además, la reconstrucción de su teoría social, a partir de la centralidad del poder, revela unos efectos políticos cohesionantes, positivos, y no meramente represivos. Para Bernard Lacroix, el estudio magistral, emprendido por Durkheim, de tales efectos puede suscitar dos valoraciones: su estima como maestro de la sociología política contemporánea o su consideración de precursor del orden ideológico y político de la Tercera República (Bernard Lacroix, 1981, p. 306). Ambas evaluaciones no son excluyentes. El análisis de sus escritos a la vista de su papel como ideólogo de la Tercera República francesa y su difícil equilibrio entre las categorías propias de «ciencia» y «arte», dan pie para considerarle justificadamente un sobresaliente defensor de la estabilidad del sistema social beneficioso a la clase media entonces hegemónica.

Es verdad que su participación en el caso Dreyfus se alinea inmediatamente junto a Jaurès, Herr y Levy-Bruhl, frente a los abusos del Estado. Un caso de falta de garantías procesales le suscita su inequívoca posición junto a los partidarios de los derechos individuales (Steven Lukes, 1984, pp. 331-347; Ramón Ramos, pp. 79-81). En «L'individualisme et les intellectuels» (1898), Durkheim emprende una particular defensa de la tradición liberal del XVIII, siempre y cuando los derechos individuales sean entendidos como instituciones sociales, medios dispuestos a la cohesión social, frente a la anarquía moral (Emile Durkheim, 1898, pp. 1, 12). En el caso Dreyfus defiende que el inquebrantable funcionamiento de la administración pública y la seguridad del Estado no pueden suspender los derechos individuales (Emile Durkheim, 1898, p. 12). Pero en relación con el riesgo que conlleva la tradición intelectualista, donde se encuadra la libertad de pensamiento, advierte que este derecho no confirma la incompetencia, la indocumentación y que más bien consagra la autoridad racional del más sabio y el derecho de cada individuo para conocer aquello que legítimamente puede conocer. La protesta por una condena que no permitió defensa previa alguna se

justifica aquí —atención— porque se trata de la violación de un derecho inteligible para el sentido común de todos y no requiere previa consulta a los más sabios o más expertos (Emile Durkheim, 1898, p. 10). Cabe suponer que el lugar reservado por Durkheim al Estado en esta competencia esclarecedora es prioritario.

Otro señalado acontecimiento que hace a Durkheim participar en la vida política es la I Guerra Mundial. La guerra produjo un grave impacto afectivo y teórico en Durkheim —perdió a su hijo y discípulo André y a buena parte del equipo de investigadores de *L'Année Sociologique*, aparecido en 1896 (Philippe Besnard, 1979, pp. 3-31)—. Pero, además, la guerra fue el acontecimiento que puso a prueba su teoría sociológica y política, pues representa una crisis social sin precedentes (Steven Lukes, 1984, pp. 539 y ss.; Luis Rodríguez Zúñiga, 1989, p. 194; Ramón Ramos, 1982, pp. 81-82). Dos trabajos reflejan su compromiso nacional indudable y su sincero rechazo de la guerra. *Qui a voulu la guerre?* (1915) —escrito en colaboración con el germanista E. Denis— analiza las responsabilidades confluyentes en el estallido de la guerra, partiendo de la tesis de que una guerra no estalla por causas estructurales favorecedoras si un Estado, auténtico responsable, no la provoca. El análisis de los libros y documentos diplomáticos, donde se transcriben las actuaciones políticas previas a la guerra, les hace concluir en que la intransigencia de Alemania habría empujado a Austria a la agresión sobre Serbia, con el fin de declarar la guerra a Rusia y Francia en las mejores circunstancias posibles. Aunque Francia no había olvidado el pleito nacional sobre Alsacia y Lorena, guardó la misma prudencia que Inglaterra y Rusia frente a la beligerancia de Austria, claramente hostigada por Alemania, en la belicosidad que demostró con Serbia. El belicismo demostrado trataba de recuperar para el Kaiser Guillermo II el crédito perdido con un golpe de mano ante Inglaterra, amenazada por una posible guerra civil; Rusia, paralizada por huelgas muy graves, y Francia, colapsada por divisiones intestinas (Emile Durkheim, 1915a, p. 28, pp. 54-63). El frío documento surge de un comité francés de propaganda creado para contrarrestar la propaganda alemana, y está compuesto también, entre otros, por Charles Andler, Henri Bergson y Emile Boutroux (Steven Lukes, 1984, p. 541).

Alemagne, par-dessus tout (1915) posee un mayor interés teórico, pues el impacto de la guerra le conduce a Durkheim a modificar su teoría del Estado. Cuando Durkheim muere en 1917 está trabajando en una *Morales*, de la que *Alemagne, par-dessus tout* es su esbozo más acabado, pues ambas pretenden rebatir la teoría política del alemán Treitschke y perfilar así la propia teoría política y sociológica (Luis Rodríguez Zúñiga, 1989, p. 196). Heinrich von Treitschke, profesor de la Universidad de Berlín, amigo de Bismarck y admirador de Guillermo II —en opinión de Durkheim—, hace explícito el mórbido sistema mental y moral alemán, pasivo en tiempo de paz, pero dispuesto a la agresión y a la barbarie, sin el menor escrúpulo. En Treitschke, esta beligerante mentalidad alemana se traduce en una fogosa política imperialista.

Durkheim caracteriza al Estado alemán como un Estado basado estrictamente en la fuerza ejercida tanto hacia el interior como hacia el exterior, el maquiavelismo político y la superioridad respecto de las leyes internacionales, la moral y la sociedad civil (Emile Durkheim, 1915*b*, pp. 199-220). El Estado alemán, diseñado por Treitschke, es la parábola del pangermanismo alemán que condujo a la guerra (Emile Durkheim, 1915*b*, pp. 220-224). Durkheim se refiere al pangermanismo como una tendencia expansionista del Estado alemán guiada por una ilimitada voluntad de poder. Una voluntad de poder cuyo ilimitado deseo no cesa ni ante los imponderables del medio físico, ni ante el respeto a la humanidad. Tan inconmensurable voluntad de dominio no podía ser encarnada por hombre alguno y ha sido el Estado alemán —opina Durkheim— quien creyó representar al superhombre anunciado por Nietzsche (Emile Durkheim, 1915*b*, pp. 226-227).

La asimilación de Nietzsche con el pangermanismo ya fue cuestionada por un contemporáneo, próximo a Durkheim, Charles Andler, quien encuentra justificación para tal absoluto, más bien, en Fichte y Hegel (Charles Andler, 1916, pp. 659-695). El enfrentamiento nietzscheano del individuo con el Estado hubiese sido materia real para la polémica entre Nietzsche y Durkheim (Simone Goyard-Fabre, 1977; M.-P. Nicolás, 1936). «Estado se llama al más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente —señala Nietzsche—; y ésta es la mentira que se desliza de su boca: “Yo, el Estado, soy el pueblo”» (Friedrich Nietzsche, 1883, p. 82). Pero la adscripción filosófica del pangermanismo realizada por Durkheim no es tan sugerente como el término que opone a la voluntad de poder: la «naturaleza de las cosas». Un límite natural a los deseos infinitos —situado entre el medio físico y el medio moral—, que Durkheim hace creer medida necesaria y que se manifiesta, por el contrario, en sus escritos, con la contingencia propia de las realizaciones políticas (Emile Durkheim, 1915*b*, p. 228).

Existe un cierto hobbesianismo en el pensamiento de Durkheim. El hombre aparece dominado por el egoísmo natural y necesita, por tanto, del dominio de la disciplina. Al tratarse de la disciplina del grupo, la disciplina impuesta es descada. Se trata de una integración devota y disciplinada en el grupo. Para Aron, el objetivo fundamental de la sociología de Durkheim es la satisfacción de los individuos mediante la limitación de apetitos y deseos individuales por las instituciones sociales —materializaciones de la autoridad moral (Raymond Aron, 1970, pp. 53, 97, 106)—. No se trata de una disciplina brutal y material, pues el Estado democrático en Durkheim emana de la propia colectividad. El Estado sólo se destaca de la sociedad por una mayor formalización del pensamiento social. No existe sometimiento ilimitado de los individuos, debido a un pacto hobbesiano de sujeción, por el que se rinda obediencia a cambio de protección (Germán Gómez Orfanel, 1986, pp. 110-123). La obediencia se asegura por la adhesión a las creencias de la colectividad. En una interpretación liberal de Durkheim, Nisbet supo-

ne que no se trata de un teórico monista o colectivista, pues su visión de la autoridad es plural. Frente a la hegemonía estatal, Durkheim habría propiciado una autoridad plural. Incluso, Nisbet se ha referido a una «relación triangular» de mutuas limitaciones de poder en la teoría política de Durkheim: Estado, individuo (derechos individuales) y corporaciones (Robert Nisbet, 1977a, p. 212). Pero, pese a la opinión de Nisbet, existen razones en los escritos de Durkheim para suponer una visión del poder y la autoridad monista y descentralizada (Robert Nisbet, 1977a, p. 214).

De la sociología francesa que le precede, Durkheim adquiere el compromiso reformador del sociólogo heredero de la Revolución. Con Saint Simon, Comte y Durkheim la sociología posee un originario sentido normativo. La sociología francesa sólo evoluciona cuando se supera una etapa tradicionalista y la fuerza de la razón —señala Durkheim— osa someter a los hechos sociales a las leyes científico-naturales. Saint Simon, Comte y Durkheim participan del mismo hábito ilustrado: el progreso es la ley natural de la sociedad. El conocimiento de esta ley les justifica dominar todos los fenómenos naturales bajo su mandato. De acuerdo con la teoría comtista de la «naturaleza de las cosas», el conocimiento científico de las leyes naturales indica reconducir a la sociedad a su verdadero orden: el orden de la naturaleza (Emile Durkheim, 1910, pp. 311-318). Fuera de este talante ilustrado, Saint Simon vería en Comte realizadas algunas de sus mejores ilusiones y Durkheim emprende el reconocimiento científico de la sociología inspirado en aquella voluntad racional y normativa, pero con una metodología y objetivos no estrictamente franceses (Emile Durkheim, 1900b, pp. 609-611, 613, 647, 651; Anthony Giddens, 1977, pp. 127-134; Salvador Giner, 1967, pp. 545-552; Emilio Lamo de Espinosa, 1990, pp. 38 y ss., pp. 82 y ss.; Carlos Moya, 1972, pp. 603-604; F. Pecaut, 1921, pp. 639-655).

Situado ante los insólitos efectos de la sociedad industrial, Durkheim es el espectador de la desintegración del orden social premoderno (Robert Nisbet, 1977a, p. 203). Dos conceptos sirven de gozne de su teoría: el concepto de conciencia colectiva —analizado fundamentalmente en *De la division du travail social* (1893)— y el concepto de anomia —fundamentalmente estudiado en *Le suicide, étude de sociologie* (1897)—. Entre ambos términos, Durkheim recorre el caos y el orden social. Su reformismo moral —auténtica «predicación moral» (Pierre Leguay, 1912, p. 322)— se traduce en la búsqueda de un consenso social integrador. Los estados de desintegración social son una auténtica patología sobre la que el reformador social debe intervenir con afán curativo (André Akoun, 1984, pp. 808-810).

Su espíritu de análisis —tal como Durkheim señala en «La science positive de la morale en Allemagne» (1887)— se origina a partir de la «ciencia positiva de la moral» que se desarrolla en Alemania. En Francia, Durkheim encuentra negativamente polarizados los estudios sobre la moral entre el kantismo y el utilitarismo. Los trabajos de Wundt,

Wagner y Schmoller formulan una ética como ciencia especial desligada del trascendentalismo de la metafísica (Emile Durkheim, 1887b, pp. 278-279). Esta ciencia de la moral no surge del trabajo de los moralistas, sino de los análisis de juristas y economistas. Para Durkheim, los contrapuntos de la escuela alemana son el grupo de Manchester y la filosofía individualista de Rousseau: los primeros disuelven la sociedad en una suma de individuos, el segundo concibe la república como una agrupación de individuos con intereses diversos. Ambos planteamientos le parecen a Durkheim un obstáculo a la consideración de la sociedad en su irreductibilidad a una suma de individuos (Emile Durkheim, 1887b, pp. 33-37).

A partir de sus primeros viajes a Alemania (Steven Lukes, 1984, pp. 86-95), Durkheim adopta el método de la ciencia económica para su modelo de ciencia positiva de la moral. Si la ciencia económica se ocupa, en primer lugar, de los intereses colectivos y solamente como efecto secundario de los intereses individuales, la ciencia de la moral está ante un modelo a seguir. La función práctica de la moral, para Durkheim, debe consistir en posibilitar la sociedad, como unidad donde los hombres vivan sin conflicto, procurando satisfacer los grandes intereses colectivos. Aunque la economía guarde una mayor proximidad con los intereses individuales, comparada con la moral, ambas —en el proyecto inicial de Durkheim— han de coincidir en el estudio de cómo las sociedades pueden vivir y desarrollarse (Emile Durkheim, 1887b, p. 38). El economista Wagner le sugiere a Durkheim una colaboración entre moral y economía que será trasfondo prioritario de sus escritos. La sociedad no es un agregado de intereses individuales, sino una entidad distinta, superior, que, a través del Estado, nos otorga unos beneficios, frecuentemente, no suficientemente correspondidos por los individuos. De ahí que deba darse una predisposición espontánea de altruismo individual hacia los intereses económicos y colectivos del Estado. Si la bondad de la utilidad colectiva no está suficientemente demostrada, debe reforzarse con obligaciones jurídicas y morales. En este sentido, el derecho, la moral y la actividad económica son una cristalización de la vida social (Emile Durkheim, 1887b, pp. 38-40).

La influencia del pensamiento económico alemán de finales del siglo XIX —agrupado bajo la denominación de «socialismo de cátedra»— tuvo una repercusión ambivalente en Durkheim: de una parte, crítica frente a la abusiva explotación económica; de otra parte, correctora de una actividad económica desintegradora, acuciada por el individualismo egoísta (Emile Durkheim, 1887b, p. 41). La moralización de la vida económica, para Durkheim, es una necesidad de todas las sociedades del pasado. Durkheim recibe aquí también la influencia de Saint Simon, para quien las funciones económicas siempre estuvieron subordinadas a poderes espirituales —religiosos— o temporales —militares y feudales—. Si bien no cabe hoy un control temporal de la economía, Durkheim, siguiendo a Saint Simon, prevé la subordinación moral de la economía, frente al error liberalizador de los primeros socialistas

(Raymond Aron, 1970, p. 98). Esta adhesión con la economía dirigida no le vincula con el marxismo, pues el afán igualitarista de Durkheim se asemeja con la meritocracia —igualdad en el punto de partida de la actividad económica— y se diferencia del comunismo —igualdad en el punto de llegada—. Todas sus invectivas contra la herencia como institución y su defensa de una voluntad contractual sin constricciones —el contrato equitativo es una superación de las formas precedentes, real, solemne y consensual— pueden ser entendidas en este sentido (Emile Durkheim, 1893*b*, pp. 198-249).

Desde esta preocupación por la moralización de la economía, Durkheim —a través del economista Wagner— no duda en apelar a la necesaria colaboración de filosofía del derecho y economía política. La filosofía del derecho ha de dar razones acerca de la necesidad del Estado para la vida social y señalar las competencias estatales en la organización de los derechos de propiedad, contrato y sucesión, así como en la realización del principio de justicia distributiva para el reparto de los productos sociales y de las cargas comunes (Emile Durkheim, 1887*b*, p. 41). Durkheim coincide con Wagner en que la filosofía del derecho estuvo, en Alemania, lastrada por el iusnaturalismo, proclive a la absolutización de la libertad del hombre. Wagner no duda en defender la necesaria limitación de la libertad individual en beneficio de la colectividad. Y Durkheim no le contradice si se trata de superar la ética de los filósofos, en beneficio de la ética descriptiva: a la vista de los derechos individuales —razona Durkheim— no existe uno que no haya sido desconocido en algún tiempo. Tales pretensiones eternas descansan en una abstracción ahistórica, el hombre general e idéntico a sí mismo, sin valor objetivo (Emile Durkheim, 1887*b*, p. 43). En beneficio de una casuística histórica, la filosofía del derecho futura debe sortear tanto el utilitarismo como el kantismo —teorías de una forma general de conducta moral— para comenzar a inducir la moral a partir de la observación científica de los tipos de sociedad (Emile Durkheim, 1887*b*, p. 42).

Sin embargo, Durkheim acaba distanciándose de Wagner y del método evolucionista de Wundt, Leslie Stephen y Lorenz von Stein, para adoptar, finalmente, el método científico de Schaeffle —tan alejado del «Socialismo de cátedra» como de Marx—. Para Durkheim, Schaeffle supone un intento positivo de incorporar la actividad económica a los centros conscientes de la vida social, abandonando así su condición de actividad refleja individual. También comprende una propuesta inteligente —*Quintessence du socialisme* (1904)— de abandono de los principios fundamentales de la teoría de Marx para construir un socialismo coherente (Albert Schaeffle, 1904; Emile Durkheim, 1886, pp. 76-78). Pero, fundamentalmente, representa, para Durkheim, un análisis determinista —empírico y orgánico— de la moral y del derecho. La moral, para Schaeffle, no es un sistema de reglas abstractas, sino un sistema de funciones consolidadas bajo la presión de las necesidades colectivas. Para Schaeffle, la función del legislador se reduce a formu-

lar con claridad las leyes morales (Emile Durkheim, 1887b, pp. 46-47). En cambio, Wundt y Wagner incurrieron en la idea de que los fenómenos morales de una sociedad son modificables según la voluntad del legislador. Durkheim se muestra aquí crítico y expresa su determinismo: las leyes morales sólo guardan una diferencia de grado con las leyes naturales y son irreductibles a la voluntad del legislador. Para Durkheim, el voluntarismo de los socialistas alemanes todavía es nefasta herencia del individualismo roussoniano que creen superar (Emile Durkheim, 1887b, p. 45).

La contribución de la Filosofía del Derecho a la moral como ciencia autónoma, todavía en ciernes, Durkheim la fija en Jellineck —*El sentido del derecho, de la acción delictuosa y de la pena desde el punto de vista de la moral social* (Viena, 1878)—, Post —*La sociedad doméstica de los tiempos primitivos y el nacimiento del matrimonio* (1867)— e Ihering —*El fin del derecho* (Gotingen, 1884-1886)—. En Ihering, fundamentalmente, Durkheim observa un acercamiento de la filosofía al derecho positivo, frente a las doctrinas idealistas de la filosofía del derecho natural. Durkheim rebate su caracterización del derecho actual por la fuerza —en *De la division du travail social* da prioridad al derecho restitutorio sobre el derecho expiatorio (Emile Durkheim, 1893a, pp. 151, 181-182, 244)— pero aprecia en Ihering un acercamiento del estudio del derecho y la moral a todas las ciencias con base histórico-social y empírica —ciencia del lenguaje, mitología, etimología y pedagogía—. Aunque la pretensión finalista de Ihering todavía incurre en la especulación, Durkheim valora positivamente que haga coincidir al derecho y a la moral —descartando los derechos naturales— en el aseguramiento de las condiciones de existencia. Allí donde el derecho no interviene en la regulación de las condiciones sociales de existencia, Ihering acierta en atribuir el impulso de la acción a la espontaneidad de la vida social y no a la naturaleza individual (Emile Durkheim, 1887b, pp. 49-53, 58).

Todas estas lecturas alemanas son el desencadenante mayor de la ciencia de la moral de Durkheim. Aunque Durkheim fija su advertencia del papel jugado por la religión en la vida social bajo la lectura de Robertson Smith —realizada durante el curso de 1895— más que bajo los argumentos de la *Ethik* de Wundt —emprendida en 1887— (Emile Durkheim, S. Deploige, 1907, p. 613), su preocupación por demostrar que la religión es la matriz de las ideas morales y jurídicas es anterior a la lectura del antropólogo inglés. En «La science positive de la morale en Allemagne» (1887), el comentario de la obra de Wundt suscita sus tesis de sociología de la religión: los hechos sociales son de naturaleza religiosa. Desde las etapas mágico-religiosas a las épocas laicas, para Durkheim, siempre se da una simbiosis de moral y religión. Los dioses de las religiones naturales suelen simbolizar fuerzas físicas, sin relación con el orden moral o social, y, avanzada la civilización, la religión se encarna en el mundo: el culto a los héroes, auténticos dioses mundanos, y el seguimiento de las costumbres mantendrán la ligazón innata entre moral y religión (Emile Durkheim, 1887b, pp. 117-121). Para

Durkheim, esta religión secular es, ya en sus orígenes alemanes, el comienzo de un ideal igualitarista y homogeneizador por el que individuos y clases sociales se avienen en la unidad de la conciencia social (Emile Durkheim, 1887, p. 123).

Más tarde, en la «Détermination du fait moral» (1906), Durkheim caracteriza los fenómenos morales y religiosos a través de la misma dualidad: obligatoriedad —sentido de la autoridad— y deseabilidad —sensación de conveniencia—. La noción de deber —fundamento de la obligación para Kant— no agota la noción de moral, pues requiere de la consideración del bien, auténtico impulso altruista que nos conduce entusiastamente al cumplimiento de aquello que es debido (Emile Durkheim, 1906, pp. 51-54, 62-64; Pierre Leguay, 1912, pp. 334-335). Pero Durkheim no esconde que se logra coactivamente: «(...) el carácter específico de la obligación —señala textualmente— es hacer, en alguna medida, violencia al deseo (...)» (Emile Durkheim, 1906, p. 65). En la teoría política de Durkheim, este presupuesto justifica la intervención privilegiada del Estado en la construcción de la individualidad a través de la educación nacional (Emile Durkheim, 1938, pp. 13-54). Dado que no existe una naturaleza humana sino una formación social del individuo, las instituciones sociales deben acometer su adaptación como parte de un orden social naturalizado. Pierre Bourdieu ha señalado cómo la filosofía social de Durkheim se expresa privilegiadamente en su pedagogía (Pierre Bourdieu, 1977a, p. 44; 1982, pp. 10-11; Paul Fauconnet, 1922). Toda la animadversión teórica que muestra hacia la voluntad individual roussoniana se transforma en adhesión maravillada ante las técnicas productoras de la subjetividad preparadas por Rousseau para su Emilio. La construcción de una naturaleza individual adecuada al estado civil justifica la limitación de los infinitos deseos infantiles a través de la educación. Para la interpretación durkheimiana de la pedagogía de Rousseau, la instrucción ha de realizarse mediante la disposición de un medio físico que actúe necesariamente. Mediante este control impersonal, Durkheim observa un eficaz ocultamiento de la cautividad en paródica libertad (Emile Durkheim, 1919, pp. 165-168).

La supeditación del individuo a la conciencia social se ve reforzada, en la filosofía social de Durkheim, por la consideración de la sociedad como disciplina divinizada (Pierre Leguay, 1912, pp. 260-261, 263). Dentro de este razonamiento, la sociedad suscita un auténtico respeto religioso por la identidad manifiesta entre Dios y la Sociedad: «(...) no veo en la divinidad más que a la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente» —señala Durkheim textualmente (Emile Durkheim, 1906, p. 71; Ernst Gellner, 1983, p. 56)—. La sociedad guarda todos los rasgos de la divinidad: superior e inmanente a los individuos, se quiere a la sociedad porque nos trasciende y, al mismo tiempo, está en nosotros mismos (Emile Durkheim, 1906, pp. 66, 74-75). Dotadas de la superioridad de los preceptos divinos, las reglas sociales alcanzan absoluta inconmensurabilidad frente al resto de las cosas mundanas (Emile

Durkheim, 1906, pp. 76-77). Prueba de esta soberanía social es la minimización realizada de las individualidades particulares: para Durkheim, aquello que nos liga moralmente con nuestros contemporáneos no es el respeto a su individualidad empírica, sino su pertenencia a una colectividad moralmente superior a cada uno de nosotros, servidores u órganos de este fin superior (Emile Durkheim, 1906, p. 72).

En el pensamiento social de Durkheim las normas jurídicas nunca se sobreponen como límite político a estos procesos colectivos. En *De la division du travail social* (1893) —donde se refleja un mayor interés por las formas jurídicas—, el paulatino predominio del derecho restitutorio sobre el derecho expiatorio *refleja* las transformaciones históricas de los tipos de solidaridad social, mecánica y orgánica, que provoca la sociedad industrial. Quizá uno de los análisis que mejor traslucen la función refleja del derecho positivo respecto de las normas morales y religiosas sea «La prohibition de l'inceste et ses origines» (1897), donde Durkheim explica la concepción moral que sustenta el derecho de familias a partir de las reglas de exogamia. Ningún legislador podría olvidar —sin riesgo de autoinmolación— la pervivencia en nuestros sentimientos colectivos de la representación primitiva de la sangre (Emile Durkheim, 1897b, pp. 57-70). Esta consideración refleja de las formas jurídicas, supone una asimilación del derecho positivo por preceptos religiosos que dará fundamento a su ontología social y fuste para su teología política.

Tal como señala Maurice Halbwachs, la pregunta por la facticidad de la moral refleja decepción ante el idealismo de Kant y demás filósofos morales (Maurice Halbwachs, 1918, p. 394). Durkheim reflexiona compelido por un cataclismo moral. Asiste a la disolución de la «forma religiosa» que constituyó las sociedades europeas premodernas. La religión medieval ha entrado en crisis desde el siglo xvi, y ahora la fractura es irremontable. Ante tal derrumbamiento del orden medieval, Durkheim hace explícita la incapacidad del saber de su época para levantar un pronóstico certero acerca de las nuevas formas religiosas. Tan sólo atisba la utopía de una religión secular, insólita en su grado de racionalidad (Emile Durkheim, 1907, p. 51). Pero Durkheim mostraría un activismo teórico superior al del mero diagnóstico. El encuadre político de su actividad teórica y las limitaciones de su pretendida demostración de la existencia de una conciencia colectiva, previa a la crisis moderna, fía finalmente a la impunidad de las instituciones —Estado y corporaciones, fundamentalmente— la producción de un contrato social fáctico.

La III República francesa se erige frente a dos peligros: el resurgir de la alta burguesía y la restauración monárquica y, de otra parte, la recomposición del proletariado aplastado en la Comuna de París. La clase media emergente controla las funciones políticas y administrativas y urge fundamentar un orden social estable que perpetúe un dominio de clase como si del interés general se tratara. El aspecto definitorio para la consideración de Durkheim como ideólogo del nuevo orden

burgués es su rechazo crítico del marxismo y la erradicación, consiguiente, del conflicto, en beneficio de una explicación estructural funcionalista del sistema social (Carlos Moya, 1970, pp. 106-109; 1972, pp. 606, 610, 612-613). La universalización de los intereses de las clases medias frente a la gran burguesía, el clero, la monarquía y el proletariado se logra —tal como Carlos Moya señala— a través de la sociología como legitimación científico positiva del orden social imperante en la III República. Frente al conservadurismo católico y los poderes de la Iglesia romana, el nuevo consenso se produce en torno al nacionalismo laico y su demanda de «solidaridad» para la consolidación de un orden inquebrantable (Carlos Moya, 1972, pp. 604-613; Ramón Ramos, pp. 10-16).

Durkheim dejó al «conflicto» fuera de su modelo de sociedad estructural-funcional. Su intento teórico de restituir el consenso y la integración social en la sociedad industrial le diferencia del marxismo. Existen declaraciones de patente distanciamiento —Anthony Giddens las expone muy exhaustivamente (Anthony Giddens, 1985, pp. 169-174)—. Pero, en relación con los fundamentos de su sociología, ningún pasaje muestra mejor sus diferencias con el marxismo que aquel dedicado a la «división coactiva del trabajo» en *De la division du travail...* (Emile Durkheim, 1893a, pp. 439 y ss.). Alumbra aquí que el desarrollo industrial organizado en la interdependencia de individuos hiperespecializados, en sus funciones, acabe con las diferencias externas en la competencia y sólo admita, así, las diferencias internas, debidas a talentos variados y más o menos empleados, dependiendo del valor social de la función ocupada. Eliminada la herencia —debieron heredar las corporaciones (Emile Durkheim, 1893a, pp. 443-444)—, Durkheim supone la igualdad en la posición concurrencial de partida. Una jerarquización de valores debida al esfuerzo sería tan diferenciadora en sus niveles que produciría contento y no el celo de los más bajos situados, tan propio de la lucha de clases (Emile Durkheim, 1893a, pp. 440-441). Sólo cuando la diferenciación es coactiva, y no favorece el libre concurso de voluntades, cabe desconfiar de la justicia de la división del trabajo social. No le falta convicción meritocrática a esta ingenua inversión del marxismo. El socialismo no marxista de Durkheim pretende la reconstrucción de un consenso fragmentado. A diferencia de lo que suponen los socialistas de su época, alienta que las soluciones a la crisis son morales y no económicas. El imperativo sociológico que se impone es procurar una política de estabilización social ajena al conflicto. Entre la horda —sociedad segmentaria— y la sociedad industrial —sociedad orgánica— se apuntan los extremos absolutos de un proceso de diferenciación y desintegración que perdura en nuestros días. En el atomismo, propio del individualismo económico, Durkheim encuentra el contrapunto negativo de una urgente regulación moral de la actividad económica. Frente a los irrefrenables deseos de diferenciación, Durkheim rehabilita la divisa de la organización moral, con magnitudes de una nueva religión secular (Raymond Aron, 1970, pp. 90-93, 98-101).

Esta política de estabilización social se sirve de la sociología para analizar las formas históricas de solidaridad social. Durkheim analiza dos tipos de solidaridad —mecánica y orgánica— correspondientes a dos tipos de sociedad —primitiva e industrial—. Aunque cabe la coexistencia de ambas solidaridades (Emile Durkheim, 1893a, p. 263; Raymond Aron, 1970, pp. 24-25), representan disyuntivas referidas a distintos tipos de sociedad (Emile Durkheim, 1893a, pp. 207, 225-226, 299). Durkheim analiza la sustitución de la solidaridad mecánica por la solidaridad orgánica, fundamentalmente desde finales del siglo XVIII (Emile Durkheim, 1893a, pp. 47-48). El predominio de la solidaridad orgánica en el mundo moderno no sólo modifica las formas de sociedad, también procura un diverso predominio de los tipos de derecho. Durkheim critica la distinción entre derecho público y derecho privado bajo el presupuesto fundamental de que todo derecho es público por su función social y dada la condición de funcionarios de todos los individuos de la sociedad, aunque sea a título diverso (Emile Durkheim, 1893a, pp. 248-250). De ahí que prefiera distinguir entre derecho expiatorio y restitutorio dependiendo del tipo de sanción. El derecho expiatorio o represivo —derecho penal— está basado en la aplicación de la fuerza, mientras que el derecho restitutorio —derecho civil, mercantil, procesal, administrativo y constitucional— restablece las relaciones perturbadas. Cada uno de los tipos de derecho está en correspondencia con un tipo de solidaridad social (Emile Durkheim, 1893a, pp. 79-81; Steven Lukes, Andrew Scull, 1983, pp. 39-58). A las sociedades primitivas o tradicionales, dotadas de unos fuertes sentimientos colectivos o de una conciencia colectiva cohesionada, corresponde el predominio del derecho expiatorio, mientras que en las sociedades desarrolladas, caracterizadas por un débil lazo social, prevalece el derecho restitutorio (Emile Durkheim, 1893a, pp. 157-164; Pierre Leguay, 1912, p. 280; Steven Lukes, Andrew Scull, 1983, pp. 59-75). Durkheim no incurre en contradicción al referirse al derecho primitivo. Malinowski recayó en esta impropiedad al aplicar a la sociedad primitiva categorías de una cultura civilizada. Durkheim, en cambio, se refiere al derecho primitivo para apelar —tal como Alpert señala— al derecho «antiguo» y «feudal» (Harry Alpert, 1986, pp. 235-239).

En la sociología de la división del trabajo social es fundamental observar las manifestaciones del derecho positivo, pues simbolizan visiblemente los grados y tipos de solidaridad. El derecho y las costumbres reflejan todas las variedades esenciales de la solidaridad social (Emile Durkheim, 1893a, pp. 75-81; Georges Davy, 1919, pp. 100-101, 103; Pierre Leguay, 1912, pp. 277-279; Georges Davy, 1969, pp. 15-16). Renato Treves analiza inteligentemente los tipos esenciales de solidaridad cognoscibles de acuerdo con los tipos de derecho, siguiendo las sugerencias sociológico-jurídicas de Durkheim (Renato Treves, 1988, pp. 48-52; Raymond Aron, 1970, pp. 31-32). En los análisis durkheimianos del derecho penal se detalla el originario sustento del derecho penal en los delitos religiosos (Emile Durkheim, 1893a, pp. 164-172), se justifica

la penalidad en la venganza (Emile Durkheim, 1893a, pp. 101-113; Georges Davy, 1919, p. 108), se analizan los delitos contra la persona y contra la propiedad (Emile Durkheim, 1893b, pp. 142-162), las tácticas y estrategias históricas de administración de la pena (Emile Durkheim, 1900a, pp. 65-95), y se establecen los fundamentos generales de una criminología clásica (Emile Durkheim, 1893a, pp. 83-129) —aspectos no sólo recogidos en *De la division du travail social* (1893), sino también en «Deux lois de l'évolution pénale» (1900)—. Igualmente, los análisis durkheimianos incluyen una historia antropológica del derecho de propiedad (Emile Durkheim, 1893b, pp. 163-197; Steven Lukes, Andrew Scull, 1983, pp. 158-191) y del derecho contractual (Emile Durkheim, 1893b, pp. 198-244), así como explicación del auge moderno del derecho contractual (Emile Durkheim, 1893a, pp. 131-155; Steven Lukes, Andrew Scull, 1983, pp. 192-237). Pero al efecto de analizar la teoría política de Durkheim corresponde más bien estudiar las modificaciones de los tipos de solidaridad social y las diversas valoraciones recibidas en su sociología positiva.

Bajo la solidaridad mecánica, la conciencia individual se supedita a la conciencia colectiva en términos absolutos. Durkheim denomina solidaridad mecánica a este lazo social por su similitud con la cohesión de las moléculas de los cuerpos inorgánicos. Tal lazo social corresponde a sociedades primitivas integradas bajo los mismos sentimientos colectivos (Emile Durkheim, 1893a, p. 153; Raymond Aron, 1970, pp. 28-30). Originariamente, el derecho penal es la reacción unívoca de venganza frente a un agravio a la sensibilidad social (Emile Durkheim, 1893a, pp. 83-129; Maurice Halbwachs, 1918, pp. 368-369). Se produce una máxima diferenciación —especialización— en una absoluta interdependencia (Raymond Aron, 1970, p. 36). Queda abierto un intercambio entre seres totalmente incompletos, partes o funciones de una misma estructura social (Emile Durkheim, 1893a, pp. 72-73). Desde finales del siglo XVIII se impone un imperativo moral mínimo —vislumbrado por Durkheim— cuyo lema reza: «ponte en estado de llenar útilmente una función determinada» (Emile Durkheim, 1893, pp. 47-52). En este estado de solidaridad, el derecho restitutorio sólo tangencialmente protege la convivencia colectiva, pues actúa mediante sanciones leves (Emile Durkheim, 1893a, pp. 131-135, 150-151; Maurice Halbwachs, 1918, pp. 368-369).

El desarrollo social promovió el debilitamiento de la conciencia colectiva en beneficio de la proliferación de las conciencias individuales. La solidaridad orgánica emerge del abatimiento de la solidaridad mecánica con la consiguiente postergación del derecho penal (Emile Durkheim, 1893a, p. 182), el debilitamiento de los sentimientos colectivos (Emile Durkheim, 1893a, p. 199), la disminución de los lazos sociales religiosos (Emile Durkheim, 1893a, pp. 200-201) y el languidecimiento de las representaciones colectivas (Emile Durkheim, 1893a, p. 202; Maurice Halbwachs, 1918, pp. 369-370). Durkheim atribuye esta gran transformación al aumento del volumen social en las urbes industria-

les. Existe una relación transitiva entre condensación social —volumen y densidad de las relaciones— y división social del trabajo, aunque la especialización siga siendo el fenómeno derivativo (Emile Durkheim, 1893a, pp. 304-307; Raymond Aron, 1970, p. 34). Las aglomeraciones urbanas, bajo ciertos condicionamientos geográficos, poseen en su sociología positiva, repercusión sobre la morfología de la vida social (Emile Durkheim, 1901-1902a, pp. 539-556). El desarrollo industrial produjo estructuras sociales más complejas, tanto más desintegradas y polidiferenciadas cuanto más dinámicas. Para Durkheim, nuestras modernas megalópolis guardan menores posibilidades de vigilancia y control que las sociedades segmentarias. Esta dificultad, en la teoría de Durkheim, coincide con un crítico predominio de fuerzas centrífugas —conciencias individuales— sobre toda forma de fuerza centrípeta —conciencia colectiva (Emile Durkheim, 1893a, pp. 350-356).

En el análisis de las formas históricas de solidaridad tiene una indudable presencia la génesis de las dos formas de la vida social trazadas por Ferdinand Toennies —*Gemeinschaft* y *Gesellschaft* (Emile Durkheim, 1889, pp. 416-422)—. La *Gemeinschaft* supone una supe-ditación absoluta de los individuos al todo. El comunismo que representa requiere de un agregado de conciencias tan fuerte que no exista desplazamiento autónomo. El consenso se da espontáneamente bajo la comunidad de recuerdos y la propiedad común. Mientras que una posterior etapa de la evolución social manifiesta la *Gesellschaft*. Aquí el predominante socialismo reconoce ya una separación de las conciencias individuales, capaces del comercio y la industria, bajo el ejercicio de la libre voluntad contractual. Toennies reconoce en este segmento de la historia la antesala de la desintegración social total. El Estado sólo puede aplazar la disolución final mediante una cohesión social externa a los individuos. Durkheim comparte la bipartición histórica de los agregados sociales de Toennies y su negativa valoración de la disgregación social actual. Pero se manifiesta más comunitario que Toennies, pues no reconoce, ni como mal ineludible, la emergencia actual del individualismo, para aseverar concluyentemente que «si la sociedad es un hecho natural desde su origen, permanece como tal hasta el final de su curso» (Emile Durkheim, 1889, p. 421). La teoría política de Durkheim queda cautiva de esta ecuación social imposible. Sólo una teología política asentada en un milagro institucional puede asegurar una cohesión social inexistente.

En *De la division du travail...* aparece por vez primera el fundamental concepto de «anomia». Cuando la división del trabajo no produce lazos de solidaridad —inexistencia de intercambios diversos entre individuos diferentes e interdependientes— surge la situación de anomia como ausencia de regulaciones (Emile Durkheim, 1893a, pp. 433-434; Jean Duvignaud, 1969, pp. 18-19). Durkheim encuentra en el suicidio anómico, como tendencia social, el indicador del descenso de la felicidad social media, acarreado por el desarrollo social, la división social y la desintegración (Emile Durkheim, 1893a, pp. 286-290; Raymond Aron,

1970, p. 35; Maurice Halbwachs, 1918, p. 356). La diferenciación apuntada entre suicidio anómico y altruista en *De la division du travail...* abre paso al reconocimiento posterior, en *Le suicide. Etude sociologique* (1897), de una tercera tipología, el suicidio egoísta (Emile Durkheim, 1897c, pp. 243-244; Pierre Leguay, 1912, p. 310). En un texto coetáneo a los escritos sobre la «división del trabajo social», *Leçons de sociologie* (1893), Durkheim fija la superación de la anomia social y política en los órganos secundarios o corporaciones —equilibrio férreo entre el individuo y el Estado democrático—, sin confianza alguna en que la participación democrática recomponga el nexo social (Emile Durkheim, 1893b, pp. 137-141). Para Durkheim, no se trata de componer la conciencia colectiva agregando conciencias individuales, pues en su sociología —tal como señala Georges Davy— la moral y la conciencia colectiva poseen una entidad real y transparente (Georges Davy, 1911, p. 52-53). La pretensión teórica de Durkheim es más ambiciosa. En *De la division du travail...* apunta ya un *desideratum* fundamental que atraviesa toda su actividad: oponer al estado actual de anomia una nueva moral que vendrá dada por el establecimiento y consolidación de una nueva disciplina (Emile Durkheim, 1893a, p. 480; 1893b, pp. 107-108).

Durkheim adoptó el término anomia de Jean-Marie Guyau —así lo señalan Philippe Besnard (Philippe Besnard, 1987, pp. 21-26) y Jean Duvignaud (Jean Duvignaud, 1990, pp. 70-81)—. Guyau tuvo señalada influencia en las antípodas de Durkheim: Nietzsche (Alfred Fouillée, 1901, pp. 569-599). Con Durkheim, Guyau comparte una indagación moral distanciada tanto de Kant como del utilitarismo. Más allá de esta coincidencia y del respeto que Durkheim profesa por Guyau, las distancias comienzan hasta convertirse en divergencia acerca de las diversas valoraciones concedidas a la anomia o ausencia de ley fija. En *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction* (1885) y *L'irreligion de l'avenir* (1887), Guyau se refiere, respectivamente, a la anomia moral y religiosa como un estado de búsqueda infatigable no sometida a imperativo universal. La ausencia de regla apodíctica, fija y universal o de dogma religioso debería en el futuro converger en una moral exclusivamente científica y en una irreligión del porvenir, caracterizadas por la tensión del autogobierno creativo y no por la relajación del escepticismo (Jean-Marie Guyau, 1885, pp. 7-10; 1887, pp. 376 y ss.). Para Guyau, en definitiva, la anomia posee un sentido positivo. En cambio, Durkheim concede un sentido negativo a la anomia. Reconoce en Guyau haber aportado un descubrimiento nuevo: el carácter sociológico y no psicológico de los fenómenos religiosos (Emile Durkheim, 1887a, pp. 299, 397). Pero su intelectualismo le impide observar la génesis religiosa de las normas morales y jurídicas (Emile Durkheim, 1887a, pp. 307-308). Entre ambos, además de diferencias teóricas existen diferencias prácticas, pues Durkheim, en *De la division du travail...*, señala que la anomia no abre la libre especulación, sino que deja el camino expedito a la anarquía. Un vacío moral y jurídico sólo puede propiciar un estado mórbido donde se libre la imposición desenfrenada del más fuerte

(Emile Durkheim, 1893*b*, pp. 1-6). Por tanto, es urgente, de acuerdo con su perspectiva, la constitución de una autoridad que dote a la sociedad de una organización moral frente a la anomia y el egoísmo, males endémicos de la sociedad moderna (Robert Nisbet, 1969*b*, pp. 164-165; Ramón Ramos, 1982, pp. 50-51).

La teoría social y política de Durkheim problematiza los usos actuales del concepto de «solidaridad» y del argumento sobre la «crisis de la modernidad». Desde esta perspectiva, la modernidad no entró en crisis pues es el mismo paradigma crítico —bajo la forma de industrialización, democracia de masas y secularización—, nunca sustentado en criterios de universalidad. Igualmente cabe inferir, de las tesis de Durkheim, la falta de rigor actual en el uso del concepto de solidaridad cuando se trata de conjurar al individualismo. Quienes apelen a la solidaridad entre individuos frente al egoísmo de las filosofías de la diferencia deben atender a las consecuencias fácticas posibles de aquel concepto. En la actualidad, desde *De la división...*, en la teoría social están ampliamente establecidos el moderno debilitamiento de la solidaridad así como su concepción premoderna, reflejo de rasgos de inflexibilidad, mecanicismo y disolución de la individualidad. A Durkheim pudiera atribuírsele conservadurismo pero no debilidad conceptual. Nisbet ha subrayado agudamente cómo Durkheim, a diferencia de otros pensadores racionalistas, liberales y demócratas de su tiempo, sabía de la imposibilidad de construir un orden social estable, directamente sustentado en los fundamentos de la modernidad. Un orden premoderno —basado en las corporaciones y en un Estado nacional fuerte— debería solventar la crisis que introduce la modernidad. Todos los remedios políticos apuntados por los reformadores para la crisis social serían ineficaces hasta que la *autoridad moral moderna* no contase con el carácter *sacro* de las instituciones antiguas (Robert Nisbet, 1969*b*, p. 169).

Esta autoridad moral moderna en la teoría sociopolítica de Durkheim posee una doble vertiente de integración social: moral y económica. Si el desarrollo de la industria y del mercado han propiciado el desencadenamiento de los deseos (Emile Durkheim, 1893*a*, pp. 284-285), la autoridad moral ha de lograr el acatamiento de las representaciones colectivas (Emile Durkheim, 1893*a*, pp. 358-359) y del estado económico (Emile Durkheim, 1897, p. 277). La división del trabajo social es fuente del sometimiento abnegado a los fines colectivos (Emile Durkheim, 1893*a*, pp. 172-173, 227-228), hasta el extremo de quedar concebidos todos los individuos como funcionarios de uno u otro orden (Emile Durkheim, 1893*a*, p. 275). Pero también es fuente de aceptación satisfecha de la propia condición social lograda conforme al mérito de la función desempeñada y los dones naturales recibidos. De darse un reparto igual para todos sin ventaja alguna para los más útiles y meritorios, Durkheim llega a decir, haría falta una disciplina más enérgica que la que ya, de por sí, requiere el reparto de una división del trabajo social por los méritos (Emile Durkheim, 1893*a*, p. 277). Hasta aquí el

deseo de conseguir una sociedad bien organizada gracias a un comportamiento fisiológico espontáneo.

Pero el pretendido consenso en que se sustenta la teoría social y política de Durkheim se muestra ilusorio ante la crisis que su misma sociología analiza. El aumento de la tasa social de suicidios, analizada en *Le suicide* (1897), es consecuencia del descenso de la eficacia reguladora de la sociedad (Emile Durkheim, 1897c, p. 264; Maurice Halbwachs, 1918, p. 404). De las tres tendencias sociales posibles al suicidio, altruista, egoísta y anómica, Durkheim repara en la vigencia actual de las dos últimas (Emile Durkheim, 1897c, p. 363; Raymond Aron, 1970, pp. 38-41). El suicidio es un fenómeno social, no psicológico (Emile Durkheim, 1897c, pp. 8, 10-11, 360; Pierre Leguay, 1912, p. 304), explicable a partir de la crisis moral actual. El aumento de su tasa es el contrapunto a la cohesión social deseada por Durkheim. Toda su metodología estadística apunta a que una comunión con la religión más ortodoxa aleja del suicidio mucho más que aquella que reconozca el libre examen (Emile Durkheim, 1897c, pp. 156-159). Igualmente comprueba que la pertenencia a una familia dotada de densidad (Emile Durkheim, 1897c, pp. 207-208, 212-213; 1888, pp. 446-463), o el apego a las tradiciones (Emile Durkheim, 1897c, pp. 166-167), alejan a los individuos de las corrientes suicidógenas por su integración social. Pero para Durkheim el aumento del suicidio es un «indicador del malestar colectivo» (Ramón Ramos, 1982, p. 50; Maurice Halbwachs, 1918, p. 402). Si su análisis puede ser concebido como una realización concreta de sus tesis metodológicas, su diagnóstico social, por otra parte, ofrece una encefalografía plana de la conciencia colectiva.

El método sociológico de Durkheim posee dimensiones de teoría política. Una concepción normativa de la comunidad, concebida como entidad cerrada, prepara una magistral política de estabilización social. La observancia de una fuerte crisis moral no le privó a Durkheim de la convicción en la entidad de la sociedad, auténtica autoridad exenta de violencia física. La construcción de esta política social para tiempos de crisis cuenta con meticulosos recursos, finalmente abocados a una teología política: una concepción normativa del saber presentada como conocimiento científico-positivo; el descrédito del sistema de partidos; las funciones sociales meramente reflejas del derecho; unas dicotomías basadas en operaciones de integración y exclusión —normal/patológico, sagrado/profano—, postuladas como consenso; y, finalmente, unos mecanismos disciplinarios, representados por las corporaciones y el Estado, bajo la investidura de una religión secular o ética laica —derechos individuales—, que se erigen en auténtica divinidad cuando las crisis sociales confirman que, efectivamente, la sociedad integrada como divinidad tan sólo era una petición de principio.

En relación con su concepción normativa del saber, Durkheim se desenvuelve teóricamente entre una definición descriptiva y valorativa de lo social. Es el fundador de un pensamiento social que se sirve de la ciencia positiva, para regular la sociedad a través de contenidos norma-

tivos encubiertos por un saber constituido —Jean Duvignaud así lo señala (Jean Duvignaud, 1969, p. 11)—. Tal dualidad es característica del pensamiento social positivo del siglo XIX. En uno de sus trabajos, «Jugements de valeur et jugements de réalité» (1911), llega a considerar indistintos a unos y otros juicios, pues los valores objetivos expresados en los juicios de valor poseen la misma realidad que las cosas (Emile Durkheim, 1911, pp. 437-438, 451-452). Tal indistinción le sitúa a un paso de hipostasiar como real un concepto normativo de la sociedad cerrada, supuestamente inducido de la observación empírica (Emile Durkheim, 1911, pp. 452-453).

La metáfora que recorre el modelo de organización social del autor de *Le suicide* es el cuerpo social. Carlos Moya y José Enrique Rodríguez-Ibáñez han supuesto una superación del organicismo de Saint Simon y Comte en la introducción del modelo estructural-funcionalista de Durkheim (Carlos Moya, 1970, pp. 58, 62-65, 74; José Enrique Rodríguez-Ibáñez, 1982, pp. 41-43). Durkheim queda más bien situado en el organicismo matizado de Albert Schaeffle, para quien la sociedad es el único cuerpo inmortal, dotado de una estática, que precede y sobrevive a los individuos (Emile Durkheim, 1885, p. 84). A ambos les distancia del organicismo el uso metafórico de la noción de cuerpo social. La sociedad no se constituye en cuerpo social a partir del contacto material —tal como ocurre entre los tejidos y los órganos—, sino a través de relaciones ideales. Estas relaciones no constituyen un entendimiento social místico. Schaeffle sienta la bases del entendimiento de la sociedad como consenso, basado en sentimientos, instintos, costumbres, tradiciones y prejuicios, sustraídos a la crítica. No menor importancia tiene para la teoría social de Durkheim que Schaeffle entienda el consenso, a la vez, como efecto social espontáneo y producto consciente del arte (Emile Durkheim, 1885, pp. 85-86). En mi opinión, para ambos el arte no es una actividad inocua sino, como vamos a ver, el soporte de la razón instrumental.

Las metáforas orgánicas, aplicadas por la sociología, proceden de la biología de la época —Cuvier, Bichat, Bernard, fundamentalmente (Carlos Moya, 1970, pp. 57-64)—. Durkheim encuentra, en cambio, el modelo para disolver al individuo autónomo de Rousseau en el tejido social directamente esbozado por la histología sociológica de Albert Schaeffle. Los individuos son el enclave de dos tipos de tejidos sociales. Unos permanecen en reposo en tiempo de paz y aglutinan a las células sociales en masas compactas y coherentes. Reúnen a los individuos en posiciones amorfas e indiferentes y sólo se excitan en tiempo de guerra. Estos primeros tejidos, los tejidos del nacionalismo, inculcan un patriotismo que duerme invisible en el fondo de las conciencias a través del territorio, las opiniones, las creencias religiosas, las tradiciones históricas y la lengua (Emile Durkheim, 1885, p. 89). Otros tejidos diferencian las funciones orgánicas de los individuos. Ciudades, poblaciones, rutas forman nuestro sistema óseo, situando las funciones sociales en emplazamientos determinados. Vestimentas, murallas y poli-

cía forman nuestra epidermis, epithelium y mucosas protectoras. Los abastecimientos y equipamientos sociales alimentan los elementos anatómicos del cuerpo social. El ejército representa el sistema muscular encargado de actuar hacia el exterior. Y, finalmente, los sistemas nerviosos de los diferentes individuos actúan individual o colectivamente a través de vías de transporte y símbolos aptos para comunicar las ideas. A través de esta organización se crea la vida psicológica de la sociedad (Emile Durkheim, 1885, pp. 89-91).

Esta metáfora orgánica consolida la visión de la sociedad como un todo superador del caos social a través de una autoridad basada en la fe profesada a los fines colectivos. Autoridad que sería funesto incurriese en la tiranía o la violencia. Para la consecución de un orden orgánico basado en la conciencia, la libertad y la universalidad, Schaeffle apela —Durkheim sigue linealmente sus pasos— a la restauración de las antiguas corporaciones, donde, a diferencia de las asociaciones, se produce una supeditación absoluta de las partes al todo. Las corporaciones eran para Schaeffle —también para Durkheim, quien ignora el sistema de partidos— la médula espinal de la sociedad. Sin la presencia de las corporaciones, las opciones basculan entre la lucha a muerte entre los individuos o el socialismo despótico de un Estado omnisciente, a través del cual el proletariado se apropia de los intereses generales mal administrados (Emile Durkheim, 1885, pp. 92-93, 95-96). Durkheim hizo explícita su admiración por la complejidad orgánica y la propuesta política de Schaeffle. En un comentario al programa económico del autor alemán suscribe su enfrentamiento a la teoría del valor de Marx —de quien señala no haber recibido ninguna influencia (Emile Durkheim, 1897a, p. 649; Ramón Ramos, 1980, pp. 85-88)— y rechaza, más precisamente, al socialismo democrático. El programa económico de Schaeffle no descarta, en cambio, el interés por un socialismo autoritario siempre que se imponga por una evolución lenta, graduada, y advenga sin revolución (Emile Durkheim, 1888a, pp. 5-6). Elías Díaz ha observado, oportunamente, en el organicismo social de Schaeffle conexión cierta con los Estados totalitarios (Elías Díaz, 1966, pp. 53 y ss.; 1973, pp. 200-201, 208).

Mientras para Marx todo acontecer previo a la revolución es prehistoria, Durkheim entiende la lucha de clases como expresión de un estado anómico a superar por la solidaridad orgánica (Carlos Moya, 1970, pp. 82-85). En su exilio inglés, Marx plantea una política nómada en busca del hombre total, libre de alienaciones, mientras Durkheim procura un hombre integrado y sedente, confundido con la comunidad, encarnación viva del *ethos* pequeño burgués de la III República francesa (Carlos Moya, 1970, p. 85; 1972, pp. 612-613; Ramón Ramos, 1982, pp. 41-42, 56).

La metáfora orgánica posee una eminente traducción política sobre su sociología normativa. Una división del comportamiento social orgánico en normal y patológico, en *Les règles de la méthode sociologique* (1895), abre paso a la concepción de la sociología como estudio del tipo

social normal (Emile Durkheim, 1895, p. 73). No existe una definición metahistórica de la dicotomía normal/patológico. El método de la sociología positiva aísla el tipo normal a través de la observación de las formas de comportamiento dominantes. Si una especie de comportamiento ha sobrevivido como tipo normal sobre las especies excepcionales —aquí la referencia a Darwin es obligada—, se debe a su organización social más desarrollada, óptima frente a la eventualidad de la destrucción. La determinación del tipo normal se realiza sobre el comportamiento general: el comportamiento general es normal y los comportamientos minoritarios, por excepcionales, mórbidos o patológicos (Emile Durkheim, 1895, pp. 55-58; Georges Davy, 1969, pp. 17-20; Carlos Moya, 1970, pp. 91-93; Pierre Leguay, 1912, p. 289). A partir de esta definición de la normalidad social, la terapia durkheimiana se instituye como política de estabilización social (Carlos Moya, 1970, pp. 59, 95). No se buscan logros sociales imposibles o metas infinitas, sino la contribución al mantenimiento del estado normal (Emile Durkheim, 1895, pp. 74-75; Ramón Ramos, 1982, pp. 42, 49).

Entre el estado de normalidad y de patología social no se abre una división profunda. Para el pensamiento social de Durkheim es inevitable cierto grado de divergencia en torno a un tipo colectivo. Un estado de normalidad invulnerable no posibilita la evolución social: de ahí que la delincuencia y la originalidad individual, con su inconmensurabilidad, sean elementos de la vida social (Emile Durkheim, 1895, p. 69; Raymond Aron, 1970, p. 85; Maurice Halbwachs, 1918, pp. 400-401; Pierre Leguay, 1912, p. 289; Ramón Ramos, 1982, pp. 44, 54-55). Durkheim matiza aquí la ontología social de Montesquieu, de la que es deudor, analizada en su tesis latina —*La contribution de Montesquieu a la constitution de la science sociale* (1892)—. Mientras la teoría de Montesquieu de la «naturaleza de las cosas» no acepta contingencia alguna en las leyes sociales, prácticamente incluidas en las leyes de la naturaleza, Durkheim supone que las contingencias forman parte del orden de la existencia o, lo que es igual, que salud y enfermedad forman idénticamente parte del organismo (Emile Durkheim, 1892, pp. 88-92; 1910, pp. 307-311). El papel corrector de la ciencia positiva no ha de obviar que en la historia la contingencia prepara, a veces, la necesidad en el mundo (Emile Durkheim, 1895, pp. 70-71; Ramón Ramos, 1982, pp. 53-57). La prudencia de la teoría sociopolítica de Durkheim no evita que retome con mayor conciencia que Montesquieu dos conceptos para la normalización instrumental. Puesto que la forma exagerada o desviada de una virtud sólo conduce al suicidio (Emile Durkheim, 1897c, p. 263), es prudente el postulado científico del tipo medio social. Arte y ciencia son los resortes políticos de intervención en el cuerpo social (Emile Durkheim, 1910, pp. 313-315). Mientras la ciencia se rige por reglas generales, el arte se materializa en criterios particulares. La filosofía social clásica confunde —en opinión de Durkheim— la diversa capacidad reguladora de ambos instrumentos (Emile Durkheim, 1892, pp. 94-95; Alain Gouhier, 1969, pp. 361-379). En el método sociológico de

Durkheim, la ciencia ha de aislar el tipo social —a través de la observación y la inducción— para iluminar la práctica, pero habrá de atender, igualmente, a la ponderación del método empírico (Maurice Halbwachs, 1918, p. 392; Carlos Moya, 1970, pp. 97-98). Anthony Giddens señala cómo el método explicativo de Durkheim, en su conjunto, pretende el conocimiento de las tendencias sociales generales, todavía emergentes, para justificar la intervención activa en la sociedad con el firme propósito de favorecer el cambio social (Anthony Giddens, 1985, pp. 166-168). Pero cuando las urgencias sociales hacen imprescindible una inmediata intervención sobre el cuerpo social, el espíritu práctico acude al arte para reparar el equilibrio cotidiano, aun a riesgo de la toma de partido que la ciencia no se puede permitir (Emile Durkheim, 1900*b*, pp. 609-610). El desequilibrio social justifica la intervención de la racionalidad, y del consiguiente método deductivo, sin espera del armazón de la ciencia (Emile Durkheim, 1892, p. 95). Esta apelación, final, a la racionalidad instrumental no sólo reviste de neutralidad a la ciencia, sino que permite la oscilación de la teoría social de Durkheim, entre ciencia y arte, dependiendo de razones de prudencia política.

A medida que se produce un mayor distanciamiento entre la fractura del mundo moderno y sus deseos de construir una sociedad cerrada, Durkheim renueva el aliento reformador de su teoría política. La teoría sociológica —ahora reforzada por la estadística— descubre un mundo en crisis. Un mundo de resonancias muy actuales. La sociedad industrial ha roto la fortaleza del lazo social premoderno y los débiles puntales de la sociedad moderna son anomia, suicidio e individualismo atroz. La teoría social no se engaña acerca de la verdadera fugacidad de los sentimientos colectivos. Los períodos marcados por la unanimidad en los fines colectivos son sólo hitos históricos: la gran crisis cristiana, la efervescencia escolástica en el París de los siglos XII y XIII, la reforma, el renacimiento, el período revolucionario, las agitaciones socialistas del XIX. Entre estos cortos períodos cunde la depresión social y languidecen los sentimientos colectivos. El júbilo social, la coincidencia en la calle por encima de intereses personales, son acontecimientos efímeros. De ahí que Durkheim acabe fiando el surgimiento de los lazos sociales a ritos —auténticas prácticas e instituciones políticas—, revitalizadores de la euforia colectiva (Emile Durkheim, 1911, p. 448). Los ritos sociales cumplen una función disciplinaria, cohesiva, vivificadora y eufórica de la comunidad (Harry Alpert, 1986, pp. 242-247). Sobre el amanecer de los nuevos ídolos surge una teología política, sin límite jurídico alguno, de indudables rasgos premodernos.

En un pasaje de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Durkheim hace patente su inquietud fundamental: «Las grandes cosas del pasado, aquellas que entusiasmaban a nuestros padres —señala Durkheim—, no despiertan en nosotros el mismo ardor, bien porque son de uso común hasta el punto de volvérsenos inconscientes, bien porque ya no responden a nuestras aspiraciones actuales; y sin embargo no hay todavía nada que las reemplace (...). En una palabra, los

antiguos dioses envejecen o mueren y todavía no han nacido otros (...). Pero este estado de incertidumbre y de agitación confusa no puede durar eternamente (...)» (Emile Durkheim, 1912, pp. 610-611). El crepúsculo de los antiguos ídolos no es celebrado por Durkheim. La «muerte de Dios» no abre un mundo indeterminado más gozoso, como en Nietzsche, sino una incertidumbre a despejar por una nueva religión secular. Durkheim no concibe un mundo fragmentado y la religión ha de ser la mismísima apoteosis de la sociedad (Ramón Ramos, 1982, pp. 58-59; Guenther Roth, 1989-90, pp. 76-77). Todas sus esperanzas se fijan en que la sociedad futura sea capaz de reconstruir las creencias necesarias para el consenso bajo la égida de nuevos dioses (Raymond Aron, 1970, p. 57; Harald Hoffding, 1914, p. 837; Ramón Ramos, 1982, pp. 58-59). Durkheim dice construir su concepción de la nueva religión sobre el fracaso de Comte y la caducidad del orden instaurado por la Revolución Francesa. Comte pretende una religión imposible sobre los cimientos del pasado, la gran Revolución fue incapaz de mantener la fe revolucionaria (Emile Durkheim, 1912, p. 611). Aunque Durkheim manifiesta imposible vaticinar el contenido evangélico de la nueva fe, acaba asentando su firme credo en un orden premoderno: sociedad patriarcal, corporaciones profesionales, Estado y unos pretendidos derechos individuales, fundamento laico de una nueva religión secular (Guenther Roth, 1989-90, pp. 76-88).

Subyace a su teoría política una teoría de la religión. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) pretende una teoría de la religión a partir de su manifestación esencial en las formas más primitivas de sociedad. Frente a las explicaciones animistas y espiritualistas de la religión, propias de su época (Emile Durkheim, 1909, pp. 1-62; 1912, pp. 67-122), Durkheim procura una definición y reconstrucción de los fenómenos religiosos actuales (Harald Hoffding, 1914, pp. 830, 838). Todos sus estudios antropológicos se rigen por unas divisas metodológicas básicas: la mentalidad moderna es un momento más en la génesis de la mentalidad primitiva (Emile Durkheim, 1909-1912, pp. 34-35); las prácticas religiosas no son un agregado de formas colectivas, sino un sistema religioso (Marcel Mauss, Emile Durkheim, 1909-1912, pp. 92-93, 96-97); las instituciones y reglas jurídicas o morales han de ser siempre estudiadas remontándose a sus orígenes (Emile Durkheim, 1897, pp. 1-2, 65-70). Para Durkheim, los estudios sobre la religión totémica son un análisis sistemático del origen sagrado de multitud de instituciones sociales: parentela, matrimonio, moral sexual, organización social, categorías del pensamiento, clasificaciones y taxonomías científicas y sociales (Emile Durkheim, Marcel Mauss, 1901-1902, pp. 2-7, 16, 25, 30, 33-37, 52, 54-56, 65-75; Emile Durkheim, 1900-1901, pp. 83-88, 101, 108-109, 117-120; 1903-1904, pp. 119-124, 132, 136-140, 145-147; 1912, pp. 627-628, 632-634; Maurice Halbwachs, 1918, pp. 385-389; Ramón Ramos, 1989, 1989-90).

Es dudoso que Durkheim desconociese la primacía de un caos indefinido —sin regla ni medida— previo a la organización religiosa de

la experiencia colectiva (Emile Durkheim, Marcel Mauss, 1901-1902, pp. 1-72). Pero, también con fundamento, se le atribuye —frente a Frazer— la prioridad irreductible de la religión —práctica colectiva— respecto de la magia —práctica individual— (George Gurvitch, 1969, pp. 60 y ss.). En todo caso, la teoría de la religión de Durkheim persigue una definición de lo sagrado como categoría colectiva. La sociedad es el género total, fuera del cual nada existe, y la religión refleja todos los aspectos de la sociedad real (Emile Durkheim, 1912, pp. 601, 630-631; Maurice Halbwachs, 1918, p. 382; Ramón Ramos, 1982, p. 59).

Para Durkheim, las explicaciones racionales de la religión adolecen de insuficiencias: sólo consideran las creencias y no los ritos religiosos (Emile Durkheim, 1912, pp. 31-50, 594-595). Durkheim, por el contrario, define la religión a través de tres caracteres de evidente repercusión política. En primer lugar, las creencias o representaciones colectivas dividen el mundo en dos hemisferios: el de lo sagrado y el de lo profano. Existe una dualidad esencial y absoluta, una heterogeneidad total entre ambos mundos (Emile Durkheim, 1912, pp. 55-56). Individuos y cosas sólo pueden pasar del mundo profano al mundo sagrado —identificado por el tótem— sometiéndose a unas estrictas ceremonias de iniciación (Emile Durkheim, 1912, pp. 50-54; Harald Hoffding, 1914, p. 83; Maurice Halbwachs, 1918, p. 377). En segundo lugar, interrelacionados con las creencias están los ritos, prácticas aseguradoras de la discontinuidad entre lo sagrado y lo profano. De carácter negativo (tabús) o positivo (ascesis purificadora), los ritos impiden la coexistencia espacial o temporal de lo sagrado y lo profano (Emile Durkheim, 1912, pp. 427-464; Robert Nisbet, 1966*b*, pp. 98-101). A través de los ritos, la constitución de lo sagrado siempre deriva de un acto de fuerza. Pierre Bourdieu —para quien Durkheim es uno de los maestros de la «violencia simbólica» (Pierre Bourdieu, 1977*b*, p. 407; Pierre Leguay, 1912, pp. 308-309)— señala cómo, hasta nuestros días, la configuración de lo sagrado proviene de una lucha a muerte —lobo frente a lobo— para evitar ser tachado de profano (Pierre Bourdieu, 1982, p. 52). Finalmente, toda religión se caracteriza por la existencia de una Iglesia, aglutinante de todos los individuos partícipes de los mismos ritos y creencias acerca de las relaciones entre lo sagrado y lo profano. Una Iglesia es una comunidad moral formada por todos aquellos que participan de la misma fe. Dadas estas tres características, toda religión es un sistema solidario de creencias y rituales relativos a la escisión de lo sagrado y lo profano, que une a individuos y cosas en torno a la misma Iglesia (Emile Durkheim, 1912, pp. 57-66; Robert Nisbet, 1966*b*, pp. 96-97).

La teoría de la religión de Durkheim no es sólo una arqueología de las instituciones jurídicas y morales. Pretende indagar cuál es el equivalente laico de la religión en un mundo secularizado, insólitamente afectado por el descreimiento y la falta de fe colectiva (Ramón Ramos, 1982*b*, pp. XVIII-XXI, XXIV). Los nuevos ídolos han de superar la desintegración social, por lo que el inmanentismo de la nueva religión

ha de poseer un carácter disciplinario, auténtico exhorto dirigido a los individuos para superar sus pasiones y deseos (Raymond Aron, 1970, pp. 50-51). El alumbramiento de una nueva religión se atisba en la sacralización de unos supuestos derechos individuales, el decidido papel del Estado y, sobre todo, la moralización de pequeñas iglesias o corporaciones profesionales de trabajadores y empresarios.

En *De la division du travail...* (1893), Durkheim desconfía de que la exaltación de la dignidad de la persona pueda ser sustituto de las anteriores religiones. Observa que el individuo se ha convertido en objeto de una especie de religión mucho menos efectiva que las anteriores (Emile Durkheim, 1893a, p. 205). Se advierte entonces una auténtica minusvalía de la singularidad, la autonomía y la individualidad empírica, pues el hombre es mera parte de un todo orgánico, donde la diferencia es adaptación a una función interdependiente —necesitada— de otras funciones (Emile Durkheim, 1893a, pp. 205-206). Tal cosificación de la autonomía moral hace de todo postulado de derechos individuales una asimilación con los derechos reales (Emile Durkheim, 1893a, pp. 153-154).

Desde este planteamiento orgánico de la sociedad, los derechos individuales sólo son eficaces como nueva religión si el Estado es quien inculca la existencia moral que conllevan, organiza y preside su culto y asegura su desarrollo y funcionamiento (Emile Durkheim, 1893b, p. 104). Para Durkheim, la sacralización de estos derechos supone la superioridad del pensamiento colectivo —confundido con el Estado y las corporaciones— sobre cualquier existencia singular o empírica (Emile Durkheim, 1906, pp. 78-79; Maurice Halbwachs, 1918, p. 397; Ramón Ramos, 1982, pp. 68-71). Los derechos individuales no son, aquí, auténticas «exigencias morales» de los individuos (Javier Muguerza, 1989). En la teoría de la religión de Durkheim estos derechos sólo son efectivos como elemento cohesionador, ligado a la estructura y los intereses de las sociedades europeas (Emile Durkheim, 1906, pp. 80-81). «L'individualisme et les intellectuels» (1898) formula abiertamente sus derechos individuales como derechos de la colectividad, no de los individuos. El culto de la persona humana —impersonal y anónima— planea sobre las conciencias particulares exigiendo el juicio común y el cumplimiento de los deberes ciudadanos (Emile Durkheim, 1898, p. 9). Los derechos individuales aparecen como «órgano de la vida pública» y «defensa de los intereses vitales» de la sociedad. Para la teoría política de Durkheim la libertad de pensar, escribir y votar son libertades políticas revolucionarias. Desgraciadamente, trajeron la turbulencia social. De ahí que, finalmente, tales libertades deban ser concebidas como un medio, sin quebranto alguno del fin auténtico: la cohesión social en torno a los fines nacionales (Emile Durkheim, 1898, p. 12).

Otro de los ídolos del futuro es el Estado. Durkheim rechaza una definición jurídica del Estado: «el derecho es como el *minimum* de moral absolutamente indispensable para que la sociedad pueda durar» (Emile Durkheim, 1887b, p. 57). En conexión con la teoría del Estado

de Ihering, rechaza el carácter secundario de la fuerza respecto del derecho y confía en que la moral positiva logre una eficacia absoluta y plena en el cuerpo social: «puede ocurrir ahora incluso que la antigua relación entre el derecho y la fuerza sea provisionalmente restablecida; que la fuerza, en vez de dejarse regular por el derecho, le invierta para crear uno nuevo (...). El derecho no es cosa santa por sí misma; es un medio tendente a un fin. No tiene valor más que si cumple bien su función, es decir, si asegura la vida de la sociedad. ¿La vuelve imposible? Es entonces totalmente natural que la fuerza intervenga y retome por un momento el lugar que tuvo en otras ocasiones. *Primum vivere*» (Emile Durkheim, 1887b, pp. 55-56). Durkheim es partidario de restablecer la prioridad antigua de la fuerza sobre el derecho y desconfía, a su vez, de la eficacia cohesionante de un control estrictamente jurídico: «Ya que no se fija en fórmulas demasiado precisas, la moral posee alguna coas más flexible y más libre que el derecho, y es necesario que sea así. El Estado es un mecanismo demasiado grosero para regular los movimientos tan complejos del corazón humano. Por el contrario, la coacción moral que ejerce la opinión pública no cesa ante ningún obstáculo, sutil como el aire, se insinúa por todas partes (...)» (Emile Durkheim, 1887b, p. 57). No obstante su carácter secundario, Durkheim no desecha la eficacia reguladora del Estado (Emile Durkheim, 1893b, pp. 107-108; Luis Rodríguez Zúñiga, 1978, pp. 101-131). De la educación estatal se espera un espíritu nacional bien organizado, libre de caprichos e irregularidades, dotado de marcos y categorías de pensamiento definidas, pues ordenada la materia mental no caben desórdenes en la materia social (Emile Durkheim, 1938, p. 166).

La cohesión social no puede reparar en ningún instrumento tendente a su consecución. En *De la division du travail...* se da cuenta de una regla del gobierno social: a mayor complejidad, desarrollo y desintegración del cuerpo social corresponde un acrecentamiento de las funciones del Estado (Emile Durkheim, 1893a, pp. 262, 266, 424-425). Pero en la teoría sociopolítica de Durkheim, el mayor dinamismo regulador en la superación de las patologías sociales se atribuye a las corporaciones (Pierre Leguay, 1912, pp. 318-319; Robert Nisbet, 1969a, pp. 206-211; Ramón Ramos, 1982, pp. 74-77). De una parte, son unidades morales de patronos y obreros, óptimas para superar egoísmos particulares, para mejor beneficio de la cooperación y la acción moral (Emile Durkheim, 1893a, pp. 1-31; 1897, pp. 434-451). De otra parte, la función política de las corporaciones resulta cada vez mayor. Su acción moral sobre los trabajadores, incitándoles a la cooperación solidaria con los empresarios, es continua y su presencia es más mundana que la existencia del Estado. Más cerca de los hechos y de la existencia cotidiana, su eficacia reguladora debe superar a la actividad distanciada e inflexible del Estado (Emile Durkheim, 1897c, pp. 434-451). Entre el egoísmo de los individuos y la escasa maniobrabilidad del Estado aparece un Leviatán mundano y versátil, maestro de la dedicación al trabajo y de las pequeñas cosas (Emile Durkheim, 1897c, pp. 436-437).

Durkheim acaba elogiando los parabienes de la democracia corporativa. Repudiada por Weber, para Durkheim fue, en cambio, el armazón de una pretendida sociedad ordenada (Max Weber, 1918). Representantes, ampliamente autónomos de sus representados, deben afrontar los problemas surgidos no de la masa informe de los colegios electorales, sino de las corporaciones profesionales, verdaderas configuradoras de asambleas legislativas bien ordenadas. La superación del egoísmo del voto individualista roussoniano vendrá de la corporación (Emile Durkheim, 1893b, pp. 133-137). Pero de su teología política sorprende sobre todo el dispositivo de poder desplegado. Dispuestos los individuos en sus respectivas funciones, la racionalidad del todo invade cada conciencia. Adorno y Horkheimer reservaron a Durkheim un lugar privilegiado —con Mandeville, Kant, Sade y Nietzsche— entre los maestros de la racionalidad instrumental. En *La dialéctica de la Ilustración* (1944), libro grande entre los grandes, abren un proceso crítico al progreso ilustrado. Se pretendió la afirmación del sentido, el conocimiento de la naturaleza y la consecución de la autonomía individual, pero, finalmente, se impuso el dominio político, la autoconservación como valor supremo y el rechazo, por entrópico, del placer, la fantasía, la magia, la pasión y los sentimientos individuales. Tal reducción histórica de la multiplicidad de la vida al sentido en la sociedad industrial supuso no sólo un nivelamiento social bajo la forma de bienestar generalizado, sino que también condujo a la alienación en el trabajo y el dominio científico técnico, como actividades cada vez más distanciadas de la naturaleza. Durkheim contribuyó valiosamente al proyecto ilustrado, diluyendo toda forma de solidaridad crítica a través de la especialización en el trabajo y el dominio mediante el pensamiento social (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, 1944, pp. 36-37). A los filósofos alemanes, las corporaciones del sociólogo francés les debió recordar la mismísima nave de Odiseo, pues la consideraron parábola viva de la doble alienación en el trabajo. Sólo cabe el sacrilegio frente a la teología política de Durkheim. Entonces, quizá debamos desatender a la voz de mando de Odiseo, desprendámonos de la cera, soltemos toda amarra y volvamos a escuchar, aun a riesgo de locura, los bellos e ignotos cantos de las sirenas.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- AKOUN, André (1984): «Durkheim», *Dictionnaire des philosophes* (dirigido por Denis Huisman), París, Presses Universitaires de France.
- ALPERT, Harry (1986): *Durkheim*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945 (2.ª ed., 1986), 282 pp.
- ANDLER, Charles (1916): «Les origines philosophiques du pangermanisme», *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp. 659-695.
- ARON, Raymond (1970): *Las etapas del pensamiento sociológico. II. Durkheim, Pareto, Weber*, Buenos Aires, Siglo XX, 435 pp.
- BADCOCK, C. R. (1975): *Lévi-Strauss. El estructuralismo y la teoría sociológica*, México, Fondo de Cultura Económica, 182 pp.
- BESNARD, Philippe (1979): «La formation de l'équipe de l'Année Sociologique», *Revue Française de Sociologie*, vol. XX, pp. 7-31.
- BESNARD, Philippe (1987): *L'Anomie. Ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, París, Presses Universitaires de France, 424 pp.
- BESNARD, Philippe; ESSYAD, Marie-France (1979): «Bibliographie des écrits sur Durkheim», *Revue Française de Sociologie*, vol. XX, pp. 293-299, 343-353.
- BOURDIEU, Pierre (1977a): *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza* (con Jean Claude Passeron), Barcelona, Editorial Laia, 285 pp.
- BOURDIEU, Pierre (1977b): «Sur le pouvoir symbolique», *Annales. Economies Sociétés Civilisations*, n.º 3, Año XXXII, mayo-junio 1977, París, Librairie Armand Colin, pp. 405-411.
- BOURDIEU, Pierre (1982): *Leçon sur la leçon*, París, Editions de Minuit, 56 pp.
- CASSIRER, Ernst (1946): *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 303 pp. (trad. cast.: Eduardo Nicol, *El mito del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, 362 pp.).
- CAZENEUVE, Jean (1958): «Les zúñis dans l'oeuvre de Durkheim», *Revue Philosophique*, vol. 148, París, Presses Universitaires de France, 564 pp., pp. 453-461.
- DAVY, Georges (1911): «La sociologie de M. Durkheim», *Revue Philosophique*, vol. 72, París, Félix Alcan, 668 pp., pp. 42-71.
- DAVY, Georges (1919): «Emile Durkheim», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 26, París, Armand Colin, 811 pp., pp. 71-112, 181-198.
- DAVY, Georges (1925): «Vues sociologiques sur la Famille et la Parenté d'après Durkheim», *Revue Philosophique*, vol. 99, París, Félix Alcan, 480 pp., pp. 79-117.
- DAVY, Georges (1969): «Introduction», *Leçons de Sociologie. Physique des moeurs et du droit* (Emile Durkheim), París, Presses Universitaires de France, 244 pp., pp. 9-39.
- DÍAZ, Elías (1966): *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Madrid, Taurus, 1981, 174 pp.
- DÍAZ, Elías (1973): *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, Debate, 1989, 247 pp.
- DURKHEIM, Emile (1885): «Albert Schaeffle. Organisation et vie du corps social», *Revue Philosophique*, vol. XIX, Año 10, París, Félix Alcan, enero-junio, 708 pp., pp. 84-101.
- DURKHEIM, Emile (1886): «Les études de science sociale», *Revue Philosophique*, vol. XXII, Año 11, París, Félix Alcan, julio-diciembre, 704 pp., pp. 61-80.
- DURKHEIM, Emile (1887a): «Guyau. L'irreligion de l'avenir, étude de sociologie», *Revue Philosophique*, vol. 23, Año 12, París, Félix Alcan, enero-junio, 672 pp., pp. 299-311.
- DURKHEIM, Emile (1887b): «La science positive de la moral en Allemagne», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, julio-diciembre, París, Félix Alcan, 676 pp., pp. 33-58, 113-142, 275-284.
- DURKHEIM, Emile (1888a): «Le programme économique de M. Schaeffle», *Revue d'Economie Politique*, Año 11, París, L. Larose et Forcel, 671 pp., pp. 3-8.
- DURKHEIM, Emile (1888b): «Suicide et natalité. Etude de statistique morale», *Revue Philosophique*, Año XIII, vol. 26, París, Félix Alcan, julio-diciembre, 636 pp., pp. 446-463.
- DURKHEIM, Emile (1889): «Ferdinand Tonnies. Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als Empirischer Culturformen» (1887, Leipzig), *Revue Philosophique*, Tomo XXVII, Año XIV, 656 pp., pp. 416-422.

- DURKHEIM, Emile (1892): «La contribution de Montesquieu a la constitution de la science sociale», *Montesquieu et Rousseau precurseurs de la Sociologie* (nota introductoria de Georges Davy), Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie., 1960, 200 pp., pp. 25-113.
- DURKHEIM, Emile (1893a): *La división del trabajo social*, Barcelona, Planeta, 1985, 493 pp.
- DURKHEIM, Emile (1893b): *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit* (compilado por H. Nail Kubali y Georges Davy), Paris, Presses Universitaires de France, 1950 (2.ª ed., 1969), 244 pp.
- DURKHEIM, Emile (1895): *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1937 (22.ª ed., 1986), 149 pp.
- DURKHEIM, Emile (1896-1897): «Préface. L'Année Sociologique», *L'Année Sociologique*, vol. 1, Paris, Félix Alcan, 1898, 563 pp., pp. I-VII.
- DURKHEIM, Emile (1897a): «A Labriola. Essais sur la conception materiale de l'histoire», *Revue Philosophique*, vol. XLIV, pp. 645-651.
- DURKHEIM, Emile (1897b): «La prohibition de l'inceste et ses origines», *L'Année Sociologique*, Paris, Félix Alcan, 563+VII pp., pp. 1-70.
- DURKHEIM, Emile (1897c): *Le suicide. Etude sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, 463 pp.
- DURKHEIM, Emile (1898): «L'individualisme et les intellectuels», *Revue Bleue*, IV Serie, Tomo X, Paris, Bureau des Revues, 861 pp., pp. 7-13.
- DURKHEIM, Emile (1900a): «Deux lois de l'evolution pénale», *L'Année Sociologique*, Paris, Félix Alcan, 628 pp., pp. 65-95.
- DURKHEIM, Emile (1900b): «La sociologie en France au XIXe. siècle, 1re. Période. Saint-Simon et Auguste Comte. 2e. Période, de 1870 à 1900», *Revue Bleue*, n.º 20, 4.ª Serie, Tomo XIII, 19 de mayo, pp. 609-613, 647-652.
- DURKHEIM, Emile (1901-1902a): «Morphologie sociale», *L'Année Sociologique*, vol. 6, Paris, Félix Alcan, 1903, 614 pp., pp. 539-556.
- DURKHEIM, Emile (1901-1902b): «Sur le totemisme», *L'Année Sociologique*, Paris, Félix Alcan, 634 pp., pp. 82-121.
- DURKHEIM, Emile (1903-1904): «Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes», *L'Année Sociologique*, Paris, Félix Alcan, 663 pp., pp. 118-147.
- DURKHEIM, Emile (1906): «Détermination du fait moral», *Sociologie et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, 121 pp.
- DURKHEIM, Emile (1907): «La question religieuse», *Mercure de France*, n.º 67, Paris, mayo-junio, 768 pp., p. 51.
- DURKHEIM, Emile (1909): «Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse», *Revue Philosophique*, Paris, Félix Alcan, 674 pp., pp. 1-162.
- DURKHEIM, Emile (1909-1912): «Lévy-Bruhl.—*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*; Durkheim.—*Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie*», *L'Année Sociologique*, Paris, Félix Alcan, 889 pp., pp. 33-37.
- DURKHEIM, Emile (1910): «Sociologie et sciences sociales», *De la Méthode dans les Sciences* (Félix Thomas et al.), Paris, Félix Alcan, 410 pp., pp. 307-333.
- DURKHEIM, Emile (1911): «Jugements de valeur et jugements de réalité», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 19, Paris, Armand Colin, 937 pp., pp. 437-453.
- DURKHEIM, Emile (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960 (7.ª ed., 1985), 647 pp.
- DURKHEIM, Emile (1915a): *Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques* (con E. Denis), Paris, Librairie Armand Colin, 65 pp.
- DURKHEIM, Emile (1915b): «Alemania por encima de todo. La mentalidad alemana y la guerra», *REIS*, n.º 45, Centro de Investigaciones Sociológicas, enero-marzo 1989, 316 pp., pp. 199-228.
- DURKHEIM, Emile (1918a): «Le "Contrat social" de Rousseau. Histoire du livre», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 25, n.º 1, Paris, Librairie Armand Colin, 1918, 956 pp., pp. 1-23.
- DURKHEIM, Emile (1918b): «Le "Contrat social" de Rousseau», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 25, n.º 2, Paris, Librairie Armand Colin, 956 pp., pp. 129-161.
- DURKHEIM, Emile (1919): «La "pédagogie" de Rousseau. Plans de Leçons», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 26, Paris, Armand Colin, 811 pp.

- DURKHEIM, Emile (1925): *L'education morale*, París, P.U.F., 1973
- DURKHEIM, Emile (1937): *Les règles de la méthode sociologique*, París, Presses Universitaires de France (22ª ed., 1986), XXIV+149 pp.
- DURKHEIM, Emile (1938): *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia* (trad. cast.: María Luisa Delgado y Félix Ortega), Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, 1982.
- DURKHEIM, Emile (1975): *Textes. 1. Eléments d'une théorie sociale. 2. Religion, morale, anomie. 3. Fonctions sociales et institutions* (presentación de Victor Karady), París, Les Editions de Minuit, 509 pp., 507 pp., 568 pp.
- DURKHEIM, Emile; MAUSS, Marcel (1901-1902): «De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives», *L'Année Sociologique*, París, Félix Alcan, 614 pp., pp. 1-72.
- DURKHEIM, Emile; DEPLOIGE, S. (1907): «Le conflit de la morale et de la sociologie», *Revue Néo-Scholastique*, XIV Année, Lovaina, 624 pp., pp. 606-621.
- DUVIGNAUD, Jean (1969): «Introduction. Le champ épistémologique de la sociologie à travers Durkheim et *L'Année Sociologique*», *Journal Sociologique* (Emile Durkheim), París, Presses Universitaires de France, pp. 7-26.
- DUVIGNAUD, Jean (1990): *Herejía y subversión. Ensayos sobre la anomia*, Barcelona, Icaria, 182 pp.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1973): *Las teorías de la religión primitiva*, Madrid, Siglo XXI (7.ª ed., 1990), 200 pp.
- FAUCONNET, Paul (1922): «L'oeuvre pédagogique de Durkheim», *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, vol. 93, enero-junio, París, Félix Alcan, 496 pp., pp. 185-209.
- FOUILLEE, Alfred (1901): «Les jugements de Nietzsche sur Guyau. D'après des documents inédits», *Revue Philosophique*, Tomo LII, París, diciembre, pp. 569-599.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa Denis (1864): *La cité antique. Etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Estrasburgo, Imp. Veuve Berger-Levrault (3.ª ed., 1870), 496 pp. [trad. cast.: J. F. Yvars (introducción: Georges Dumezil), *La ciudad antigua*, Barcelona, Peninsula, 1984, 390 pp.].
- GIDDENS, Anthony (1985): *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor, 402 pp.
- GINER, Salvador (1967): *Historia del pensamiento social*, Barcelona, Ariel (2.ª ed., 1975), 635 pp.
- GÓMEZ ORFANEL, Germán (1986): *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 307 pp.
- GOYARD-FABRE, Simone (1977): *Nietzsche et la question politique*, París, Sirey.
- GROSSI, Paolo (1986): *Historia del derecho de propiedad. La irrupción del colectivismo en la conciencia europea*, Barcelona, Ariel, 188 pp.
- GURVITCH, Georges (1969): *La vocation actuelle de la sociologie. II. Antecedentes et perspectives*, París, Presses Universitaires de France (3.ª ed.), 500 pp.
- GUYAU, Jean-Marie (1885): *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, París, Fayard, 1985, 224 pp.
- GUYAU, Jean-Marie (1887): *La irreligión del porvenir* (trad. cast. y prólogo: Antonio M. Carvajal), Madrid, Daniel Jorro, 1911, 540 pp.
- HALBWACHS, Maurice (1918): «La doctrine d'Emile Durkheim», *Revue Philosophique*, vol. 85, París, Félix Alcan, enero-junio, 526 pp., pp. 353-411.
- HOFFDING, Harald (1914): «Les formes élémentaires de la vie religieuse», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 22, París, Armand Colin, 878 pp.
- HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (1944): *Dialéctica de la Ilustración* (trad. cast.: H. A. Murena), Buenos Aires, Sur, 1971, 302 pp.
- KELSEN, Hans (1920-1929): *Esencia y valor de la democracia* (trad. cast.: Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz Lacambra), Barcelona, Labor, 1977, 189 pp.
- KELSEN, Hans (1922): «El concepto de Estado y la psicología social (Teniendo como referencia especial la teoría de las masas según Freud)», *El otro Kelsen* (Oscar Correas, comp.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, 374 pp., pp. 319-331.
- KELSEN, Hans (1923): «Dios y el Estado», *El otro Kelsen*, op. cit., pp. 243-266.

- KELSEN, Hans (1936): «El alma y el derecho», *El otro Kelsen*, op. cit., pp. 319-331.
- LACOMBE, Roger (1925): «L'interprétation des faits matériels dans la méthode de Durkheim», *Revue Philosophique*, vol. 99, París, enero-junio, Félix Alcan, 480 pp., pp. 369-388.
- LACROIX, Bernard (1981): *Durkheim et la politique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 324 pp.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio (1990): *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, Madrid, Siglo XXI, 191 pp.
- LEGUAY, Pierre (1912): «M. Emile Durkheim», *Universitaires d'aujourd'hui*, París, Bernard Grasset, 337 pp., pp. 255-337.
- I.ÉVI-STRAUSS, Claude (1965): *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 151 pp.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979): *Antropología estructural II*, México, Siglo XXI, 352 pp., pp. 46-50.
- LUKES, Steven (1984): *Emile Durkheim. Su vida y su obra* (trad. cast.: Alberto Cardín), Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 669 pp.
- LUKES, Steven; SCULL, Andrew (1983): *Durkheim and the Law*, Oxford, Martin Robertson, 241 pp.
- MAUSS, Marcel (1923-1924): «In Memoriam. L'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs», *L'Année Sociologique*, París, Félix Alcan, 1.012 pp.
- MAUSS, Marcel; DURKHEIM, Emile (1909-1912): «Durkheim.—Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie», *L'Année Sociologique*, París, Félix Alcan, 889 pp., pp. 92-98.
- METALL, Rudolf Aladár (1976): *Hans Kelsen. Vida y obra* (trad. cast.: Javier Esquivel), México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 129 pp.
- MOYA, Carlos (1970): *Sociólogos y Sociología*, Madrid, Siglo XXI, 295+VII pp.
- MOYA, Carlos (1972): «Emile Durkheim y la III República francesa», *Estudios de Ciencia política y Sociología* (Carlos Moya et al.), Madrid, 948 pp., pp. 603-614.
- MUGUERZA, Javier (1989): «La alternativa del disenso (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos)», *El fundamento de los derechos humanos* (Javier Muguerza et al.; edición de Gregorio Peces-Barba Martínez), Madrid, Debate, 346 pp., pp. 19-56.
- NICOLÁS, M.-P. (1936): *De Nietzsche a Hitler*, París, Fasquelle Editeurs.
- NIETZSCHE, Friedrich (1883): *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial (5.ª ed., 1978), 471 pp.
- NISBET, Robert (1969a): *La formación del pensamiento sociológico I*, Buenos Aires, Amorrortu (1.ª reimpresión, 1977), 232 pp.
- NISBET, Robert (1969b): *La formación del pensamiento sociológico II*, Buenos Aires, Amorrortu (1.ª reimpresión, 1977), 188 pp.
- OFFE, Claus; PREUSS, Ulrich (1990): «Instituciones democráticas y recursos morales», *Isegoría*, n.º 2, Instituto de Filosofía, CSIC, pp. 45-74.
- PECAUT, F. (1921): «Auguste Comte et Durkheim», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 28, París, Armand Colin, pp. 639-655.
- RAMOS, Ramón (1982a): «Introducción», *El socialismo* (Emile Durkheim; edición preparada por Ramón Ramos), Madrid, Editora Nacional, 322 pp., pp. 7-96.
- RAMOS, Ramón (1982b): «Estudio preliminar», *Las formas elementales de la vida religiosa* (Emile Durkheim; trad. cast. y estudio preliminar: Ramón Ramos), Madrid, Akal, 423 pp., pp. I-XXVI.
- RAMOS, Ramón (1989): «Maurice Halbwachs y la memoria colectiva», *Revista de Occidente*, n.º 100, septiembre, 172 pp., pp. 63-81.
- RAMOS, Ramón (1989-1990): «El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana» (I, II y III), *REIS*, n.º 46, 48 y 49, abril-junio, octubre-diciembre y enero-marzo, pp. 23-50, 53-77 y 77-102.
- RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, Luis (1978): *Para una lectura crítica de Durkheim*, Madrid, Akal, 139 pp.
- RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, Luis (1989): «Presentación. Alemania por encima de todo» (trad. cast.: P. Salinas), *REIS*, n.º 45, Centro de Investigaciones Sociológicas, enero-marzo, 316 pp., pp. 193-197.
- RODRÍGUEZ-IBÁÑEZ, José Enrique (1982): *El sueño de la razón. La modernidad a la luz de la Teoría Social*, Madrid, Taurus, 254 pp.

- ROTH, Guenther (1989-1990): «Durkheim and the Principles of 1789: The Issue of Gender Equality», *Telos*, n.º 82, invierno, Nueva York, 205 pp., pp. 71-80.
- SCHAEFFLE, Albert (1904): *La quintessence du Socialisme* (trad. francesa, corregida y revisada: Benoît Malon), *Bibliothèque Socialiste*, n.º 21, París, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition (Librairie Georges Bellais), 110 pp.
- TREVES, Renato (1988): *La sociología del Derecho. Orígenes, investigaciones, problemas* (nota preliminar: Manuel Atienza; trad. cast.: Manuel Atienza, María José Añon Roig y J. A. Pérez Lledó), Barcelona, Ariel, 252 pp.
- WEBER, Max (1918): «Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos», *Escritos políticos* (edición de Joaquín Abellán), Madrid, Alianza Editorial, 1991, 367 pp., pp. 101-300.