



VOL: AÑO 5, NUMERO 14

FECHA: SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 1990

TEMA: SUBJETIVIDAD EN LO SOCIAL

TITULO: **Durkheim y la formación social de la subjetividad**

AUTOR: *Mario Padilla Pineda* [\*]

SECCION: Artículos

EPIGRAFE:

Hablamos una lengua que no hemos elaborado; nos servimos de instrumentos que no hemos inventado; invocamos derechos que no hemos instituido; se transmite a cada generación un tesoro de conocimientos que ella no ha acumulado [...]. Estos bienes variados de la civilización se los debemos a la sociedad [...]. Son ellos los que dan al hombre su fisonomía personal entre todos los seres; pues el hombre es hombre sólo porque está civilizado.

E. Durkheim

RESUMEN:

Aquello que puede destacarse como específico en la teoría durkheimiana de la subjetividad es el giro sociológico que da al proceso de constitución de ésta. La subjetividad es para Durkheim un producto social el cual descansa en un soporte psicobiológico (el cuerpo), que empero no es su substancia, sino sólo la condición de su posibilidad. Esta producción de la subjetividad por la sociedad consiste básicamente en una traslación de los elementos generales y los contenidos concretos de la moral, el intelecto y la sensibilidad colectivos al individuo a través de dos mecanismos fundamentales: la influencia recíproca de los individuos reunidos y la educación. La subjetividad resulta entonces del proceso de instalación de la sociedad en el aparato psíquico del hombre.

ABSTRACT:

Durkheim and the social formation of subjectivity.

That which can stand out as specific in the Durkheim theory of subjectivity is the sociological trend it gives to the constituting process of it. Durkheim defines subjectivity as a social product which leans upon a psychobiological support (the body), which however is not its substance but only the condition of its possibility. This production of subjectivity from society consists basically upon the transfer of the general elements and the concrete contents of morality, intelligence and sensibility extended to the individual through two basic mechanisms: the reciprocal influence of individuals who are united and educations. Subjectivity results thus from the process of installing a society in man's psychic system.

TEXTO

1. La evolución conceptual de Durkheim respecto a la relación individuo/sociedad

Lo que mienta el concepto mismo de subjetividad es objeto de elucidación en la sociología de Durkheim a través de su análisis de la estructura ontológica de la naturaleza humana. La "subjetividad" es el estado interior del hombre, la constitución de su ser, su vida en sí, en cuanto enfrentado con lo dado -la naturaleza y la sociedad- como "objetividad" y, más aún, para retomar una expresión de Las reglas del método sociológico, como "cosa". [1] Pero el hombre se enfrenta de manera peculiar con esta realidad natural y social que está en el "exterior": lo hace como parte de ella en su doble faceta, es decir como ser natural y como ser social. [2] Efectivamente, para Durkheim, el hombre

es doble. hay en él dos seres: uno individual, que tiene sus cimientos en el organismo [...] y un ser social, [...] que representa a la sociedad. (Durkheim, 1982:14)

Esta tesis -que circula por toda la obra durkheimiana hasta alcanzar claridad meridiana en su artículo de 1914 sobre "El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales" (Durkheim, 1970:314-332)- ha sido considerada como "la clave" de su sistema (Lukes, 1984: 22), como "concepción estratégica" de su construcción teórica (Lacroix, 1984:182), el "problema básico" de su teoría (Parsons, 1968:388), incluso como la ocasión de comprender su personalidad (Filloux, 1970:303). Remite ella, como se desprende de la cita misma, al problema de la relación del individuo con la sociedad. Pero lo que se implica aquí no es, en modo alguno, evidente; ¿qué entiende Durkheim por individuo, qué por sociedad y cómo concibe la relación entre ambos términos? Y aunque la relación entre lo social y lo individual es un problema permanente -más aún: constitutivo- de la teoría sociológica de Durkheim, no deja de sufrir cambios. Es posible rastrear una evolución conceptual que obedece a una tensión mayor en su obra: la de dónde radica el principio de la cohesión social. Mientras en sus primeros trabajos distingue una cohesión religiosa para las sociedades primitivas y otra funcional para las sociedades modernas, en una segunda fase destacará como principio cohesivo de toda sociedad, primitiva o moderna, la existencia de un universo de símbolos y significaciones, normas y valores compartidos, incesantemente renovados en los rituales colectivos. Dicho conjunto de representaciones, que garantizan la cohesión y la reproducción de la sociedad, tiene un carácter religioso y, de hecho, constituye una religión en el sentido amplio que da Durkheim al término (Durkheim, 1982: 32ss). [3] Se transitará, pues, primero, de una concepción de la sociedad, su funcionamiento y su reproducción articulada de manera diacrónica alrededor de la dicotomía sociedad primitiva/sociedad moderna, a otra predominantemente sincrónica que tendrá como eje de articulación la relación individuo/sociedad. Y, segundo, se pasará de una concepción "materialista", que ponía en la base de la explicación al "medio material" o "morfología social", a otra más idealista, por así decir, que explicará la dinámica social a partir de los procesos de simbolización-ritualización-resimbolización. Los efectos de esta transición, cuyo momento de ruptura más relevante puede localizarse alrededor de 1895, [4] se manifestarán paulatinamente, y en particular los relacionados con el problema que aquí analizamos. Esto no quiere decir que la relación individuo/sociedad no sea problemática con anterioridad a esta fecha, [5] sino que hay una rearticulación de categorías y temas realizada a partir de entonces pero conservando en mucho los análisis parciales que Durkheim hiciera con anterioridad. [6]

En La división del trabajo social, esto es, en la obra que cierra la primera fase de sus concepciones, la relación entre individuo y sociedad, o, dicho en los términos de esta obra, las formas de solidaridad entabladas entre el individuo y el grupo, son estudiadas en una perspectiva evolutiva que sirve de base a una tipología polar: por un lado habría un tipo de solidaridad propia de las sociedades más primitivas, con una nula diferenciación funcional, cuyo límite hipotético es la horda en cuanto grupo de hombres en todo iguales. La solidaridad en este tipo de sociedades brotaría precisamente de esta indistinción, y

Durkheim la llama solidaridad por semejanzas o mecánica. Su núcleo profundo sería el conjunto de creencias y sentimientos fuertes colectivamente compartidos, o conciencia colectiva, cuya fuerza le daría un status sagrado, es decir religioso. La segunda forma tipológica correspondería a una sociedad plenamente diferenciada por el desarrollo de la división del trabajo. Al contrario que en el caso anterior, su límite hipotético resulta difícilmente imaginable, pues el proceso de diferenciación social no tiene un límite. De cualquier modo, su base sería la diferencia y la consecuente necesidad de cooperación entre las diversas funciones. A ésta, Durkheim la denomina solidaridad orgánica por su semejanza con la cooperación que entablan entre sí las partes de un organismo. La forma elemental de solidaridad, es decir la solidaridad mecánica, no desaparecerá quizá nunca, pero su base se estrecharía tendencial e irreversiblemente. Lo sagrado, lo que es objeto de culto en la sociedad, perdería inexorablemente su facultad cohesiva. De hecho, en las sociedades modernas se reduce tan sólo a un aspecto: el culto al individuo. Dicho culto sería el resultado de la creciente autonomía que la sociedad, y su desarrollo vía la división del trabajo, otorga al hombre, pero a Durkheim dicho culto le parecía insuficiente para llenar la tarea que otrora tuviera la religión pues lo consideraba presa de una contradicción: era un culto colectivo que, sin embargo, tenía por objeto al individuo y no a la colectividad. Qué tantas eran sus reservas con respecto al individualismo en la época de que data La división del trabajo, puede apreciarse en el siguiente pasaje:

Si bien [el individualismo o culto al individuo] es una fe común porque la comparten los miembros de la comunidad, es individual por su objeto. Si bien orienta todas las voluntades hacia el mismo fin, ese fin no es social [...y esta fe] no nos liga a la sociedad sino a nosotros mismos. Por consiguiente no constituye un auténtico vínculo social. Tal es la razón de que se haya reprochado con justicia a los teóricos que hicieron de este sentimiento la base exclusiva de su doctrina moral, que provocan la disolución de la sociedad. (Durkheim s/f: 186)

Qué tan grande es el cambio experimentado en 1895 ante la "revelación" del papel que la religión juega en toda sociedad puede intuirse ya en su curso de 1898 sobre la Física de las costumbres y el derecho y, de manera definitiva, en su artículo dreyfussard, del mismo año, acerca del individualismo y los intelectuales:

No solamente el individualismo no es la anarquía, sino que es, desde ahora, el único sistema de creencias que puede asegurar la unidad moral del país. [...] En realidad, la religión del individuo es una institución social, como todas las religiones conocidas. Es la sociedad la que nos asigna este ideal como el único fin común que puede actualmente reunir las voluntades. [...] Así, el individualista, que defiende los derechos del individuo, defiende al mismo tiempo los intereses vitales de la sociedad. (Durkheim, 1970: 270, 275 -274)

## 2. Del individuo a la persona

La acción de estos efectos se resolverá, entre otras cosas, en la distinción entre individuo y persona, que nos es peculiarmente significativa. El primero será entendido analíticamente como un ente residual de naturaleza psicofisiológica y carácter presocial. La persona, por el contrario, será concebida como el ser específicamente social del hombre. Dicha distinción se presenta, de manera clara, sólo tardíamente. [7] Retrospectivamente, ambos conceptos se confunden; a veces subsumiendo uno en el otro, a veces utilizándolos de manera indistinta. Así, mientras en La división del trabajo social la personalidad se considera o bien sinónimo de la individualidad que resulta de la especialización o bien como desenvolviéndose con ella (Durkheim, s/f: 422), en Las formas elementales de la vida religiosa señalará que si bien la noción de persona supone un factor individualizador, su componente esencial no será éste, sino el factor colectivo,

común: "no es cierto -subraya Durkheim- que seamos tanto más personas cuanto más nos individualizamos"; "todos aquellos que insisten en todo lo que tiene de social el individuo no pretenden, por ello, negar o menguar a la persona. Se niegan tan sólo a confundirla con el hecho de la individualización" (1982: 254). Así, mientras en su primera fase Durkheim considera que el hombre es un ser social ya en cuanto ser colectivo (en las sociedades primitivas) ya en cuanto ser individualizado (en las sociedades modernas), tendencialmente planteará que el ser social del hombre sólo puede serlo en la medida en que es un "reflejo" -si bien individualizado- de la colectividad. Dicha individualización será posible gracias a dos factores: Primero, el cuerpo, pues en cuanto cada uno es fisiológicamente distinto reflejará -más exactamente: refractará- de diferente manera a la sociedad:

Dado que los cuerpos son distintos entre sí, dado que ocupan puntos diferentes en el tiempo y el espacio, cada uno constituye un medio especial en el que las representaciones colectivas acaban por refractarse y colorearse de manera diferente. (1982: 252)

Y, segundo, la división del trabajo, que sin embargo aquí jugará tan sólo un papel secundario en el proceso de formación de la personalidad y no el primordial que se le asignaba en su obra temprana sobre este tema:

A consecuencia de una división del trabajo más desarrollada, cada espíritu se encuentra orientado hacia un punto diferente del universo, refleja un aspecto diferente del mundo y, en consecuencia, el contenido de las conciencias difiere de un sujeto a otro. (1970a: 271)

### 3. Entre la naturaleza y la sociedad: la concepción durkheimiana del hombre

En 1914, Durkheim expuso de manera sistemática sus concepciones sobre la dualidad de la naturaleza humana (1970b). Ya en *Las formas elementales...* había afirmado que la sociología debía abordar el estudio del hombre. Ahí señalaba que "la sociología [...], antes que nada, tiene por objeto explicar una realidad actual, próxima a nosotros, susceptible, por ello, de afectarnos en nuestras ideas y actos: esta realidad no es otra que el hombre" (1982: 1). De esta manera pasaba a ocupar un lugar central un tema que, sin embargo, fue permanente en sus estudios.

Durkheim inicia su análisis concentrándose en el dualismo alma-cuerpo, tema que había aparecido ya en su estudio sobre las formas elementales de la vida religiosa (1982: 225-254) y que consideraba además universal en las reflexiones filosóficas y teológicas sobre el hombre. Dicha creencia -dice- no puede ser una mera ilusión ni estar basada en el error o la mentira, pues en tal caso no podría haber perdurado (Ibid.: 2). Es una representación colectiva que requiere, por ende, una explicación sociológica. Según Durkheim, la distinción entre persona e individuo aparece en ella de manera simbólica como distinción entre alma (=personalidad) y cuerpo (=componente presocial), es decir que aparece subsumida a la que hay entre lo "sacro" y lo "profano":

Siempre se ha considerado el alma como algo sagrado; en base a esto, se opone al cuerpo que, por sí mismo, es profano.

Dicha diferenciación entre sacro y profano es considerada por Durkheim como una constante del pensamiento humano, incluso como la "más fundamental" e irreductible:

En la historia del pensamiento humano -señala- no existe otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas entre sí. (1982: 34)

Revisemos entonces, brevemente, qué es lo que se encuentra, según Durkheim, detrás de estas categorías.

Lo sacro, dice, manifiesta un poder que se halla por encima del individuo; se trata de una emanación de la colectividad que, sin embargo, no se representa inmediatamente como tal sino simbolizada en objetos que aparecen como "cargados" de un poder divino que se le impone e inspira sentimientos de respeto y adhesión. Esto ocurre así porque si bien dicho poder es experimentado en las conciencias individuales, su fuente es la colectividad y, por ello, desborda a la conciencia del individuo, es proyectado fuera de ella y objetivado, es decir fijado en objetos que, como resultado de este proceso, se convierten en sagrados. El hombre rinde culto a ese poder superior que es la sociedad a través del culto que rinde a estos objetos.

Ahora bien, el que se elija uno u otro objeto como soporte de los sentimientos y las representaciones que genera la colectividad y se transforme así en un objeto sagrado es un asunto absolutamente contingente, independiente de las cualidades empíricas del objeto, pues lo sacro no brota de la realidad sensible sino que se le superpone. Durkheim destaca que "el carácter sagrado que reviste una cosa no está implicado en las propiedades intrínsecas de ésta", sino que se le superpone: "El mundo religioso [y lo mismo puede decirse del mundo social] no es un aspecto particular de la naturaleza empírica: está sobrepuesto a ella" (1982: 215). Esta peculiaridad resulta del hecho de que, para que los individuos reunidos puedan comunicarse, requieren de signos que expresen los contenidos de sus conciencias y permitan la elaboración de sentimientos y representaciones colectivas, que queden, por ello, adheridas a los objetos, movimientos o sonidos que les sirvieron de vehículos y que los simbolizan (1982: 215).

La distinción entre el alma y el cuerpo, pues, no hace sino expresar simbólicamente la doble naturaleza del hombre -social y biopsicológica-, pues, recordémoslo, para Durkheim el hombre se halla habitado por dos seres: uno enraizado en el cuerpo, otro que representa a la sociedad; uno profano y otro sagrado. Esta doble composición del hombre supone en él la fusión de naturaleza y sociedad. En su naturaleza empírico-sensible el hombre no es en sí un ser social. No se distingue del animal sino sólo cuantitativamente:

El hombre -dice Durkheim- no es más, desde el punto de vista físico, que un sistema de células; desde un punto de vista mental, que un sistema de representaciones: bajo la una o la otra perspectiva no difiere más que en grados del animal. (1982 213)

Sin embargo, hay una cualidad que posee el hombre en su naturaleza presocial que, a diferencia del resto de la naturaleza, lo pone en el umbral de la vida social y gracias a la cual es capaz de convertirse en ser social. Dicha cualidad le permite al hombre no sólo servir de soporte exterior a las representaciones colectivas, como lo pueden hacer el animal o un objeto cualquiera, sino que además se las asimila, las interioriza, permite que lo penetren: la sociedad, señala Durkheim, penetra las conciencias individuales, las forma como conciencias sociales (1970: 314). El hombre se constituye así no sólo objetiva, sino también subjetivamente como ser social; vale decir: no sólo de forma exterior sino también interiormente.

El resultado de este proceso de interiorización será el "alma" o yo-social, cuya constitución asemeja a la de una "mónada": es un reflejo de la sociedad, pero un reflejo

individualizado por el organismo biopsicológico y por el lugar que el individuo ocupa en la división del trabajo.

Todas las mónadas, en efecto, son conciencias expresivas de un sólo e idéntico objeto, el mundo; y como el mundo no es más que un sistema de representaciones, cada conciencia particular no es, en suma, sino un reflejo de la conciencia universal. Sólo que cada uno lo traduce desde su punto de vista y a su manera [...] la resultante es que, si bien todas las conciencias ligadas a tales cuerpos contemplan un mismo mundo, a saber, el mundo de las ideas y sentimientos que unifican moralmente al grupo, no lo ven todas desde un mismo ángulo; cada una lo traduce a su manera. (1982: 252-253)

Por ello, la vida interior del hombre, señala Durkheim, se mueve alrededor de estos dos aspectos -el organismo biopsicológico y la sociedad- a los que considera como polos en torno a los cuales gira. Siguiendo la metáfora, puede decirse que la subjetividad del hombre sigue un movimiento elipsoidal, uno de cuyos polos es la sociedad en el hombre y el otro es la naturaleza en él y, en última instancia, el cuerpo.

Lejos de ser una cosa simple, nuestra vida interior tiene una especie de doble centro de gravedad. Está por una parte nuestra individualidad y, más concretamente, nuestro cuerpo que le sirve de base; y por otra, todo aquello que en nosotros expresa algo distinto de nosotros mismos. (1970. 318)

No hay, pues, un centro, sino dos polos mutuamente excluyentes que, sin embargo, son inescindibles y siempre presentes en la actividad del hombre. El yo del hombre está compuesto, en realidad, de un yo sensible que le liga a través del cuerpo con el mundo empírico, y un yo social, que refleja a la sociedad. El primero depende, dice Durkheim, de nuestras sensaciones y de nuestros estados cenestésicos, es decir de la sensación general de existencia del propio cuerpo. El segundo, por su parte, es un producto de la sociedad al penetrar y formar las conciencias individuales. Por ello no aparecen de manera simultánea: cronológicamente, el yo individual antecede al yo social. Pero también lógicamente el segundo supone al primero, pues, por un lado, es la reunión de una pluralidad de yos, de individuos, donde está la condición de la vida social y, por otro lado, el yo individual es soporte y condición del yo social, pues sólo gracias a él la sociedad se individualiza convirtiéndose en persona (Durkheim, 1978: 29 y ss):

Entendemos: primero, que el grupo formado por los individuos asociales es una realidad de especie distinta a la de cada individuo tomado aparte; segundo, que los estados colectivos existen en el grupo, de cuya naturaleza derivan, antes de afectar al individuo en tanto que tal y de organizar en él, bajo una nueva forma, una existencia puramente interior. (Durkheim, 1974: 436-437)

Sin embargo, la distinción entre individuo y persona, entre yo-individual y yo-social, es analítica. En realidad, Durkheim reconoce que no hay momento en el cual pueda hablarse de individuos que no vivan en sociedad; sólo destaca, por abstracción, una dimensión asocial del hombre cuyo substrato es su constitución biopsíquica, y que se distingue de su ser específicamente social.

No admitimos -aclara- que haya un punto preciso donde acabe lo individual y donde empiece el reino de lo social [...]. Se pasa así, sin solución de continuidad, de un orden de hechos a otro; pero esto no es razón para no distinguirlos. (1974:427)

Se entiende mejor aquí en qué sentido lo social es exterior a los individuos, tal como lo afirma insistentemente a lo largo de su obra. Les es exterior en cuanto puros individuos, [8] esto es en aquello que depende exclusivamente de sus estados psíquicos individuales,

que son independientes de aquellos estados que resultan de la interacción individuo-individuo en su asociación.

#### 4. La producción y reproducción de la sociedad: reuniones de masa y educación

La distinción entre ser individual y ser social es, pues, fruto de una abstracción legítima basada en la exterioridad de los hechos sociales respecto de los individuos. Dicha exterioridad Durkheim la constata a través de dos observaciones. Primera observación: los fenómenos sociales tienen su origen no en los hombres aislados, sino en la colectividad, muy especialmente en las reuniones de masa, pues es en ellas donde el hombre tiene el sentimiento más vivo del grupo y su fuerza. La parte social del hombre -es decir su alma, su parte más elevada, racional y moral a la vez- tuvo que ser resultado de ellas al penetrar los estados de conciencia colectivos a las conciencias individuales y, más exactamente, al formarse aquellos en la interacción de estas últimas. Segunda observación: el hombre, al nacer, es un ser asocial: no lleva inscritos en su conciencia predisposiciones o normas morales, ni categorías de la razón o contenidos cognitivos, ni tampoco sentimientos elevados o habilidades técnicas, es decir nada que sea producto de la civilización. Debe aprenderlos, y para ello es necesaria la educación. [9]

Hay, en este sentido, dos tipos de fenómenos sociales distinguidos por Durkheim. [10] Primero estarían aquellos producidos por la masa: son la elaboración de algo nuevo debido a la pura reunión. Segundo, aquellos heredados por las generaciones anteriores, objetivados en las tradiciones -actitudes aceptadas por el solo respeto a la autoridad (1974: 174)- o en las técnicas que los hombres utilizan... -procedimientos jurídicos, útiles, herramientas, etc. (1982: 199)-. Los primeros consisten netamente en la producción de algo nuevo (création; 1974: 167). Los segundos, en sus dos variedades, son una reproducción, si bien el término no es del todo exacto pues no hay reproducción que lo sea ciento por ciento, que no incluya cierta innovación (1974: 175). Estos tienen por vehículo de transmisión a la educación; aquellos son el resultado de la influencia mutua que ejercen entre sí los individuos reunidos.

Producción (o creación) designa entonces

la propiedad que tienen los estados de conciencia, simultáneamente experimentados por un cierto número de sujetos diferentes, de obrar los unos sobre los otros y combinarse entre ellos de tal modo que den nacimiento a un estado nuevo. [Y es en las grandes concentraciones de masas] donde puede verse mejor cómo los hombres reunidos pueden, por la acción que ejercen los unos sobre los otros, transformarse mutuamente. (1974: 167-168).

Por otro lado, con el término reproducción Durkheim designa a

la necesidad que nos impulsa a ponernos en armonía con la sociedad de que formamos parte y a adoptar, con este fin, las maneras de pensar o de hacer que son generales alrededor de nosotros. Así es como seguimos las modas, los usos y, como las prácticas jurídicas generales no son más que usos precisos y particularmente fijos, así es como obramos a menudo cuando actuamos moralmente. (1974:168).

Sin embargo, la diferencia entre ambos es sólo de grado; uno presenta una mayor objetivación (o institucionalización) mientras que el otro es más fluido. Las representaciones producidas en la reunión tienden a objetivarse como tradición y a transmitirse hereditariamente a las generaciones siguientes, y toda creación de algo nuevo se hace sobre la base de lo que el pasado hereda a los hombres. Ahora bien, lo social no se constituye como algo homogéneo e indiferenciado, sino que lo hace de

manera diferenciada bajo formas cognitivas, morales, técnicas y de la sensibilidad a través de la educación. [11] Es bajo estas formas que lo social se superpone y penetra al hombre. Durkheim trató de todas ellas y de la educación que les correspondía, si bien no lo hizo con la misma extensión y profundidad. Sabido es que concentró su atención de manera especial en la moral, que es, con mucho, la parte más acabada de su obra; que dedicó partes importantes de ella al estudio del intelecto y del racionalismo, e incluso realizó un curso sobre La educación intelectual -paralelo al de La educación moral- cuyo manuscrito debe considerarse, por desgracia, como definitivamente perdido; en fin, que a las cuestiones de la vida y la educación sentimental así como de las correspondientes a la técnica hizo, todo lo más, referencias dispersas.

5. Los dos planos de la existencia social y de la subjetividad: (1) los a priori de la razón pura y de la razón práctica y (2) sus contenidos concretos

Ahora bien, cuando Durkheim aborda cada uno de estos aspectos de la vida social así como su existencia subjetiva en el hombre distingue dos planos: uno es el plano de lo que podríamos llamar los "elementos fundamentales" y que equivalen a lo que Kant llamó las categorías a priori de la razón pura, con la salvedad de que Durkheim las considera, primero, como un producto social y, segundo, no circunscritas sólo al plano cognitivo, sino también presentes en el plano moral o de la razón práctica y quizá, aunque no desarrolló este punto, también en los planos de la sensibilidad y de la técnica. Son ellos los que dan forma a los contenidos concretos del conocimiento y la moralidad, y, más aún, los que los hacen posibles.

En el plano cognitivo, dichos elementos o aptitudes fundamentales son aquellos que ya la filosofía clásica había llamado categorías de la razón, y las retoma prácticamente tal y como se presentan en ésta: [12]

En las raíces de nuestros juicios -dice Durkheim- existe un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual, son las que los filósofos, desde Aristóteles, llaman categorías del entendimiento: las nociones de tiempo, espacio, género, cantidad, causa, sustancia, personalidad, etcétera. Corresponden éstas a las propiedades más universales de las cosas. Son como sólidos marcos que delimitan el pensamiento; no parece que éste pueda desentenderse de ellas sin con ello destruirse, pues no parece posible pensar objetos fuera del tiempo o del espacio o que no sean numerables, etc. Las otras nociones son contingentes y móviles; concebimos que éstas puedan faltarle a un hombre, a una sociedad, a una época; mientras que aquéllas nos parecen casi inseparables del funcionamiento normal del espíritu. Son como el esqueleto de la inteligencia. (Durkheim, 1982: 8)

Estas categorías son, al igual que la gran mayoría de las representaciones del hombre, un producto social, es decir que son el resultado de una experiencia cuya fuente es la colectividad. En este sentido son a priori respecto del individuo y sus sensaciones estrictamente individuales, pero dependen de la experiencia social. Por ello Durkheim puede considerar su propuesta sociológica de teoría del conocimiento como libre del extremismo característico tanto del empirismo como del racionalismo: está de acuerdo con el primero en que la razón y la lógica son un producto de la experiencia, pero le rebate que dicha experiencia pueda ser la del puro individuo y sus sensaciones; con el segundo comparte la idea de una ruptura o discontinuidad entre las representaciones confusas que resultan de las sensaciones y los conceptos y categorías en cuanto representaciones claras y distintas, pero rechaza que el hombre llegue al mundo desde su nacimiento ya armado con ellas. Para Durkheim, La mente del hombre es una tabula rasa que a no ser por ciertas predisposiciones, vagas e indeterminadas, debe ser formada casi en su totalidad. Dicha formación se realiza a partir de la impronta que dejan sobre ella las

diversas sensaciones a que se ve sometido, y de manera primordial aquellas cuya fuente es la colectividad, pues ésta, al igual que la realidad física, se hace sentir por el individuo, se instala en su aparato psíquico y lo obliga a experimentar el mundo -natural y social- de manera distinta a como lo hace, por ejemplo, el animal.

En el plano de la moralidad, lo mismo que para el caso del intelecto, se exige la constitución, en el espíritu, de un cierto número de aptitudes fundamentales a las que Durkheim llama "elementos fundamentales de la moralidad", y son aquellos

que verdaderamente son esenciales, es decir aquellos que se encuentran en todas partes, idénticos a sí mismos, bajo la diversidad de los deberes particulares. Es evidente que lo verdaderamente fundamental son las aptitudes que nos conducen a actuar moralmente, no en tal o cual caso particular, sino en la generalidad de las relaciones humanas (Durkheim, s/f a: 40).

Durkheim distingue tres elementos fundamentales en el comportamiento moral del hombre que se diversifican en el detalle de las relaciones sociales: primero, el espíritu de disciplina, esto es la capacidad de regular la acción siguiendo una norma, lo que implica por un lado el gusto por la continuidad y por otro el respeto a la autoridad (s/f a: 41 y ss); segundo, la adhesión del individuo al grupo, o altruismo, esto es la capacidad de ligarse afectivamente a algo distinto de uno mismo neutralizando las tendencias egoístas; finalmente, un tercer elemento que se desarrolla como efecto del creciente racionalismo e individualismo: la autonomía de la voluntad, o sea el respeto a la regla o la adhesión al grupo como resultado de la comprensión racional de ambos. Pero cabe destacar aquí que incluso esta "autonomía" del individuo no libera al hombre de la sociedad, sino que, en cierto modo, no es sino otra forma de su sujeción a ella, forma que corresponde cada vez más a las condiciones de vida de las sociedades modernas. Pues la razón -y sólo gracias a su razón puede el hombre ser autónomo- es un producto eminentemente social: el hombre sólo es capaz de emitir juicios y de aceptar y contraponer argumentos gracias a que es un ser social y, por ello, al actuar racionalmente, no puede sino afirmar a la sociedad.

Dichos elementos fundamentales de la moralidad y dichas categorías de la razón son la parte más eminentemente social del hombre. No dependen del individuo ni -lo que es más importante- de alguna característica peculiar de un grupo frente a otros, sino que son universales, son un producto de la sola experiencia de la sociedad como realidad sui generis: resultan de la existencia del grupo, independientemente de sus particularidades concretas, si bien dichas particularidades se reproducen en ellas al matizarlas. Esto quiere decir que si bien las categorías de la razón pura o los elementos de la moralidad tienen una forma peculiar en cada sociedad -y por lo mismo no pueden ser ahistóricas-, dichas categorías son, no obstante, universales. Así, cada grupo social elabora, de acuerdo a sus condiciones particulares, las categorías de tiempo y espacio, por ejemplo, o los sentimientos que están en la base del espíritu de disciplina, del altruismo o de la autonomía de la voluntad, pero no hay sociedad que carezca de ellos, lo que los distingue de otros productos del espíritu humano.

El segundo nivel es, por el contrario, particular: depende más estrechamente del grupo concreto de que se trate. Está compuesto, en el plano moral, de los diferentes deberes y valores que cada sociedad impone al individuo, las peculiares formas de adhesión al grupo, etcétera. En el plano cognitivo sus componentes son, primero, conceptos; éstos, a diferencia de las categorías, son productos sociales universalizables pero no universales, esto es son comunicables, pero no dan la impresión de estar como a priori en las conciencias individuales; en segundo lugar hay también contenidos cognitivos, tanto de sentido común como científicos y técnicos, que dependen directamente de la concreta

naturaleza del grupo. Lo que Durkheim llamó la conciencia colectiva es precisamente el conjunto de sentimientos y representaciones que están en todos los miembros de un grupo con una intensidad y definición particularmente altas y que les proporcionan su identidad como miembros de ese grupo; la componen, hablando en términos de los planos moral y cognitivo, las normas prohibitivas que protegen a los objetos sagrados y el sentido común.

Evidentemente, tanto por su mayor eminencia social como por estar en la base del comportamiento moral y de las capacidades cognitivas, son los componentes del primer nivel los más importantes. Ellos son, en cierto modo, a priori respecto de la pura experiencia individual, esto es del individuo en cuanto puro individuo. Pero dependen de la experiencia colectiva y de los estados que la colectividad produce en el individuo. La disciplina en el plano moral y el tiempo como categoría de la razón -por poner un ejemplo- tienen su origen en la regularidad de la vida colectiva expresada en forma básica en la alternancia de períodos eminentemente sacros (por ejemplo festividades y rituales) y períodos propiamente profanos (sobre todo dedicados al trabajo en la vida cotidiana), que se objetivan en códigos de conducta obligatoria, por un lado, y en el calendario ritual, por el otro. La educación moral y la educación intelectual, sobre todo la básica de la escuela primaria, se encargan, precisamente, de constituir en el espíritu del niño estos productos eminentes de la experiencia colectiva. No busca la educación, pues, "llenar" al hombre con fórmulas o fechas concretas, sino formarlo, hacerlo sujeto de moral y de razón, y por ende sujeto moral (esto es, capaz de seguir una norma, adherirse a un grupo y pensar por sí mismo), sujeto racional (o sea capaz de crear y entender conceptos, formular juicios y comunicarse) y por tanto sujeto de la coacción social (es decir, capaz de sentir la realidad, la materialidad de la sociedad y de someterse a ella en su especie moral o intelectual).

#### 6. La plasticidad de la psique humana y su modelación por la colectividad.

Pero, puesto que los fenómenos sociales en su estado de fuerzas libres y en su forma ya objetivada no presentan sino una diferencia de grado, y por ende más bien una semejanza básica (véase supra, apartado IV), es necesario que haya otra entre los mecanismos propios de cada una de ellas para penetrar las conciencias individuales y formar al ser social, sobre todo en lo que hace a sus productos eminentes: los elementos fundamentales de la moral y las categorías de la razón. Dicha semejanza entre la educación y la influencia de masa no está, evidentemente, en el agente de la misma, pues en un caso es impersonal (la colectividad) y en el otro se personaliza en los miembros de las generaciones adultas (especialmente en los padres y maestros): "la acción de los contemporáneos -dice Durkheim- difiere de la que los adultos ejercen sobre los más jóvenes" (Durkheim, s/f b: 56). En una la colectividad actúa directamente, mientras que en la otra está mediatizada, si bien sigue siendo ella a través de sus representantes. El elemento común entre ambas parece radicar más bien en el estado en que se encuentra el paciente; esto es, el individuo en el primer caso y el niño en el segundo.

Efectivamente, Durkheim hace constantes referencias -tanto en textos que describen la situación del individuo en la masa como en sus obras pedagógicas- [13] a la pérdida o ausencia de elementos conscientes, a la simplicidad a que se reduce la conciencia y el yo en uno y en otro caso, a la caída en un estado hipnótico o al estado casi hipnótico del niño, que deja al sujeto en una situación de voluntad como paralizada, fácilmente sugestionable, presa de cualquier indicación dicha en un tono suficientemente imperativo (Durkheim, s/f b: 91-92).

Por ejemplo, respecto a la situación creada por la masa en el individuo, Durkheim da, entre otras, la siguiente descripción:

En contraste con las rutinas cotidianas de la vida, la reunión de la colectividad en ocasiones especiales, de carácter ceremonial, suscita en los miembros del grupo hondos sentimientos y emociones, que se expresan en una conducta colectiva violenta y fervorosa. En dicho medio, el individuo pierde conciencia de sí mismo y se unifica, en sentido figurado, con su tribu. (Subrayado nuestro)

Una vez alcanzado tal estado de exaltación, el hombre pierde la conciencia de sí mismo. Sintiéndose dominado, arrastrado por una fuerza exterior que le hace pensar y actuar de modo distinto a como lo hace normalmente, tiene naturalmente la impresión de haber dejado de ser él mismo. Le parece que se ha convertido en un nuevo ser. (1982: 205)

Y respecto a la situación del niño:

El niño se halla realmente en un estado de pasividad absolutamente comparable a aquel en que el hipnotizado se encuentra artificialmente colocado. Su conciencia no contiene todavía más que un pequeño número de representaciones para luchar contra las que le son sugeridas; su voluntad es todavía rudimentaria. Así es más fácilmente sugestionable. (Durkheim, s/f b: 92)

La acción educativa tiene, aunque sólo sea en menor grado, una eficacia análoga [a la de la sugestión hipnótica].

Esta pérdida o ausencia parcial de la conciencia, del yo, deja al descubierto una sustancia que, si bien originariamente asocial, es más o menos plástica: puede ser moldeada por un agente externo. Sin embargo, dicha plasticidad no puede ser absoluta. Consiste en una serie de predisposiciones generales, vagas, que la educación, o la acción colectiva, se encargan de formar en el sentido requerido.

Es necesario -señala Durkheim- constituir íntegramente estados originales que no encontramos preformados en la constitución del hombre. Sin embargo, [...] la naturaleza del niño no es tan maleable como para que pueda adquirir formas para las cuales no es apta. Es necesario, pues, que existan en el niño, si no los estados que se trata de producir, por lo menos las predisposiciones generales que nos sirven de ayuda para lograr tal finalidad y que sean como palancas por las que la acción educativa se transmita hasta el fondo de la conciencia. (Durkheim, s/f b: 148-149)

Así, al ser incipiente o al simplificarse la conciencia, los sentimientos experimentados por el individuo en la masa y por el niño en la clase escolar así como las representaciones que les corresponden quedan, pues, en una instancia psíquica inconsciente o preconsciente (Durkheim dice: "en el fondo de la conciencia"), de ahí la impresión de su carácter inmanente o apriorístico. Por el contrario, las normas morales y los contenidos cognitivos que se producen al diversificarse aquéllas en la trama de la vida social se hallan más cerca de la superficie y, por tanto, son más conscientes, hasta llegar al núcleo de la conciencia colectiva, es decir los estados fuertes de la conscience, en la doble acepción de la palabra: moral y cognitiva, y cuyos componentes son los sentimientos definidos, las creencias religiosas, las normas prohibitivas y esa parte del saber colectivo que se halla difusa, por definición, en todas las conciencias: el sentido común.

7. A manera de conclusión.

Bajo la dicotomía social/individual que es el hombre hay, pues, una corriente de continuidad que es superación, por ende una ruptura: la formación de nuestro ser social -nos dice Durkheim- es un constante esfuerzo de la sociedad por superar a la naturaleza

en nosotros mismos. La sociedad forma al hombre, pero lo hace a partir de lo que la naturaleza le brinda: violentándola, pero dentro de los límites que le impone la materia prima que es el organismo humano. Y lo forma penetrándolo e instalándose en la totalidad de su aparato psíquico: desde la superficie de la sensibilidad hasta el fondo de su conciencia e incluso formando una parte inconsciente del mismo, parte que no es, por lo demás, la menos importante.

La sociedad "violenta" a la naturaleza del individuo humano para crear en él y a partir de él al ser social, pero dicha creación es posible gracias a la peculiar constitución biopsíquica del hombre y sobre todo a la plasticidad de su psique tanto en su infancia como, ya adulto, en la masa. La reunión, la sola interacción con el otro, implican, pues, una cierta pérdida del yo, de la propia individualidad, y es, por ende, la condición de lo social. Lo social, pues, se abre las puertas a sí mismo.

La sociedad crea el ser social del hombre instalándose en su aparato psíquico al momento mismo de formarlo. La constitución de una vida interior en el hombre, de su subjetividad, supone, entonces, a la sociedad y que ésta lo penetre. E implica que la coacción que lo social es capaz de ejercer sobre los hombres sea sobre todo interior: la sociedad sujeta a los hombres desde dentro, aunque la misma realidad y materialidad de las fuerzas con que lo hace lleven a éste a proyectarlas por fuera de sí como si tuvieran una existencia independiente.

CITAS:

[\*] Ayudante de Investigación del Área de Teoría de las Formaciones Sociales, Departamento de Sociología, UAM-A.

[1] "Los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como tales." (Durkheim, 1978:51)

[2] "El hombre [...] forma parte de un todo: físicamente es parte del universo, moralmente es parte de la sociedad." (Durkheim, s/f b:62)

[3] Por ello puede hablar del "culto al individuo" y del "individualismo" como la religión de las sociedades modernas.

[4] Para un análisis del corte operado en esta fecha, véase Lacroix, 1984:120 y ss.

[5] Lukes señala que ésta era su preocupación fundamental, y que su tesis de doctorado (es decir La división del trabajo social) se iba a llamar, originalmente, Relaciones entre individualismo y socialismo.

[6] Para un ejemplo de este cambio como rearticulación, véase Lacroix, 1984: 110 ss, donde se realiza el ejercicio de estudiar cómo se transita de una articulación temática a otra entre La división del trabajo y El suicidio, aunque con algunas lagunas importantes.

Por ejemplo, no analiza el peso que como factor de cohesión da al "culto al individuo" como la religión de las sociedades modernas en cada una de estas obras, o no ve que el estudio de la forma coactiva de la división del trabajo se continúa en El suicidio como fatalismo, o, para terminar, confundir aquella con la coacción como rasgo de los hechos sociales tal y como se trata de ellos en Las reglas del método sociológico.

[7] Sobre todo en Durkheim, 1982 y Durkheim, 1970b.

[8] Durkheim distingue recurrentemente entre "el individuo que sólo es un individuo" y el individuo como portador de representaciones y/o fuerzas colectivas. Véase, como ejemplo, Durkheim, 1974:194.

[9] "El fin de la educación es crear al ser social." (Durkheim, 1978: 33)

[10] Al respecto, véase también Durkheim, 1978:35-36.

[11] Cfr. la definición que hace Durkheim de los hechos sociales como "modos de actuar, de sentir o de pensar" que se originan en la colectividad y se imponen coercitivamente al individuo (1978: 29 ss), así como lo que dice de la educación como el esfuerzo permanente por imponer a los niños modos de ver, sentir y actuar a los que no habrían llegado espontáneamente.

[12] Marcel Mauss ha destacado esto: "[En] los trabajos llevados a cabo por la escuela francesa de sociología nos hemos ocupado especialmente de la historia social de las categorías del espíritu humano, tomándolas de la filosofía tal y como ésta las habla elaborado desde Aristóteles"

[13] Véase, especialmente, 1982 202 y ss, s/f a: 154 y ss y s/f b: 90 y ss.

#### BIBLIOGRAFIA:

Obras de Durkheim:

(s/f) La división del trabajo social. México, colofón.

(s/f a) La educación moral. México, colofón.

(s/f b) Educación y sociología. México, colofón.

(1974) El suicidio. México, UNAM.

(1978) Las reglas del método sociológico. Buenos Aires, La pléyade.

(1982) Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid, Akal.

(1970) "L'individualisme et les intellectuels", La science sociale et l'action. Paris, PUF.

(1970 b) "Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales", en Ibid.

Otras obras citadas:

Filloux, Jean-Claude (1970) "Presentation" a Durkheim, 1970b.

Mauss, Marcel (1979) "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de 'yo'", en Sociología y antropología, Madrid, Tecnos.

Lacroix, Bernard (1984) Durkheim y lo político. México, FCE.

Lukes, Steven (1984) Emile Durkheim. Su vida y su obra. Madrid, siglo xxi.

Parsons, Talcott (1968) La estructura de la acción social. Madrid, Guadarrama.

