

FERNANDO MÚGICA MARTINENA

EMILE DURKHEIM:

LA CONSTITUCIÓN MORAL DE LA
SOCIEDAD (III). LOS ELEMENTOS DE
LA MORALIDAD Y LA CONFIGURA-
CIÓN SOCIAL DE LA VIDA ÉTICA

Serie de Clásicos de la Sociología
Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE DE CLÁSICOS DE LA SOCIOLOGÍA

Fernando Múgica
DIRECTOR

Lourdes Flamarique
SUBDIRECTORA

Alejandro Néstor García
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 2718-2005
Pamplona

Nº 16: Fernando Múgica Martinena,
E. Durkheim: La constitución moral de la sociedad (III)

© 2005. Fernando Múgica

Imagen de portada: *E. Durkheim*

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: sociologia@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2480) Fax: 948 42 56 36

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

ÍNDICE

I.	INTRODUCCIÓN: LA VIDA SERIA Y LA VIDA LIGERA. LA ÉTICA Y LO SERIO DE LA VIDA.....	7
1.	La vida seria y la vida ligera: moral, trabajo, arte y juego	9
2.	Un nuevo racionalismo moral: racionalismo e individualismo	14
3.	La persona y lo sagrado: un modo de revitalizar la crítica kantiana a la ética utilitarista	21
4.	Conclusión. Del viviente a la persona: el camino fenomenológico de la vida ética	24
II.	LA MORAL Y LA VIDA	27
1.	Voluntad de vivir: de la voluntad natural a la voluntad moral.....	27
1.1.	Equilibrio y armonía: aprender a vivir con los límites.....	28
1.2.	Voluntad de vivir y moralidad.....	32
2.	Egoísmo y altruismo: fuerzas centrípetas y centrífugas	35
III.	LOS ELEMENTOS DE LA MORALIDAD	41
1.	Moralidad como obligación: las reglas morales.....	41
2.	El espíritu de disciplina.....	45
2.1.	De la omnipotencia a la impotencia: la extrema complejidad del equilibrio moral en tiempos de crisis.....	46
2.2.	Desnaturalización, violencia y ascetismo: la liberación de la voluntad por medio de la regla moral.....	49
2.3.	Libertad y liberación: La disciplina y el camino de la libertad moral.....	51
3.	La vinculación a los grupos sociales.....	53
3.1.	La aptitud para la vinculación social.....	54
3.2.	Intimidad y exterioridad.....	57

4. La unidad de la disciplina moral y la vinculación grupal: el deber y el bien. consecuencias para la ciencia moral	60
4.1. Obligación y deseabilidad: el problema de la unidad de la moral.	61
4.2. La unidad de la moral y el paralelismo con lo sagrado –‘ <i>le sacré</i> ’–	63
4.3. La persona y su valor moral.	66
4.4. La ciencia de los hechos morales como ciencia racional.	68
5. La autonomía de la voluntad	69
5.1. La discusión con la ética kantiana.	70
5.2. La autonomía de la voluntad: aceptación ilustrada y libre.	72
5.3. Autonomía y racionalismo.	75
6. Moral y sociedad: sociologismo y relativismo moral ..	76
6.1. La condición de posibilidad del sociologismo moral y su posible superación.	78
6.2. La conciencia moral y la opinión pública: Sócrates y sus jueces. El sentido testimonial moral de la disidencia.	80
IV. ÁMBITOS SOCIALES DE LA VIDA ÉTICA Y LA FORMACIÓN DE LA PERSONA.	85
1. La persona: individualización y socialización. Autonomía y universalidad.	85
2. El poder creador de los sistemas de interdependencia ética.	88
V. DEL INDIVIDUO A LA HUMANIDAD: SOCIALIZACIÓN Y MORALIZACIÓN DEL SER HUMANO	95
1. La nostalgia de un universal moral y la necesidad de integración social.	96
1.1. La familia y el Estado.	98
1.2. Las patrias y la humanidad: nacionalismo y cosmopolitismo.	99
1.3. El Estado y la realización del ideal humano.	102
2. La constitución política y económica del ideal moral societario: la dimensión representacional del poder	104
2.1. El ideal socialista.	105

2.2. Naturaleza del Estado: una comprensión representacional del poder estatal.....	109
2.2.1. El Estado, órgano del pensamiento social...	110
2.2.2. El Estado, órgano de la disciplina moral.....	111
2.2.3. El Estado como forma de conciencia gubernamental. Estado y opinión pública.....	114
3. La democracia moderna: necesidad de nuevas mediaciones sociales	116
4. Conclusión: la fidelidad de Durkheim al modelo de la integración y el equilibrio social. La comprensión moral del espacio político.....	120

I
INTRODUCCIÓN: LA VIDA SERIA Y LA VIDA LIGERA.
LA ÉTICA Y LO SERIO DE LA VIDA

“El juego y el arte nos hacen vivir por igual en un mundo de imágenes, que sabemos precisamente que son tal, y son esas combinaciones de imágenes las que constituyen tanto el placer del juego como el del arte. En este sentido se puede decir que el arte es un juego. La moral, por el contrario, pertenece a la vida seria. Se percibe toda la distancia que hay entre estas dos formas de actividad: es toda la distancia que separa el juego del trabajo” (É. Durkheim, EM, 232)¹.

“Un pueblo que no se adapta a los goces del arte es un pueblo bárbaro. Pero, por otra parte, cuando en la vida de un pueblo el arte adquiere un papel excesivo, en esa misma medida se desprende de la vida seria, y desde ese momento sus días están contados” (ibid., 34).

Le suicide, es un libro que habla ciertamente de la muerte; pero también lo hace —explícita e implícitamente— de la vida. En efecto, tanto el libro como la preocupación durkheimiana por el suicidio, en calidad de indicador de un malestar social y un mal moral crecientes, carecerían de sentido si, en el principio de la existencia humana y hasta del ser en general, no hubiera una voluntad de vivir. Parece obvio, pero es aconsejable caer en la cuenta de las obviedades y no darlas por supuestas: el tema de la vida moral, al que Durkheim otorga un papel crucial, presupone el de la vida: la vida, a secas.

La continuidad temática, argumental, estilística y hasta expresiva, entre *Le suicide* y *L'éducation morale* es notable. Por otro lado,

¹ É. DURKHEIM, *L'éducation morale*, P.U.F., Paris, 1ª ed. «Quadrige», 1992, 232. En adelante se citará EM y la página.

según un autorizado estudioso del asunto², la redacción de esta segunda obra debió producirse en 1899 muy poco después de la publicación de la monografía acerca del suicidio, por más que su publicación fuera muy posterior, concretamente en 1922. Finalmente, *L'éducation morale* es un libro que expone didácticamente para sus alumnos lo que la conferencia de 1906 sobre la *Détermination du fait moral* presenta en términos dialécticos³ para un público eminentemente filosófico (sesión de la *Société française de Philosophie*) y académico. A los efectos, podemos tomar estas dos obras como una unidad doctrinal, que encuentra apoyos y explicaciones valiosas en otros trabajos de menor calado, pero que no se deben dejar de lado⁴.

² Cfr. Philippe BESNARD, *De la datation des cours pédagogiques de Durkheim à la recherche du thème dominant de son œuvre*, en F. CARDI y J. PLANTIER (eds.), *Durkheim, sociologue de l'éducation*, INRP/L'Harmattan, Paris, 1993, 120–130.

³ La expresión es del propio Durkheim: “Por eso, al exponer aquí mis ideas sin hacerlas preceder de este aparato de pruebas, (...) deberé reemplazar a menudo la demostración científica, que es imposible, por una argumentación puramente dialéctica” (É. DURKHEIM, “Détermination du fait moral”, en *Sociologie et philosophie*, P.U.F., Paris, 1ª ed. «Quadrige», 1996, 55).

⁴ Me refiero al célebre y extenso pasaje de la *Introduction* a *De la division du travail social* (1893) que fue suprimido por el autor en la segunda edición (1902). El texto está publicado con el título *Définition du fait moral*, puesto por el editor de: É. DURKHEIM, *Textes. 2. Religión, morale et anomia*, ed. de Víctor Karady, Les Éditions de Minuit, Paris, 1975, 257–288.

El otro texto es aquél en el que Durkheim se encontraba trabajando cuando murió. Las páginas que editó en 1920 con carácter póstumo su sobrino Marcel Mauss fueron escritas por Durkheim entre marzo y septiembre de 1917. Se trata de los dos primeros párrafos de la *Introduction à la morale*, que debían constituir el primer volumen de la *Morale*. En realidad, de un modo u otro, Durkheim estuvo “trabajando” toda su vida en ese libro sobre moral, que, sin embargo, que no logró terminar. Con el título de *Introduction à la morale* este trabajo se encuentra en É. DURKHEIM, *Textes. 2.*, 313–331.

1. LA VIDA SERIA Y LA VIDA LIGERA: MORAL, TRABAJO, ARTE Y JUEGO

Que Durkheim se ha tomado la moral, como tema humano y sociológico, completamente en serio, es algo que está fuera de toda duda. Aunque suene un tanto a retruécano, conviene llamar la atención del lector ahora acerca de que, según él, la moral forma parte de la *vida seria* (*vie sérieusse*) y no de la vida ligera (*vie légère*), a la que también se le podría llamar vida lúdica. A pesar de la distinción es el tema que culmina el curso sobre la educación moral, no son muchos los comentaristas que han llamado la atención al respecto⁵.

Como tendremos ocasión de ver, la cuestión dista mucho de ser algo menor. Entronca directamente con la comprensión primordial que Durkheim tenía de la vida, con su intento de reconstruir un tipo de racionalismo que se convertiría en un nuevo humanismo y, finalmente, con el único posible sentido que, según él, podía tener todavía el viejo concepto humanista (renacentista y romántico) de *hombre total*.

Lo que la vida tiene de serio y de grave (lo trascendente, diríamos) es el trabajo y la moral. Son las dos formas de actividad que constituyen la vida seria. En torno a ambos gira una constelación de realidades totalmente relevantes para el modo de vida moderno: la división del trabajo, la lucha por la existencia, el deber, el desempeño de la obligación profesional, la pertenencia a una familia y a una comunidad ciudadana, el conocimiento del mundo, la ciencia y sus aplicaciones técnicas como motores del desarrollo social y económico. Todo ello (y mucho más...) constituye la vida seria. “En la vida seria el hombre, por la obligación del trabajo, se pone al abrigo de las seducciones perversas”. Estas aparecen ligadas al ocio, “un momento siempre peligroso”⁶.

⁵ Encontramos referencias y comentarios referidos a esta distinción en: W. S. F. PICKERING, *Durkheim's sociology of religion: themes and theories*, Routledge & Kegan Paul, London, 1984, 352–361; W. WATTS MILLER, *Durkheim, Morals and Modernity*, Routledge, London, reprinted 2000 [1ª ed. 1996], 81–82 y 180–181.

⁶ EM, 233.

No me parece aventurado sostener que este planteamiento acerca al lector al ambiente intelectual que Max Weber describe en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. De un modo u otro, ambos han captado y descrito (Weber, con una erudición histórica infinitamente superior a la de Durkheim) cómo la cultura burguesa del trabajo reposa en un fundamento moral, el elenco de virtudes activas, y en un determinado *ethos* moral de un carácter grave y austero: ascético y temporal. La vida burguesa es seria y va en serio. Está alejada del divertimento frívolo y fácil, y habitualmente sabe ponerle límites.

En efecto, desde su tesis sobre la división del trabajo (1893) Durkheim ha sostenido que la figura del *diletante*, el hombre de una cultura general, no se ajusta ya a las condiciones sociales de la vida ética en las modernas sociedades diferenciadas⁷. En lugar del *diletante*, el hombre especializado es aquél que adopta el imperativo categórico de la conciencia moral contemporánea: “*Ponte en situación de cumplir útilmente una función determinada*”⁸. A diferencia del “hombre total”, el hombre especializado sacrifica una parte de sus capacidades para concentrar toda su energía en otras y ganar así en competencia y capacidad productiva⁹.

El diletante es un esteta que trabaja del mismo modo y con la misma mentalidad con la que juega o produce arte; pero el trabajo y el juego no pueden ocupar en absoluto el mismo tiempo vital ni ser abordados del mismo modo y con unos mismos esquemas de pensamiento. Son dos actitudes que se repelen la una a la otra. Ciertamente, el juego, lo mismo que el arte, tienen su lugar en la vida. Uno y otro se deslizan en nuestro vivir cuando el trabajo se detiene: “No podemos trabajar todo el tiempo (...). Esta concentración de energía sobre un fin determinado que implica el trabajo,

⁷ “... rehusamos al *diletantismo* todo valor moral; vemos más bien la perfección en el hombre competente que busca, no ser completo, sino producir, que tiene una tarea delimitada y se consagra a ella (...)” (É. DURKHEIM, *De la division du travail social*, P.U.F., Paris, 11ª ed., 1986, 5). En adelante se citará DTS y la página.

⁸ DTS, 6.

⁹ He estudiado la cuestión en F. MÚGICA, *Émile Durkheim: Civilización y división del trabajo (I). Ciencia social y reforma moral*, Serie Clásicos de la Sociología, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004. Vid., en especial el apartado “Hombre total versus hombre especializado: universalismo y especialismo”, 26–29.

tiene casi algo de anormal que no puede durar. Es preciso que tal descanso suceda al esfuerzo y que la actividad adopte la forma de juego”¹⁰.

Todavía cabe decir más: lo mismo que hay juegos que apelan únicamente a nuestros sentimientos más egoístas y nuestras actitudes vitales más competitivas, también los hay que estimulan sentimientos que, si no son propiamente morales, se les parecen mucho por diversos motivos. El tipo de actividad lúdica que presenta en más alto grado este carácter es el arte: “el arte implica un cierto desinterés, un cierto desapego de uno mismo, un cierto alejamiento respecto de los intereses materiales más bajos, una cierta espiritualización de la sensibilidad y de la voluntad. (...) El arte es la forma noble del juego; es la moral que extiende su acción hasta los momentos de ocio, marcándolos con su carácter propio. Esta es la razón por la que sería bueno dar a todos los niños una cierta cultura estética”¹¹.

Ahora bien, el trabajo y el arte no son equiparables por lo que respecta a la formación del carácter moral. En la vida seria el trabajo contribuye a formar el carácter moral en términos positivos: la actividad laboral se vincula a un ideal que es moral de suyo. No es éste el caso del arte: “no es un factor positivo de la moralidad; es un medio de preservar contra ciertas influencias que deshacen el temperamento moral una vez constituido”¹². La vida seria hace un pequeño lugar a la vida ligera en la medida que ésta ayuda a preservar los verdaderos intereses de la vida, que no son otros que los intereses de la razón: el interés moral y, con carácter subsidiario, el interés del conocimiento. Una cultura estética (un humanismo estético) ayuda a vivir el tiempo que no está ocupado por el trabajo. Cuando la vida vuelve a ponerse seria sólo sirven para guiarla los intereses de la razón.

Durkheim aporta una razón principal: “La moral, digámoslo, es la vida seria, tiene por objeto lo real. Los actos que exige de nosotros conciernen a seres o cosas que existen realmente alrededor de nosotros”¹³. La intención de realidad (la intencionalidad o *intentio*

¹⁰ EM, 232.

¹¹ *Ibid.*, 232–233.

¹² *Ibid.*, 233.

¹³ *Ibid.*

realitatis) pertenece primordialmente a la razón práctico-moral. Es la voluntad la que se relaciona en sentido estricto con la realidad (el *noúmeno*). La cercanía en este punto a Kant y a Schopenhauer es patente. Por otro lado, esta argumentación es coherente con su tesis de que el centro de gravedad siempre se encuentra en la vida seria, pues ésta es la que nos sitúa ante el principio de realidad. El juego y el arte nos permiten vivir en un mundo de imágenes, de representaciones. En ello consiste además el placer estético que conlleva la vida ligera: en que el arte nos conduce sin solución de continuidad de lo real a la representación: “La moral, por el contrario, es la vida seria”¹⁴.

La moral y el trabajo implican darse de bruces siempre con la realidad. No sucede lo mismo con el juego y el arte: “Tanto cuando jugamos, como cuando contemplamos una obra de arte, vivimos una vida ficticia, imaginaria, que perdería incluso todo su encanto, si llegara a ser indistinta de la vida real. (...) Cuando nos volvemos serios, cuando volvemos a ser el hombre de la vida seria, dejamos de jugar”¹⁵. El interés de la imaginación estriba en regresar y situarse en el juego; a veces sucede que somos presos de nuestra imaginación y, por ello mismo, de una cierta ilusión. Es preciso que tengamos conciencia de su condición ilusoria a los efectos de que nunca llegue a ser completa. La vida seria sitúa al ser humano ante los límites de la ilusión, a la que le empuja el interés de la imaginación.

La pugna entre ilusión y realidad se convierte en un verdadero antagonismo entre el arte y la moral: “El arte, digámoslo, nos hace vivir en un medio imaginario; por eso mismo, nos aparta de la realidad, de los seres concretos, individuales y colectivos que la componen. No se dice, y con razón, que el gran servicio que nos presta el arte, es hacernos perder de vista la vida tal como es y los hombres tal como son”¹⁶. Y es que el arte crea un mundo de imágenes, que no es más que el dominio propio de la ensoñación, de la ficción y, sobre todo, de las libres combinaciones mentales a las que

¹⁴ *Ibid.*, 232.

¹⁵ *Ibid.*, 231.

¹⁶ *Ibid.*, 230.

nos lleva una y otra vez el interés de la imaginación¹⁷. Todo lo contrario sucede con el mundo de la moral: “es el mundo mismo de lo real. Lo que la moral nos ordena es amar al grupo del que formamos parte, a los hombres que componen ese grupo, el suelo que ocupan, cosas todas ellas concretas y reales, y que debemos ver tal como son realmente, aun cuando intentemos llevarlas a un mayor grado de perfección. Y es que la moral es el ámbito de la acción y no hay acción posible que no se refiera a un objeto dado en la realidad”¹⁸.

Desde este punto de vista, las relaciones entre arte y moral son, pues, conflictivas y ambivalentes. Son conflictivas, principalmente por dos razones: a) el arte aparta de la vida moral en tanto que aparta de la vida real; b) el arte introduce el sentido de lo ilimitado, en tanto que la imagen es libre: resultado del libre juego de la imaginación. Pero lo ilimitado es antagónico con lo moral, que es de suyo el ámbito de lo limitado, esto es, de lo real. A diferencia de lo ficticio o ilusorio, lo real siempre presenta límites. Por otro lado, acabo de sostener también que dichas relaciones son ambivalentes; y ahora añado que lo son desde el punto de vista moral. En efecto, como el arte se fundamenta en el libre juego de la imaginación, ésta introduce lo ilimitado en el plano del deseo y de las necesidades (*besoins*). Ahí radica el origen del mal de infinito (*mal d'infini*), que acecha al hombre y que es fuente de constantes tormentos, tal como Durkheim sostiene reiteradamente en *Le suicide*. Ahora bien, ambos –arte y moral– presentan un paralelismo formal. En concreto, los hábitos que desarrolla la cultura estética (vida ligera) y los que desarrolla la moral (vida seria) “se parecen mucho por su economía interior; ambos tienden a sacar al individuo fuera de sí mismo. Únicamente que unos no nos vinculan más que a imágenes, a puras creaciones de nuestro espíritu y los otros, al mundo de los vivientes”¹⁹. Como el parecido es formal, la moralidad tiene sus principios y la cultura estética los suyos. Allí donde se produce confusión y la moral busca sus principios en la cultura

¹⁷ “Como las imágenes no se limitan a expresar las verdaderas relaciones de las cosas, pueden combinarse de la manera más caprichosa, a merced de nuestros deseos conscientes o inconscientes” (*Ibid.*).

¹⁸ *Ibid.*, 231.

¹⁹ *Ibid.*

estética, sucede que “se disipa y evapora, por así decir, en puros juegos de la imaginación, (...) en vagas aspiraciones interiores, en ensoñaciones distinguidas; en lugar de consistir en actos definidos y eficaces, destinados a mantener o transformar la realidad”²⁰.

Durkheim se encuentra –una vez más– frente a un dualismo: la cultura estética camina por un lado de acuerdo con sus propios principios y la particular economía de las facultades cognitivas en las que reposa, y por otro lado lo hace también la cultura moral, que incluye la ciencia, pues ambas –moral y ciencia– tienen por objeto lo real²¹. Hay, pues, una coincidencia entre el interés moral y el interés de la razón científica. Sobre este fundamento, Durkheim aspira a presentar un humanismo racionalista que permita superar la falsa alternativa: hombre total–hombre especializado, cultura general–cultura especializada. Por otro lado, como veremos, en ese nuevo humanismo hay determinados aspectos de la vida ligera que tienen que ver con el ámbito artístico, y que se reintegran en la vida seria. Por ejemplo, cultivar el sentido del gusto estético contribuye a despertar y ejercitar el sentido de humanidad²².

2. UN NUEVO RACIONALISMO MORAL: RACIONALISMO E INDIVIDUALISMO

Durkheim plantea su concepto de racionalismo en el marco de un programa de educación moral: “que sea posible una educación moral completamente racional, eso es lo que está implicado en el propio postulado que está en la base de la ciencia; quiero decir el postulado racionalista, el cual puede enunciarse así: no hay nada en lo real que pueda ser considerado con fundamento como radical-

²⁰ *Ibid.*

²¹ “Cuanto más ajustada se muestra nuestra noción de la realidad, tanto más aptos seremos para conducirnos como conviene. Ahora bien, es la ciencia la que nos permite conocer lo que es. Por tanto, es a ella y únicamente a ella, a la que hay que exigir ideas que guíen la acción, tanto la acción moral como cualquier otra” (*Ibid.*, 233).

²² Cfr. W. WATTS MILLER, *op. cit.*, 181.

mente refractario a la razón humana”²³. Está claro que la cuestión aquí planteada –el significado del postulado/principio racionalista– comprende, pero a la vez desborda, el marco de la educación moral.

¿Qué significa para Durkheim el postulado/principio racionalista? En primer lugar y en sentido positivo, significa que el espíritu puede darse a sí mismo el mundo y comprenderlo. Su condición de postulado expresa justamente que en el origen de la ciencia existía la convicción de que ésta era posible. Desde el momento que la ciencia se constituye de un modo efectivo y progresa, la expresión postulado resulta impropia, aunque sigue teniendo sentido hablar de un principio de inteligibilidad de lo real²⁴. Durkheim identifica de hecho la racionalidad de lo real con el hecho de que las cosas puedan expresarse en un lenguaje científico. ‘Científico’ y ‘racional’ son, pues, términos sinónimos.

En sentido negativo, el principio racionalista no implica que la ciencia pueda agotar lo real: “El racionalismo no supone en modo alguno que la ciencia pueda extenderse nunca hasta los límites últimos de lo dado (...)”²⁵. Ahora bien, ese mismo principio niega que esté justificado considerar que alguna parte de la realidad, es decir, alguna categoría de hechos, sea irreductible al pensamiento científico, “es decir, irracional en su esencia”²⁶. Una segunda dimensión negativa es que el principio racionalista excluye el principio de autoridad, o, al menos, un principio de autoridad que no esté racionalmente fundado. Esta exigencia es mucho más acentuada si cabe desde el momento en que racionalismo e individualismo son considerados en realidad dos aspectos solidarios de un mismo principio. En nuestras sociedades, el juicio individual y el libre examen

²³ EM, 3.

²⁴ “Al denominar postulado a este principio, me sirvo, a decir verdad, de una expresión demasiado impropia. Ciertamente tenía este carácter cuando el espíritu acometió por primera vez la tarea de someterse la realidad (...) Cuando la ciencia comenzó a constituirse, debió postular necesariamente que era posible (...). Pero lo que entonces no era más que una anticipación del espíritu, una conjetura provisional, se ha demostrado progresivamente por todos los resultados de la ciencia” (*Ibid.*, 3–4).

²⁵ *Ibid.*, 4.

²⁶ *Ibid.*

tienen ciertamente un significado científico, pero, sobre todo, tienen un sentido social y moral cada vez más acusado²⁷.

La negación de cualquier principio de autoridad que no sea el estrictamente moral implicaba en el orden de la educación moral pronunciarse de un modo decidido a favor de una moral laica. Ello tenía más sentido si cabe en el contexto de la política laicista de la Tercera República.

Como ha observado certeramente Pickering²⁸, la idea de una educación puramente racionalista y laica, lejos de disolver el problema del principio de autoridad, lo agudizaba a los ojos de Durkheim. Así puede verse en su análisis del primer elemento de la moralidad: el espíritu de disciplina. En efecto, “una moral racional no puede ser idéntica, en su contenido, a una moral que se apoye en una autoridad distinta a la de la razón”²⁹. Una moral puramente racional no puede ser una moral de segundo orden —“empobrecida y descolorida”³⁰—, pero no otro es el problema cuando se quiere pasar de la realidad del deber (práctica moral obligatoria), situada en el centro de la vida religiosa, a esa misma realidad, pero situada esta vez en el centro de la pura vida ética. La cuestión se resume en que el garante supremo del orden moral era Dios, centro de la vida religiosa. Durkheim considera que hay un proceso histórico de diferenciación y autonomización de la vida ética. En ese proceso juegan un papel determinante dos factores: la consolidación del individualismo y la propia evolución histórica del cristianismo. Las relaciones entre ambos factores, por lo demás, son determinantes para comprender la envergadura del proceso.

²⁷ “... el desarrollo científico y las técnicas nacidas de la ciencia han sido los factores del desarrollo de una civilización industrial que precisamente implica la individualización del hombre, la autonomía de la persona; esta individualización es a su vez factor de evolución de la ciencia. Hay ahí un juego de causalidades recíprocas, que, por una parte, permite religar en el plano de una sociología del conocimiento el racionalismo al individualismo, y que, por otra, los reúne en el plano de la sociología de las sociedades industriales, en un idéntico cuestionamiento del principio de autoridad religioso” (Jean-Claude FILLoux, *Durkheim et le socialisme*, Librairie Droz, Genève, 1977, 169).

²⁸ Cfr. William S. F. PICKERING, *La morale laïque de Durkheim était-elle réellement laïque?*, en F. CARDI y J. PLANTIER (eds.), *op. cit.*, 101–110.

²⁹ EM, 17.

³⁰ *Ibid.*, 7.

Quiero resaltar ya el paralelismo con el planteamiento hegeliano: el desarrollo del moderno principio de la subjetividad –el principio fundamental del Norte–, al que Hegel incorpora el concepto de libertad cristiana, que proviene de la reforma protestante³¹. La subjetividad y su libertad es, según Hegel, la segunda figura de la historia universal europea. Esa forma del Espíritu Universal que se conoce a sí misma, en la época de la revolución, en la filosofía del idealismo alemán, es el principio fundamental del Norte y, visto desde el punto de vista religioso, del protestantismo, es la subjetividad.

Durkheim no es idealista; es racionalista. No obstante, al presentar el postulado racionalista sobre el que descansan la tarea de la ciencia no duda en señalar que fue el espíritu quien emprendió por primera vez la tarea de darse a sí mismo la realidad. Su racionalismo tiene, por tanto, un aire inevitable de filosofía del espíritu y por eso mismo tantas veces utiliza él como sinónimos los términos ‘racionalismo’ y ‘espiritualismo’. Por otro lado, la vinculación que establece entre racionalismo e individualismo es muy estrecha: “el racionalismo no es más que uno de los aspectos del individualismo: es su aspecto intelectual”³². Los progresos del racionalismo y los del individualismo van de la mano. Durkheim ve el progreso paralelo desde el punto de vista moral, o sea desde la perspectiva de los derechos de la razón, pues semejante progreso no se produce “sin una afinación de la sensibilidad que nos muestra como injustas relaciones sociales (...). Por lo demás, entre el individualismo y el racionalismo no hay sólo desarrollo paralelo, sino que el segundo reacciona sobre el primero y lo estimula. Pues la característica de la injusticia es que no está fundada en la naturaleza de las cosas, que no está fundada en razón. Es, pues, inevitable que nos hagamos más sensibles conforme nos hacemos más sensibles a los derechos de la razón”³³. La razón y los derechos quedan incorporados a la

³¹ Cfr. Joachim RITTER, “Subjetividad y sociedad industrial. Sobre la teoría hegeliana de la subjetividad”, en Idem, *Subjetividad. Seis ensayos*, trad., de Rafael de la Veda, Ed. Alfa, Barcelona/Caracas, 1986, 9–30.

³² EM, 10. “... todo desarrollo del individualismo tiene por efecto abrir la conciencia moral a ideas nuevas y hacerla más exigente. (...) A la inversa, la fe racionalista reacciona sobre el sentimiento individualista y lo estimula” (*ibid.*).

subjetividad individual y la estimulan a ser, cada vez más, ella misma.

Por otro lado, resulta esclarecedor el modo como Durkheim entiende el desarrollo histórico del cristianismo. De entrada, el paralelismo con el planteamiento hegeliano que apuntaba anteriormente me parece más que justificado, al menos de entrada. “Con el protestantismo, la autonomía de la moral es más acusada todavía, aunque sólo sea por el hecho de que la parte del culto propiamente dicho disminuye. Las funciones morales de la divinidad se convierten en su única razón de ser (...). La filosofía espiritualista continúa la obra del protestantismo”³³.

Durkheim contempla el cristianismo –religión esencialmente humana, según él– desde el punto de vista de la educación moral de la humanidad y como una etapa, decisiva ciertamente, de ese proceso histórico; lo considera ante todo como una doctrina moral que resalta los deberes del hombre hacia el hombre. El cristianismo garantizaría el contenido y cumplimiento de nuestros deberes morales en función de nociones religiosas, pero rigurosamente hablando no los fundaría en ellas. Por eso mismo, el protestantismo habría dado un paso más en el proceso de autonomización de la moral: el proceso de secularización de la moral estaría casi completo, a falta de una fundamentación puramente racional.

Así pues, una teoría de la fundamentación de la moral, entendida desde la modernidad, no puede pasar por alto, al menos estos tres procesos: la construcción del racionalismo; el desarrollo del individualismo y, finalmente, el proceso de secularización. El proceso más complejo de los tres es el último. Estamos inmersos en él y Durkheim parece vacilar ostensiblemente sobre su significado y destino. Por un lado, es claro para él que el vínculo que unía primitivamente el sistema de creencias y de prácticas religiosas con el sistema de la moral se ha distendido. Si se rompiera definitivamente

³³ EM, 17. En el caso de Hegel, este “incorpora el concepto de libertad cristiana a la definición de subjetividad. Cuando relaciona los derechos humanos con la libertad cristiana está haciendo valer el hecho de que, con ello, la libertad en cuanto libertad del individuo en su subjetividad, religiosa en su relación con Dios, ética en su conciencia íntima, universal en su ser fundado en la entraña íntima del yo, se convierte en principio del derecho y del Estado” (J. RITTER, *op. cit.*, 18).

³⁴ *Ibid.*, 6.

te, “estaríamos en el sentido de la historia”³⁵. Ahora bien, eso no carece de dificultades; en suma, no está nada claro que religión y moral se comporten como forma simbólica externa y contenido racional interno, perfectamente diferenciables y separables. Nada de eso. “Si los símbolos religiosos se hubieran superpuesto simplemente desde fuera a la realidad moral, no habría más que retirarlos para encontrar en estado de pureza y aislamiento una moral racional capaz de bastarse a sí misma. Pero, de hecho, estos dos sistemas de creencias y prácticas han estado demasiado unidos a lo largo de la historia, durante siglos han estado demasiado entreverados uno en otro, como para que sus relaciones hayan podido quedar tan exteriores y superficiales, y su separación pueda ser consumada por un procedimiento tan poco complicado”³⁶. No es posible separar abruptamente lo religioso de lo estrictamente moral sin que esto último se vea afectado en elementos esenciales³⁷. Durkheim teme que, si se considera lo religioso como una simple envoltura simbólica susceptible de ser suprimida a voluntad, lo moral quede banalizado. En todo caso, no es un problema de separación, sino de sustitución³⁸.

Durkheim realiza una crítica velada de los planteamientos de la ilustración radical en materia de moral laica. Por más que él propugne su existencia, no deja de acumular las dificultades que entraña la cuestión. Si no he entendido mal su posición, ésta podría expresarse así: si para separar el contenido racional de la moral de su envoltura religiosa, hay que desacralizar el mundo, entonces, para dotar a la moral racional de toda su dignidad trascendente, no hay más remedio que resacralizarlo, pues el ámbito de la moral es de suyo un ámbito sagrado (*sacré*) y la persona también lo es³⁹.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, 7.

³⁷ “Por consiguiente, si, para racionalizar la moral y la educación moral, nos limitamos a retirar de la disciplina moral todo lo que es religioso, sin reemplazarlo por nada, nos exponemos de un modo casi inevitable a retirar de un solo golpe los elementos propiamente morales” (*ibid.*).

³⁸ “En una palabra, es preciso descubrir los sustitutos racionales de esas nociones religiosas que, durante tanto tiempo, han servido de vehículo a las ideas morales más esenciales” (*ibid.*, 7–8).

³⁹ Cfr. *ibid.*, 9.

Puede haber sustituto racional/funcional de su expresión religiosa, pero no de lo sagrado, puesto que éste es el ámbito (el territorio) común a la religión y a la moralidad. En un destacado texto Durkheim explica el carácter sagrado del ámbito moral: “Todas las cosas que comprende están como investidas de una dignidad particular, que las eleva por encima de nuestras individualidades empíricas, que les confiere una especie de realidad trascendente. ¿No decimos de un modo habitual que la persona humana es sagrada y que es preciso darle un auténtico culto? En tanto que religión y moralidad están íntimamente unidas, ese carácter sagrado se explica fácilmente, puesto que la moral se concibe en tal caso, lo mismo que la religión, como una dependencia y una emanación de la divinidad, origen de todo lo que es sagrado. Todo lo que procede de ella participa de su trascendencia y, por eso mismo, se encuentra separado del resto de las cosas. Pero, si se prohíbe metódicamente recurrir a esta noción, sin reemplazarla por otra, hay que temer que ese carácter cuasi-religioso de la moral aparezca en tal caso desnudo de todo fundamento, puesto que se renuncia a la idea que es su fundamento tradicional, sin asignarle otro. Es casi inevitable la inclinación a negarlo; es incluso imposible que se sienta su realidad”⁴⁰.

El texto es sin duda revelador. Modernidad sociológica significaba hasta el momento: diferenciación, división del trabajo, individualismo y secularización. En el momento que, sobre esos presupuestos –y no otros–, Durkheim pretende elevar el racionalismo al plano moral y fundamentar una moral laica, su modo de razonar pone de manifiesto que un proyecto de sociedad, cultura o moral puramente laica no puede eximirse de *lo sagrado*, o sea, de algo absoluto. El laicismo moderno opera sobre una metamorfosis de lo sagrado⁴¹, porque, según Durkheim, ahí se encuentra la base para legitimar el primer elemento de la modernidad: el espíritu de disciplina. A su vez, el individualismo moral es la genuina expresión

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Cfr. J. A. PRADES, *Persistence et métamorphose du sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, P.U.F., Paris, 1987; Idem, *La religión de l'Humanité. Notes sur l'anthropocentrisme durkheimien*, en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 1990, 69 (janvier–mars), 55–68.

religiosa moderna. Como tal, Durkheim está convencido de que es portadora de solidaridad y altruismo.

3. LA PERSONA Y LO SAGRADO: UN MODO DE REVITALIZAR LA CRÍTICA KANTIANA A LA ÉTICA UTILITARISTA

En materia de moral, Durkheim revitaliza la crítica kantiana al utilitarismo, cosa que no es de extrañar dada la inequívoca filiación kantiana de no pocos de sus maestros y amigos. Recuérdese que tanto Guyau como Wundt hacen de la doctrina de la utilidad un puro egoísmo moral. Por otro lado, el racionalismo de la Ilustración tal como se expresa en Kant debe ser considerado como un singular momento de recreación y metamorfosis de lo sagrado. Así lo señala él en 1898 (*L'individualisme et les intellectuels*): “Nos encontramos bien lejos de esta apoteosis del bienestar y del interés privados, de ese culto egoísta al yo que se ha podido reprochar con justicia al individualismo utilitario. Muy por el contrario, (...) el deber consiste en apartar nuestras miradas de lo que nos concierne personalmente, de todo lo que radica en nuestra individualidad empírica, para buscar únicamente lo que exige nuestra condición de hombre, tal como nos es común con nuestros semejantes”⁴². Sobre la base de este desdoblamiento entre lo empírico-individual y lo ideal-común, Durkheim considera que las únicas maneras de obrar que son morales son aquéllas que pueden convenir a cualquier hombre de un modo indistinto, porque están implicadas en la noción de ‘hombre en general’. La definición de persona humana se convierte en la piedra de toque de la moralidad: “este ideal excede de tal modo el nivel de los fines utilitarios que aparece a las conciencias que aspiran a él como completamente impregnado de religiosidad. Esta persona humana, cuya definición es como la piedra de toque según la cual el bien se debe distinguir del mal, se considera sagrada, en el sentido ritual de la palabra por así decir [...]. Una moral así no es simplemente una disciplina higiénica o

⁴² É. DURKHEIM, *L'individualisme et les intellectuels*, en Idem, *La science sociale et l'action*, Introduction de Jean-Claude FILLoux, P.U.F., Paris, 1970, 264.

una sabia economía de la existencia; es una religión de la que el hombre es, simultáneamente, fiel y Dios”⁴³.

La persona humana ha llegado a adquirir el estatuto religioso, en primer lugar por su separación respecto de la realidad profana; se trata según Durkheim del signo por el que cabe reconocer lo sagrado: la separación respecto de lo profano⁴⁴. Pero en segundo lugar, porque, en su calidad de ideal moral, es una referencia común que propicia que los individuos salgan de sí mismos y les proporciona un símbolo común y un fin universal. La dignidad del individuo no proviene de sus características singulares, pues en tal caso habría que temer que se encerrara en una especie de egoísmo moral ajeno y refractario a cualquier forma de solidaridad. Si, como es el caso, el individuo tiene derecho a un respeto religioso, es porque hay en él algo que pertenece en propio a la humanidad: “Es la humanidad la que es respetable y sagrada; hora bien, ésta no se encuentra completamente en él; está repartida entre todos los semejantes; por consiguiente, no puede adoptarla como fin de su conducta sin verse obligado a salir de sí mismo y expandirse al exterior. El culto del cual es, simultáneamente, objeto y agente no se dirige al ser particular que es y que lleva su nombre, sino a la persona humana, sea cual sea el lugar donde se encuentra y la forma en que se encarna”⁴⁵. Precisamente por su carácter impersonal y anónimo, semejante finalidad planea por encima de todas las conciencias particulares y de ese modo puede servirles como centro de reunión. El punto de unión está siempre fuera y por encima de la individualidad particular; desde esa posición exterior y dominante impone su autoridad a quienes comulgan en una misma fe. “En definitiva, el individualismo así entendido es la glorificación, no del yo, sino del individuo en general. Tiene como resorte no el egoísmo, sino la simpatía por todo lo que es hombre, una compa-

⁴³ *Ibid.*, 264–265.

⁴⁴ “... se la concibe [a la persona] como investida de esa propiedad misteriosa que constituye el vacío alrededor de las cosas santas, que las sustrae a los contactos vulgares y las retira de la circulación común. Precisamente es ahí donde se origina el respeto de la que es objeto. Cualquiera que atente contra la vida de un hombre, la libertad de un hombre, el honor de un hombre, nos inspira un sentimiento de horror completamente análogo al que experimenta el creyente que ve profanar su ídolo” (*ibid.*, 264–265).

⁴⁵ *Ibid.*, 267.

sión –*pitié*– más amplia por todos los dolores, por todas las miserias humanas, una necesidad más ardiente de combatirlas y suavizarlas, una mayor sed de justicia”⁴⁶.

Esta religión del individuo defiende con el máximo ardor los derechos del hombre y del ciudadano. Me parece conveniente señalar que, en el momento en que Durkheim escribe el polémico artículo que estamos comentando (en pleno *affaire Dreyfus* y publicado en la *Revue Bleue* el 2 de julio de 1898), ya se había asociado en Burdeos a la Liga de los derechos y del hombre y del ciudadano, de la que en junio de ese año llegó a ser Secretario de la sección bordelosa. La cuestión tiene un interés que trasciende lo anecdótico, pues, a su juicio, en la controversia con el utilitarismo estaba presente la temática de los derechos del hombre. Durkheim captó certeramente una de las insuficiencias más notorias del utilitarismo: “La doctrina de lo útil puede aceptar fácilmente todo tipo de compromisos, sin mentir en su axioma fundamental; puede admitir que las libertades individuales se suspendan todas las veces que el interés del mayor número exija ese sacrificio”⁴⁷. En efecto, ése es uno de los grandes ‘agujeros’ de la teoría utilitarista acerca de los derechos del hombre. La religión de la persona considera que los derechos de ésta se encuentran por encima del Estado: “No hay razón de Estado que pueda excusar un atentado contra la persona, cuando los derechos de la persona se encuentran por encima del Estado”⁴⁸. Como toda realidad sagrada, la persona está más allá de toda utilidad y de cualquier libre disposición. En ese carácter sagrado Durkheim cree ver la reproducción del carácter constitutivo de la sociedad, en el que se simboliza y transfigura religiosamente⁴⁹. Toda la simbólica durkheimiana en este punto tan decisivo es de origen religioso. La persona humana, como valor sagrado, es simultáneamente ese elemento común que cohesionaba a los miembros del grupo y el símbolo de dicho grupo.

⁴⁶ *Ibid.*, 268.

⁴⁷ *Ibid.*, 265.

⁴⁸ *Ibid.* Cfr. Jean-Claude FILLoux, *Durkheim et l'éducation aux droits de l'homme*, en F. CARDI y J. PLANTIER (eds.), *op. cit.*, 111–119.

⁴⁹ Cfr. Jean-Claude FILLoux, *Durkheim et le socialisme...*, 163–175.

4. CONCLUSIÓN. DEL VIVIENTE A LA PERSONA: EL CAMINO FENOMENOLÓGICO DE LA VIDA ÉTICA

Hemos comenzado esta larga Introducción señalando que, en el pensamiento durkheimiano, la moral forma parte de la vida seria: de lo que realmente va en serio, porque es trascendente. Forma parte del vivir cotidiano y, al mismo tiempo, lo trasciende. La condición de posibilidad de la vida moral radica en el carácter sagrado de la persona: valor moral de lo que es común y unifica al grupo, y símbolo transfigurado de la sociedad. Esa especie de trascendencia que otorgamos a la persona humana –sostiene Durkheim en *Le suicide*– es la marca, el distintivo que dejan en los objetos a los que se refieren, todos aquellos sentimientos de cierta intensidad. En la sacralidad de la persona se manifiestan reflexivamente los fines colectivos y, por ello mismo, ante la persona humana experimentamos un sentimiento de respeto completamente especial⁵⁰.

De la vida en general a la vida moral en particular, del viviente humano a la persona humana cabe describir un camino; se trata de un camino formativo, que podemos caracterizar también como una fenomenología de la vida ética. No es una lectura usual de los textos durkheimianos a los que me he referido con anterioridad y que de hecho estoy manejando; pero me parece una lectura posible y provechosa para captar la complejidad de la vida ética, así como su posible estructura. Recuérdese que Durkheim tiene en mente este proyecto desde su estudio del estado de la ciencia positiva de la moral Alemana. Su proyecto de una física de las costumbres adopta muy pronto el aspecto de un sistema de la vida ética. Ese proyecto se concreta desde las primeras páginas de *L'éducation morale*: “Hay que descubrir esas fuerzas morales que los hombres, hasta el momento, nos han enseñado a representarnos en la forma de alegorías religiosas; hay que desgajarlas de sus símbolos, presentarlas en su desnudez racional (...)”⁵¹.

Una fenomenología de la vida ética es, pues, en primera instancia un examen de las fuerzas morales de las que está dotado el ser

⁵⁰ Cfr. É. DURKHEIM, *Le suicide*, P.U.F., Paris, 5ª éd., «Quadrige», 1990, 380–382.

⁵¹ EM, 9.

humano; esas fuerzas dan lugar a vínculos, prácticas, reglas y creencias, obligaciones y prohibiciones, que constituyen el vasto sistema de deberes morales, es decir, de las prácticas moralmente obligatorias. La experiencia moral de la que parte Durkheim es la experiencia de la obligación y no la de la libertad; por otro lado, lo que se propone buscar son las fuerzas con las que contamos para cumplir nuestras obligaciones morales. En eso consiste, por otra parte, la vida seria, es decir, aquel aspecto de la vida que va en serio.

II LA MORAL Y LA VIDA

Los dos elementos que constituyen el fundamento de la vida seria –trabajo y moralidad– son tanto más necesarios cuanto más civilizado esté el ser humano y cuanto más elevada y compleja sea la organización intelectual y moral de las sociedades. No cabe, por tanto, una cierta complacencia con lo ya alcanzado en ninguno de los dos órdenes⁵². La vida reclama una continua mejora de las condiciones del mundo social, que es tanto como decir, de las condiciones de su esfera moral. Muy tempranamente Durkheim tuvo bien claro que “el mundo social hunde sus raíces en el mundo de la vida”⁵³. Ya hemos considerado en otro lugar la dimensión voluntarista de la sociología durkheimiana⁵⁴.

1. VOLUNTAD DE VIVIR: DE LA VOLUNTAD NATURAL A LA VOLUNTAD MORAL

En su debate con los filósofos del derecho, Durkheim afirmaba: “Vivir no es pensar, es actuar, y la secuencia de nuestras ideas no hace más que reflejar la ola de los acontecimientos que transcurren continuamente en nosotros. (...) Vivir es esencialmente afirmar la propia existencia por medio de un acto de energía personal (*aus*

⁵² “Una sociedad como la nuestra no puede atenerse a la tranquila posesión de los resultados morales que se pueden considerar adquiridas. Es preciso conquistar otros (...)” (*ibid.*, 11).

⁵³ É. DURKHEIM, “La sociologie selon Gumpłowicz”; *Revue Philosophique*, 1885/20, 627–634, en *Textes. I*, 344–354.

⁵⁴ Cfr. F. MÚGICA, *La constitución moral de la sociedad (I). El marco normativo de la acción social*, Clásicos de la Sociología, nº 14, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 14–20.

eigener Kraft)”⁵⁵. Durkheim parece afirmar que, en el origen, está la voluntad de vivir (“la tendencia a vivir no es más que el resultado de todas las demás”⁵⁶), cuya manifestación más inmediata es la realidad correlativa de la necesidad (*besoin*) y el deseo (*desir*). Esta tesis se encuentra flanqueada inmediatamente por estas otras dos: a) la vida es un equilibrio complejo entre necesidades múltiples y recursos limitados; y b) los actos ligados a la mera voluntad de vivir no tienen valor moral propiamente dicho. Aunque el discurso durkheimiano se endereza hacia una fenomenología de la vida ética, aquí se encuentra su comprensión básica de la naturaleza humana.

1.1. Equilibrio y armonía: aprender a vivir con los límites.

“Toda vida es un equilibrio complejo, cuyos diversos elementos se limitan unos a otros y este equilibrio no puede romperse sin producir dolor y enfermedad. Más aún. Incluso la forma de actividad, en cuyo provecho se rompe este equilibrio, se convierte, en razón misma del desarrollo excesivo que recibe, en una fuente de sufrimiento para el individuo”⁵⁷. Es notoria la estrecha vinculación y cercanía de este argumento a los esgrimidos en *Le suicide*. La coincidencia afecta incluso a las expresiones que él utiliza al hablar del suicidio egoísta y del anómico⁵⁸. Vivir es hacer frente a necesidades múltiples con un *quantum* de energía limitado. La aceptación del límite es signo eficaz de la aceptación del mundo que nos ha tocado vivir⁵⁹, del mismo modo que nuestra rebelión frente al lími-

⁵⁵ É. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne”; *Revue Philosophique*, 1887/24, 51, en *Textes I*, 288.

⁵⁶ É. DURKHEIM, *Le suicide*, 272.

⁵⁷ EM, 34.

⁵⁸ “Vivir es ponernos en armonía con el mundo físico que nos rodea, con el mundo social del que somos miembros, y uno y otro, por extensos que puedan ser, sin embargo son limitados” (*ibid.*, 42).

⁵⁹ “Una necesidad, un deseo que se ha liberado de todo freno y de toda regla, que no está ya vinculado a un objeto determinado y, como resultado de esta misma determinación, no se encuentra limitado y contenido, no puede ser para el sujeto que lo experimenta más que una causa de perpetuos tormentos” (*ibid.*).

te es señal de una existencia no reconciliada con el mundo real. La marca inconfundible de lo real es la determinación, el límite, la definición. Por tanto, la felicidad a la que el hombre puede legítimamente aspirar consistiría en vivir bajo las mismas condiciones que el resto de la realidad: de un modo limitado.

Es cierto que la conciencia moderna, por su condición fáustica, acepta mal los límites y, mucho más, las limitaciones autoimpuestas. Es como si la limitación implicara una cierta violencia sobre la naturaleza humana. Durkheim se hace eco de esta objeción tan característica: limitar al hombre y poner obstáculos a su libre expansión, ¿acaso no es impedirle ser él mismo? ¿Cuál es, en suma, el ámbito formativo de la voluntad? ¿Lo ilimitado? Durkheim reitera las tesis básicas contenidas en su monografía sobre el suicidio: “lejos de que el hombre, para tener el pleno sentimiento de sí mismo, tenga necesidad de ver desarrollarse ante él esos horizontes ilimitados, en realidad, nada le es tan doloroso como la indeterminación de semejante perspectiva”⁶⁰.

El desasosiego permanente del espíritu es un mal de época y su expresión más propia es la tristeza⁶¹. Conviene no confundir el movimiento ininterrumpido del activismo especializado, que transita de unas tareas a otras, pero que se mueve siempre ‘pacíficamente’ entre límites de todo tipo, con ese activismo de la voluntad, que busca abismarse en una sensación disolvente de lo ilimitado, y que termina por perderse en lo infinito. En suma, el ámbito formativo de la voluntad no es en absoluto el ámbito de lo ilimitado⁶².

En esas épocas en que se pierde el adecuado sentido de los límites, la voluntad –fuera de su verdadero ámbito formativo– pasa a ser entendida como puro deseo. A su vez, toda autolimitación, toda disciplina es considerada como un mal. Pertenece a la vida y úni-

⁶⁰ *Ibid.*, 35.

⁶¹ “(...) épocas como la nuestra, que han conocido el mal de infinito, son necesariamente épocas tristes. El pesimismo acompaña siempre las aspiraciones ilimitadas. El personaje literario que puede ser considerado como la encarnación por excelencia de ese sentimiento de lo infinito es el Fausto de Goethe” (*ibid.*).

⁶² “El sentimiento de lo infinito no puede aparecer más que en esos momentos en que la disciplina moral ha perdido su ascendiente sobre las voluntades; es el signo de ese debilitamiento que se produce en épocas en las que se quiebra el sistema moral que ha permanecido en vigor desde hace siglos (...)” (*ibid.*, 37).

camente a ella darse su propia ley: “Se llega de este modo a recomendar a los hombres, no el gusto por la medida y la moderación, el sentido del límite moral, que no es más que otro aspecto del sentido de la autoridad moral, sino el sentimiento directamente opuesto, quiero decir la impaciencia respecto de todo freno y toda limitación, el deseo de desarrollarse sin término, el apetito del infinito. Pareciera que el hombre vive en la estrechez desde el momento que no tiene en él un horizonte ilimitado”⁶³. Es todo un signo epocal –sostiene Durkheim– que utilitaristas, economistas ortodoxos y socialistas estén de acuerdo en que sea posible y hasta deseable una sociedad en la que quede excluida toda forma de reglamentación, puesto que la idea de una autoridad superior a la vida y que la regule, les parece un residuo del pasado, llamado a desaparecer.

No es que el deseo no sea un determinado uso de la voluntad; simplemente es que no se trata ni de su uso superior ni, por su puesto, de su uso estrictamente moral. La reducción de la voluntad a deseo encierra un profundo significado sociológico: es propio de una cultura de la sensibilidad, es decir, de una cultura estético-lúdica. No es ése, según Durkheim, el ámbito formativo de la voluntad.

Hay algo, sin embargo, en la propia naturaleza humana que propicia y explica, primero, que el ser humano reduzca la voluntad a deseo y, a continuación, que interprete la relación de los deseos con el deseo de vivir de tal modo que el desequilibrio –y tras él, el sufrimiento– hagan acto de presencia. En el hombre, el equilibrio entre la necesidad y el deseo no depende de condiciones puramente materiales, como sí ocurre, en cambio, en el caso del animal. Sucede además que el animal no puede imaginar otros fines que los que ya residen en su naturaleza biológica⁶⁴. No es éste el caso del hombre: “la mayor parte de sus necesidades no están o no están en el mismo grado, bajo la dependencia del cuerpo”; existe, por tanto, una determinación menos estrecha “y el margen más ampliamente abierto a las libres combinaciones del deseo”. Por otro lado, final-

⁶³ *Ibid.*, 31.

⁶⁴ “Su reflexión [la del animal] no está lo suficientemente desarrollada como para imaginar otros fines que los que están implicados en su naturaleza física” (É. DURKHEIM, *Le suicide*, 272).

mente, la reflexión estimula el desarrollo de la imaginación: “la reflexión, más despierta, permite entrever condiciones mejores, que aparecen como fines deseables y que reclaman actividad”⁶⁵. En suma, el ser humano no puede encontrar ni en su constitución orgánica ni en su constitución psicológica un límite predeterminado a sus tendencias. En tanto que dependen de nuestra condición de individuos, nuestras necesidades son ilimitadas. “Por eso mismo, si se hace abstracción de todo poder exterior que la regule, nuestra sensibilidad es un abismo sin fondo que nada puede colmar”⁶⁶.

Ahora bien, la condición problemática del equilibrio tiene su origen más determinante en el carácter mental (imaginativo) del deseo humano. Un deseo ‘intelectualizado’ anticipa el mundo de lo posible: de algún modo lo ‘pone’ al alcance de la mano. Esa anticipación es moralmente desestabilizadora, salvo que una fuerza exterior recomponga la armonía: “toda fuerza a la que ninguna fuerza contraria contiene, tiende necesariamente a perderse en el infinito. (...) De ahí la necesidad de órganos reguladores que contengan al conjunto de nuestras fuerzas vitales en los justos límites”⁶⁷. El carácter mental del deseo humano procede tanto de la constitución psíquica del ser humano como de su proceso de socialización. En este sentido, cabe hablar de la ambivalencia moral de la acción social respecto del deseo: juega simultáneamente el papel de poder regulador de los deseos virtualmente ilimitados, al tiempo que es también el origen de semejante carencia de límites⁶⁸. Una sociedad que, filosófica y culturalmente, identifique la voluntad moral con el deseo, tiende inexorablemente a instalarse en la ambivalencia moral; en ese vaivén continuo entre lo limitado y lo ilimitado, que primero excita y luego termina por producir tristeza y melancolía.

⁶⁵ *Ibid.*, 272–273.

⁶⁶ *Ibid.*, 273.

⁶⁷ EM, 35.

⁶⁸ Cfr. Philippe BESNARD, *L’anomie, ses usages et sus fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, P.U.F., Paris, 1987, 116–117.

1.2. Voluntad de vivir y moralidad.

Durkheim no otorga valor moral alguno a lo que cabría llamar (por cierto, él no lo hace) voluntad de vivir o voluntad de conservación: “no hay nada moral en vivir por vivir”⁶⁹. Todos los actos que realizamos con el único fin de mantener o conservar nuestra existencia carecen de todo valor moral: “son moralmente neutros”⁷⁰.

El gusto durkheimiano por la lógica binaria vuelve a ser aquí patente: se establece una dualidad entre ser-para-sí y ser-para-otro. Todos los actos que persiguen fines exclusivamente relacionados con el ser-para-sí de quien actúa, cualesquiera que sean, carecen de valor moral. Durkheim afina en este punto su pensamiento, cuando señala que todo fin exclusivamente personal es egoísta y que la acción no se moraliza por el hecho de querer no el fin personal de uno mismo, sino el fin personal de otro. ¿Por qué razón lo que no tiene valor moral en mí podría tenerlo en otro? Dicho de otro modo, no basta que la referencia de la acción sea hacia otro: se trata de una condición necesaria, pero no suficiente. Hace falta que la acción persiga fines impersonales: “los actos prescritos por las reglas de la moral presentan todos el carácter común de que persiguen fines impersonales”⁷¹.

La acción moral es la que persigue fines impersonales, es decir, *supra-individuales*. Poco importa, por consiguiente, que la finalidad personal resida en uno mismo o en otro. Durkheim entiende de un modo sumamente peculiar la razón de alteridad (*ratio alteris*): alteridad es sociedad⁷² y sociedad no es suma o agregación de intereses individuales más o menos coincidentes. Sociedad es una realidad nueva, *sui generis*, de naturaleza moral: “Para que la sociedad pueda ser considerada como el fin normal de la conducta moral, es preciso que se pueda ver en ella otra cosa que una suma de individuos (...). Es preciso, en una palabra, que exista, en toda

⁶⁹ EM, 49.

⁷⁰ *Ibid.*, 48.

⁷¹ *Ibid.*, 50.

⁷² “Por tanto, los fines morales son los que tienen por objeto *una sociedad*. Actuar moralmente es actuar con vistas a un interés colectivo” (*ibid.*, 51).

la fuerza del término, un ser social”⁷³. La terminología durkheimiana es no pocas veces engañosa o, al menos, ambigua; la terminología que acabamos de ver invita a pensar esa realidad *sui generis* en forma de realidad sustancial. Ya sabemos que el principio de la asociación permite matizar esta apreciación inicial. Así sucede también en el caso del último texto citado: “no existe más que un solo ser moral empíricamente observable, es aquél que forman los individuos al asociarse, *–en s’associant–*, es la sociedad”⁷⁴.

En su afán por realizar una crítica incontestable del utilitarismo económico y moral, y movido por la constante preocupación de distinguir el interés colectivo de carácter moral, de la simple suma de intereses individuales (la agregación de utilidades, de la que hablan los utilitaristas), Durkheim niega todo valor moral a cualquier sistema de interdependencia social de carácter medial. Desear, por ejemplo, la salud de otro ser –¡no la propia!– en razón de que es la de otro (razón de alteridad) no es de suyo un acto moral, aunque pueda ser un acto de caridad (*sic*)⁷⁵. La razón es que la salud es un bien exclusivamente individual, un elemento integrante de la felicidad personal; y todo lo que es individual puede ser a su vez *medio* para la felicidad personal de otro. Si lo moral tiene el exclusivo carácter de fin no puede ser, en modo alguno, medio. Por esta razón, Durkheim incurre en un hiper-moralismo: sólo los sistemas de interdependencia social de carácter final tienen, propiamente hablando, el carácter de realidades morales: “el ámbito de la moral comienza ahí donde lo hace el ámbito social”⁷⁶.

Tal vez la traducción de esta argumentación al lenguaje de la teoría clásica del bien común pueda resultar clarificadora de la postura de Durkheim. Según esta teoría, el bien común es un bien de naturaleza moral del que participan *todos* y *cada uno* de los miembros que componen la comunidad política. No sólo la sociedad en su conjunto, sino cada uno de sus miembros puede partici-

⁷³ *Ibid.*, 52.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ [La caridad] “es una virtud reservada a algunos; por el contrario, la moral, por definición, debe ser común a todos, accesible a todos. No debería verse, por tanto, en el sacrificio, en la abnegación inter-individual, el tipo de acto moral” (*ibid.*, 50).

⁷⁶ *Ibid.*, 51.

par del bien común. Durkheim, en el caso de aceptar la idea del bien común, subrayaría que sólo la sociedad es un ser moral capaz de constituirse en bien común y, a su vez, de participar de él. Por eso, según él, sólo la sociedad o los grupos humanos societales (familia, patria o sociedad política y humanidad) constituyen ámbitos éticos en los que el ser humano se forma moralmente. Cualquier otro sistema de interdependencia social carece de valor moral propiamente dicho. En *Leçons de sociologie* se acepta la inclusión del grupo profesional entre los ya citados⁷⁷.

Me parece claro que la intención crítica anti-utilitarista es tan fuerte que Durkheim construye dos series encadenadas de conceptos que atraviesan toda la obra que estamos comentando y, a partir de ahí, él opera con una lógica binaria muy estricta. Las dos series son las siguientes: a) voluntad de vivir – individualidad – fines personales – egoísmo – sensibilidad; b) voluntad moral – sociedad – fines impersonales – altruismo – razón. El axioma fundamental de la conciencia moral “prescribe que el hombre no actúa moralmente más que cuando persigue fines superiores a los fines individuales, cuando se hace servidor de un ser superior a sí mismo y a todos los demás individuos”⁷⁸. Como tendremos ocasión de ver, la vida moral propiamente dicha comienza con la vinculación al grupo. El origen de esta parte de la vida moral es la facultad que tenemos de simpatizar con otro, o sea, el conjunto de tendencias altruistas.

No se trata de que los elementos de la primera cadena conceptual que he descrito sean el ámbito de lo inmoral. Durheim habla de un ámbito moralmente neutro. La relación que él establece entre egoísmo y altruismo puede aclarar más las cosas. Obsérvese, dicho sea de paso, que tanto la temática como incluso la terminología continúa girando en la órbita de *Le suicide*.

⁷⁷ Tan es así que las tres primeras lecciones del curso sobre *Physique des moeurs et du droit* versan precisamente sobre moral profesional y preceden a la moral cívica.

⁷⁸ EM, 52.

2. EGOÍSMO Y ALTRUISMO: FUERZAS CENTRÍPETAS Y CENTRÍFUGAS

Las nociones de egoísmo y altruismo son nociones conexas. De ordinario se denominan tendencias egoístas a las que tienen por objeto el placer del propio agente, y tendencias altruistas a aquéllas cuyo objeto es el placer de un ser diferente al agente. Esta denominación, según algunos, tendría como fundamento hipotético el hecho de que los sentimientos egoístas estarían fundados en la constitución natural del hombre —originariamente egoísta—, mientras que los sentimientos altruistas serían un producto relativamente tardío de la cultura y de la educación. Por consiguiente, el niño y el primitivo serían seres completamente egoístas: la educación y la civilización respectivamente tendrían que constituir por completo las disposiciones altruistas que faltan originariamente a uno y otro.

Con buen criterio, en mi opinión, Durkheim manifiesta su desacuerdo con este planteamiento: “A decir verdad, cabría preguntarse cómo es posible una transformación que implica finalmente una verdadera creación *ex nihilo*. Pues, en definitiva, ni la evolución histórica puede extraer del hombre, ni la educación puede obtener del niño otra cosa que lo que se encuentra en él al menos en germen y no se ve muy bien por qué medios un ser que únicamente es egoísta podría hacerse capaz de desinterés”⁷⁹. Este planteamiento hipotético reposa en una concepción del egoísmo y del altruismo que hace de ellos dos estados del espíritu antagónicos e incommunicables.

Cabe anticipar que la argumentación que Durkheim va a desarrollar descansa, a su vez, en una concepción de la naturaleza, según la cual en ella reside ya una aptitud para la vida moral, esto es, para la disciplina de los deseos, para la vinculación al grupo y para la autonomía de la voluntad. *L'éducation morale* rectifica y matiza, sin duda, el concepto de *desnaturalización*, de origen tan rousoniano, y que está presente y operante en otros trabajos. La naturaleza, lo mismo que la vida consciente o vida reflexiva está en el origen de cada una de las cadenas conceptuales a las que hacía referencia anteriormente.

⁷⁹ EM, 176.

El valor moral no comparece en la relación que las tendencias guardan con los placeres que resultan de ellas⁸⁰. Si nos fijamos por un momento en la tendencia de todo ser vivo a conservarse en la existencia, observaremos que es fuente de placeres tanto como de sufrimientos. Amamos la vida en sí misma y por sí misma, aunque a veces se convierta en fuente de dolor. Y amamos la vida del mismo modo que amamos la salud, la fortuna o la persona de otro. ¡Qué duda cabe que la realización o finalización de las tendencias lleva pareja una satisfacción! Pero dicha satisfacción es lo que acompaña a la tendencia: “no es su objeto ni su razón de ser”⁸¹.

Durkheim renuncia, por tanto, a definir y a distinguir las tendencias por relación a los placeres que resultan de ellas; en su lugar, propone examinar sus objetos y de este modo distingue de ellos dos grandes categorías: en unos casos el objeto de nuestra tendencia es un elemento de nuestra individualidad (cualquier cosa que de un modo directo o indirecto puede servirnos para alcanzar fines personales). Todas esas tendencias que no nos vinculan más que a diferentes aspectos de nosotros mismos, pueden ser llamadas *egoístas*. Hay otras cuyos objetos radican fuera de nuestra individualidad. Los ejemplos que pone Durkheim son ilustrativos de sus intenciones: los grupos sociales de los que formamos parte (familia, corporación, patria, humanidad) y todo lo que sirve a la comunicación de la vida colectiva (ciencia, arte, profesión, moralidad). “Todos esos objetos tienen el carácter común de que tienen una existencia propia, distinta de la nuestra (...). Al amarlos y buscarlos, buscamos y amamos algo diferente a nosotros mismos. No podemos vincularnos a ellos más que saliendo de nosotros mismos, alienándonos, desinteresándonos parcialmente de lo que nos constituye”⁸². Durkheim reserva el nombre de altruistas a estas tendencias.

Lo que diferencia por tanto el altruismo del egoísmo no estriba en la naturaleza del placer que acompaña a cualquiera de las dos formas de nuestra actividad sensible; es la diferente dirección que sigue cada actividad la que define a una y otra: “Egoísta, no sale

⁸⁰ “No es por la naturaleza diferente de los placeres que nos procuran las tendencias, como cabe distinguir a estas últimas (...)” (EM, 179).

⁸¹ Ibid., 180.

⁸² Ibid., 181.

del sujeto del que emana, es centrípeta; altruista, se expande fuera del sujeto (...) es centrífuga”⁸³. Este planteamiento modifica sustancialmente el razonamiento hipotético del que partía Durkheim y que aquí se exponía con anterioridad. Ciertamente, si mi placer está enteramente en mí y el placer de otro está enteramente en ese otro, entre las dos formas de actividad no puede haber comunidad alguna. La heterogeneidad entre las tendencias egoístas y el altruismo es tal que no parece posible que se las pueda vincular a un solo y mismo origen. No sucede lo mismo, si la diferencia que separa esas dos tendencias se limita a la que existe entre la noción de un objeto exterior al individuo y la de otro que le es inmanente. Inmanencia o trascendencia del objeto: ésa es toda la diferencia y no parece que tenga nada de absoluto.

Por otro lado, si nos atenemos a un planteamiento psico-genético de los conceptos y no puramente abstracto, tanto lo exterior a mi yo como lo interior son representaciones de la vida consciente. Desde este particular punto de vista, “egoísmo y altruismo son dos manifestaciones contemporáneas y estrechamente enlazadas de toda vida consciente”⁸⁴. En efecto, en la primera se manifiesta el hecho de que la conciencia de representación es *mía*: la vida consciente está centrada en un sujeto que puede decir ‘yo’; en la segunda se expresa, a su vez, la intencionalidad de la conciencia, que se representa realidades exteriores en tanto que exteriores. El sentimiento que tenemos de nosotros mismos no se confunde con el que tenemos de la realidad exterior a nuestro pensamiento.

Si adoptamos este punto de vista, genético-representacional, jamás el niño es un puro egoísta: “Por el mero hecho de que es un ser consciente, por rudimentaria que sea su conciencia, es capaz de cierto altruismo, y ello desde el comienzo de la vida”⁸⁵. Llama la atención la vía representacionista seguida por Durkheim para mostrar la aptitud de la naturaleza para el altruismo. Ha reducido el egoísmo y el altruismo a dos momentos o manifestaciones de la conciencia y, a continuación, ha mostrado que son inseparables: que uno implica siempre al otro. Su interés, no obstante, no es de carácter gnoseológico, sino moral: Durkheim desea argumentar a

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, 183.

⁸⁵ *Ibid.*, 184.

favor de la aptitud natural para el altruismo, que no supone hacer violencia alguna a la naturaleza: “En resumen, el altruismo, la vinculación a otra cosa que uno mismo, no es, como se ha dicho a veces, una especie de facultad misteriosa, extraordinaria, casi inexplicable, por la que el hombre hace violencia a su naturaleza inicial y la contradice (...) En realidad, nada es menos misterioso ni más natural”. Egoísmo y altruismo no derivan en modo alguno uno de otro, sino que los dos “están fundados en nuestra naturaleza mental, de la que no hacen más que expresar dos aspectos que se implican, se complementan mutuamente”⁸⁶.

Durkheim ha mostrado hasta el momento en todo caso, la existencia de una capacidad mental (una palanca, *levier*⁸⁷, de la que hay que tirar) para que funcionen los sentimientos altruistas. Es sintomática su tendencia al representacionismo como fundamento de los sentimientos morales. La condición de posibilidad existe de antemano: no violenta la naturaleza, por más que el desarrollo de la cultura tenga indudables efectos benéficos sobre los sentimientos altruistas⁸⁸. Ahora bien, mostrar que la moral no contradice ni violenta a la naturaleza no indica claramente todavía dónde comienza realmente la acción moral y eso es justamente lo que persigue esta fenomenología de la vida moral. Pues bien, la moral comienza con el desinterés, con la abnegación y el sacrificio⁸⁹. Precisamente por ello, “la moral comienza ahí donde comienza la vida en grupo, porque es ahí únicamente donde la abnegación y el desinterés adquieren sentido”⁹⁰. A los efectos da igual las dimensiones del grupo: familia, corporación, ciudad, patria, agrupaciones internacionales. Lo cierto es que el punto en que parece comenzar el ámbito de

⁸⁶ *Ibid.*, 187.

⁸⁷ *Ibid.*, 188.

⁸⁸ “Sin embargo, no se puede desconocer que la cultura tiene como efecto desarrollar proporcionalmente mucho más el aspecto altruista de nuestra naturaleza que el aspecto contrario” (*ibid.*).

⁸⁹ “... la moral no comienza más que cuando lo hace el desinterés, la abnegación. Pero el desinterés no tiene sentido más que si el sujeto al que nos subordinamos tiene un valor más elevado que nosotros, individuos” (É. DURKHEIM, “Détermination du fait moral”, en *Idem, Sociologie et philosophie...*, 74).

⁹⁰ *Ibid.*, 75.

la vida moral es la vinculación a un grupo, por restringido que éste sea. La moral comparece ligada a la voluntad de vivir con otros.

La vida ética se manifiesta, propiamente hablando, en la referencia de la voluntad a la sociedad en general o al grupo social en particular. Por lo demás, en tanto que el apego a la sociedad implica a su vez el apego al ideal social, y dicho ideal reside parcialmente en cada uno de nosotros, “la vinculación al grupo implica de una manera indirecta, pero necesaria, la vinculación a los individuos (...). Eso es lo que explica el carácter moral que se atribuye a los sentimientos de simpatía inter-individual y a los actos que inspiran”⁹¹. La realidad social del agrupamiento es el acontecimiento ético originario: la sociedad es el fin eminente de toda actividad moral. Y lo es porque, al mismo tiempo que excede las conciencias individuales, es inmanente a ellas.

⁹¹ *Ibid.*, 76. “Lo que nos liga moralmente a otros, no es nada de lo que constituye su individualidad empírica, es el fin superior del que es tanto servidor como órgano” (*ibid.*).

III LOS ELEMENTOS DE LA MORALIDAD

La teoría moral que sostiene Durkheim parte de la existencia de una realidad moral que puede ser objeto de un estudio científico. La moral existe; está dada en nuestra vida en diversas formas. Sobresale una por encima de todas: la forma de regla: “la moral es un sistema de reglas de acción que predeterminan la conducta. Dicen cómo debemos actuar en casos dados; y actuar bien es obedecer”⁹².

1. MORALIDAD COMO OBLIGACIÓN: LAS REGLAS MORALES

Durkheim busca expresamente el punto de vista no del moralista, del teórico de la moral, sino el planteamiento concreto de aquél que desea comportarse moralmente. Por eso él rechaza la tendencia a representarse la moral como algo muy general, que se determina en forma deductiva conforme el ser humano tiene que actuar. La moral existe en forma de reglas, que existen, que funcionan de hecho a nuestro alrededor: “son la realidad moral en su forma concreta”⁹³.

Este es, no el orden de la ciencia, sino el orden de la vida. Para saber cómo actuar, no tenemos necesidad de remontarnos hasta el primer principio de la moralidad. Nos bastan las reglas morales, el derecho y las costumbres. Hay un rasgo común a todas las acciones que comúnmente denominamos morales: todas ellas se conforman a reglas preestablecidas. Por eso cabe decir que: “Conducirse mo-

⁹² EM, 21.

⁹³ EM, 23.

ralmente es actuar según una norma (...). El ámbito de la moral es el ámbito del deber, y el deber es una acción prescrita”⁹⁴.

Me parece significativo que, en el punto de partida de la moral vivida, Durkheim no sitúe decididamente la praxis moral del agente, su esfuerzo libre por perfeccionarse y ser feliz. Todo el margen de iniciativa que queda al arbitrio del agente es aplicar la regla, particularizarla; por lo demás, lo esencial de la conducta moral está ya determinado por la regla⁹⁵. Por más que Durkheim insista en que su planteamiento es del orden de la vida moral, me parece claro que aquí se dan unos presupuestos que forman parte de una teoría general de la moralidad. En primer lugar, la experiencia moral que está en el punto de partida es la experiencia de la obligación –la moral positiva– y no la de la libertad moral. Por ningún lado hace acto de presencia la praxis moral como una praxis libre, inmanente y perfectiva del agente. En su lugar, el papel de la moral no es otro que, “determinar la conducta, fijarla, sustraerla a la arbitrariedad individual”⁹⁶. Regularizar la conducta es, pues, una función esencial de la moral, por más que la regularidad no sea por sí misma un elemento de la moralidad. Con todo, como veremos, el análisis de la regla conduce a la noción de autoridad moral y de ahí se pasa a la disciplina, cuyo objeto es regularizar la conducta.

Decíamos que la experiencia moral fundamental para Durkheim es la experiencia de la *obligación*. *Réprésentations individuelles et représentations collectives* (1898) lo deja bastante claro en todo lo que hace referencia a creencias y prácticas religiosas, reglas morales, preceptos del derecho: como él dice, las manifestaciones más características de la vida colectiva. “Todas son expresiones obligatorias; ahora bien, la obligación es la prueba de que estas maneras de obrar y de pensar no son obra del individuo, sino que emanan de

⁹⁴ EM, 20.

⁹⁵ “Pues, como toda regla consiste en una prescripción general, no puede aplicarse exacta y mecánicamente de la misma manera, en cada circunstancia particular. Siempre hay un margen que queda a su iniciativa; pero este margen es restringido. Lo esencial de la conducta está determinado por la regla” (*ibid.*). En la medida en que la regla nos deja libres y nuestro acto depende de nuestro libre arbitrio, en esa misma medida el acto no es susceptible de apreciación moral. Lo que determina su valor moral es que se ajuste o no a una regla preestablecida.

⁹⁶ *Ibid.*, 23.

un poder moral que le excede (...)”⁹⁷. En rigor, Durkheim había desarrollado anticipadamente esta idea en *De la division du travail social*, cuando sostiene que los moralistas no tienen un criterio objetivo definido para distinguir los hechos morales (*les faits moraux*) de los que no lo son. A continuación, añade lo siguiente: “(...) el ámbito de la ética (...) comprende todas las reglas de acción que se imponen imperativamente a la conducta y a las que se vincula una sanción (...)”⁹⁸. *Leçons de Sociologie* enfatiza si cabe el aspecto sancionador de los hechos morales; estos “consisten en reglas de conductas sancionadas. Ningún otro hecho de orden humano presenta esta particularidad (...) La sanción es una consecuencia del acto, pero una consecuencia que resulta, no del acto considerado en sí mismo, sino del hecho de que sea conforme o no a una regla de conducta preestablecida”⁹⁹.

La insistencia durkheimiana en la *sanción* como el criterio distintivo del hecho moral podría inducir al error de considerar que la sanción es el origen de la obligación. Como sostiene François–André Isambert, jamás creyó Durkheim que la sanción fuera el origen de la obligación, pero su modo de expresarse a veces traicionaba su pensamiento¹⁰⁰. Ciertamente, la insistencia –típica del positivismo jurídico– en la sanción como criterio que define el

⁹⁷ É. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie...*, 35.

⁹⁸ DTS, 16.

⁹⁹ É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*, Introduction de Georges Davy, P.U.F., Paris, 2^a ed., 1969, 42.

¹⁰⁰ F.–A. ISAMBERT, “Durkheim’s sociology of moral facts”, en Stephen P. TURNER (ed.), *Emile Durkheim. Sociologist and moralist*, Routledge, London and New York, 1993, 198. En la extensa parte introductoria de *De la division du travail social* que fue suprimida en la segunda edición, Durkheim señala que todo hecho moral consiste en una regla de conducta sancionada y que la *sanción* es el criterio para caracterizar lo específico de las reglas de conducta que se denominan morales. Ahora bien, a continuación añade: “Si definimos la regla moral por la sanción que está ligada a ella, no es porque consideremos el sentimiento de obligación como un producto de la sanción. Por el contrario, es porque ésta deriva de aquél por lo que puede servir para simbolizarlo, y como ese símbolo tiene la gran ventaja de ser objetivo, accesible a la observación e incluso a la medida, es buen método preferirlo a la cosa que representa. (...) la realidad de una obligación no es cierta más que si se manifiesta por medio de alguna sanción” (É. DURKHEIM, “Définition du fait moral”, en *Textes*. 2, 275–276).

ámbito de lo normativo, acarrea el peligro evidente de convertir una moral de la obligación en una moral de la consecuencia. *L'éducation morale* sale decididamente al paso del posible equívoco, que tendría como efecto dar la razón al utilitarismo moral, que, al fin y al cabo, es una forma de consecuencialismo moral. Durkheim hace hincapié en el carácter imperativo de la regla moral: “es un hecho constante, incontestable, que un acto no es moral, aun cuando fuera materialmente conforme a la regla, si es la perspectiva de esas consecuencias enojosas la que lo ha determinado. Aquí, para que un acto sea todo lo que debe ser, para que la regla sea obedecida como debe ser, se precisa que la respetemos, no para evitar tal resultado desagradable, tal castigo material o moral, o para obtener tal recompensa; es preciso que la respetemos simplemente porque debemos hacerlo, abstracción hecha de las consecuencias que nuestra conducta pueda acarrear. Hay que obedecer al precepto moral por respeto hacia él, y únicamente por esa razón”¹⁰¹. La eficacia que la regla tiene sobre las voluntades radica en su sola autoridad, sin que nada venga a mezclarse con ella. La regla moral es toda ella imperio, prescripción¹⁰²: “si el deber ha hablado, no hay más que obedecer”¹⁰³.

Para alejar cualquier sombra de consecuencialismo, Durkheim pone ahora en un primer plano la regla moral como un imperativo práctico con un carácter inmediato. De este modo, la moral se presenta como un sistema de reglas o prescripciones¹⁰⁴; y, por otro lado, en la raíz de la vida moral se sitúa, además del gusto por la regularidad, el sentido fuerte de la autoridad moral. Como veremos, en la unión de estos dos aspectos –regularidad de la conducta y autoridad moral– consiste el primer elemento de la moralidad, que es el espíritu de disciplina.

¹⁰¹ EM, 26.

¹⁰² “Decimos que toda regla ordena, pero la regla moral es toda ella una orden (*commandement*) y no otra cosa. Esa es la razón de por qué nos habla desde tan alto, por qué, cuando ha hablado, todas las demás consideraciones deben callarse” (*ibid.*, 27).

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ “La moral no es simplemente un sistema de costumbres (*habitudes*), es un sistema de prescripciones (*commandements*)” (*ibid.*).

2. EL ESPÍRITU DE DISCIPLINA

El espíritu de disciplina es, en efecto, el primer elemento de la moralidad. Consiste realmente en regular la conducta del agente, o, lo que es igual, sustraerla a la arbitrariedad del deseo y de las necesidades. Tiene un cierto valor moral propedéutico, pues lo más esencial en el carácter es la aptitud para dominarse: una facultad de inhibición que nos permite contener nuestras pasiones, nuestros deseos, nuestras costumbres y poder legislarlos desde la propia personalidad. “Es precisamente a ese dominio de sí al que nos dirige la disciplina moral”¹⁰⁵.

El dominio de sí es, por otro lado, el modo de asegurar la unidad del ser personal, que puede reconocerse en las cosas que hace. Los saltos bruscos, los cambios abruptos y caprichosos de conducta, que la dejan a merced de la intensidad de las tendencias, los instintos y deseos, dividen continuamente la voluntad contra sí misma y “le impiden constituirse con esta unidad y sucederse con esta perseverancia que son las condiciones primordiales de la personalidad”¹⁰⁶.

Hablaba de un carácter propedéutico en el sentido de que la disciplina de los deseos se presenta como la escuela del deber y es en esa escuela en la que se forma la voluntad¹⁰⁷. El espíritu de disciplina está, pues, al servicio de la formación de la voluntad moral. Esta temática –la disciplina del deseo y la formación de la voluntad– depende sin duda de las grandes cuestiones suscitadas por *Le suicide*. Durkheim considera que la interiorización del límite es una etapa decisiva en el proceso formativo de la voluntad. Quien se considera omnipotente contiene en germen a un impotente: la generalización del sentimiento de omnipotencia o de la aspiración a ella es un indicio claro de una época de crisis moral.

¹⁰⁵ EM, 40. “El dominio de la voluntad supone ante todo la limitación de las necesidades” (É. DURKHEIM, “Leçons sur la morale” (1909), en *Textes*, 2, 309).

¹⁰⁶ EM, 40.

¹⁰⁷ “Comúnmente es en la escuela del deber donde se forma la voluntad” (*ibid*).

2.1. De la omnipotencia a la impotencia: la extrema complejidad del equilibrio moral en tiempos de crisis.

“En realidad (...) la omnipotencia absoluta no es más que otro nombre dado a la extrema impotencia”¹⁰⁸. En uno y otro caso, el ser humano carece del sentido de los límites y se encuentra aquejado de “ese mal de infinito que corroe nuestra época. (...) El sentimiento de lo infinito no puede aparecer más que en esos momentos en que la disciplina moral ha perdido su ascendiente sobre las voluntades; es el signo de ese debilitamiento que se produce en épocas en las que se quiebra el sistema moral en vigor desde hace siglos (...)”¹⁰⁹.

Es cierto que nuestra época acrecienta en nosotros la presunción de un poder y la creencia de que las cosas nos opone una resistencia menor. Es como si las diversas circunstancias de la vida otorgaran a nuestros deseos un suplemento de fuerza, que los hace más difíciles de moderar. En esas condiciones resulta relativamente fácil perder el sentido de los límites.

La disciplina es un factor *sui generis* de la educación, de tal modo que en el carácter moral de un ser humano hay elementos que sólo ella puede aportar. Ciertamente, que el niño aprenda a moderar sus deseos, limitar sus apetitos de todo tipo, limitar y definir los objetos de su actividad, constituye una condición de su felicidad así como de su salud moral.

Una cultura pedagógica de los límites choca evidentemente con quien sostiene que el límite es una mengua de poder y que toda limitación supone una dependencia. Es el mismo tipo de argumentación de quien sostiene que una actividad circunscrita, definida y delimitada, es menos rica, menos libre y menos dueña de sí. Esta exaltación de la omnipotencia es solidaria, en efecto, de la idea del hombre total: aquél que carece de límites autoimpuestos y, lo que es peor, no está en condiciones de ponérselos a sí mismo.

Durkheim da vueltas constantemente a una idea central en el *Emile* de Rousseau: el verdadero poder, la verdadera fuerza y la condición de la auténtica felicidad radican en el equilibrio entre

¹⁰⁸ *Ibid.*, 38.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 37.

necesidades y medios, facultades y deseos, pues el ideal de felicidad para todo ser es la adaptación a su medio. El fin positivo de la educación consiste en poner al niño en armonía con su medio¹¹⁰ y que su voluntad nunca exceda los límites de su verdadero poder. La tragedia de la presunta omnipotencia es patente: “esta omnipotencia aparente se resuelve finalmente en una auténtica impotencia. Un déspota es como un niño; tiene sus debilidades, y por la misma razón no es dueño de sí mismo. El dominio de sí (*la maîtrise de soi*), ésa es la primera condición de todo verdadero poder, de toda libertad digna de ese nombre. Pero no se puede ser dueño de sí, cuando se lleva en uno fuerzas que, por definición, no pueden ser dominables”¹¹¹.

Durkheim detecta una estructura paradójica. Por un lado, hay una aptitud para el autodomínio y esa aptitud es uno de los principales poderes que debe desarrollar la educación. Pero, por otro, existe también una resistencia interna. En un interesantísimo texto de 1911¹¹², refiriéndose a la voz ‘*Education*’¹¹³ escrita también por él, señala que el dominio de sí, el poder de contenerse, de regularse es una de las características esenciales de la persona humana y que ése es el fruto de un sistema de representación¹¹⁴. En la voz *Enfan-*

¹¹⁰ Durkheim, poco antes de su muerte, dejó preparado un texto que es un Plan de lecciones sobre la Pedagogía de Rousseau. El texto se publicó con carácter póstumo en la *Revue de métaphysique et de morale*, 26/1918, 153–180. Lo considero de gran importancia para comprender no sólo la influencia de Rousseau sobre Durkheim, sino también para entender la antropología y la teoría moral del sociólogo alsaciano. El texto se encuentra con el título “La «Pédagogie» de Rousseau. Plans de leçons” (1918), en *Textes*. 3, 371–401.

¹¹¹ EM, 39.

¹¹² Me refiero a la voz ‘ENFANCE’, redactada por Durkheim y Ferdinand Buisson para el “Nouveau dictionnaire de pédagogie et d’éducation primaire”, F. BUISSON (éd.), Hachette, 552–553, en *Textes*. 3, 363–369.

¹¹³ *Ibid.*, 529–536. En É. DURKHEIM, *Education et sociologie. Préface* de Maurice Debesse; *Introduction* de Paul Fauconnet, P.U.F., Paris, 6ª ed., «Quadrige», 1997, *L’éducation, sa nature et son rôle*, 41–68.

¹¹⁴ “Todo el sistema de representación que mantiene en nosotros la idea y el sentimiento de la regla, de la disciplina, tanto interna como externa, es la sociedad la que lo ha instituido en nuestras conciencias. Así es como hemos adquirido este poder de resistirnos a nosotros mismos, ese dominio sobre nuestras inclinaciones, que es uno de los rasgos distintivos de la fisonomía humana y que está tanto más

ce, Durkheim no duda en hablar de una metamorfosis. El estado ó situación que se quiere lograr –el dominio de sí– parece ser lo opuesto al que está dado como punto de partida. Durkheim echa mano aquí –una vez más– de un concepto rousoniano: el remedio en el mal. “Felizmente, la naturaleza es tan rica que pone a nuestra disposición los instrumentos de acción necesarios para esta transformación; basta que sepamos servirnos de ellos. El remedio nos llega de la misma fuente que el propio mal”¹¹⁵. En efecto, según la caracterización que Durkheim hace de la mentalidad infantil, el niño es simultáneamente un anarquista (ignora toda regla) y un tradicionalista (reproduce con gusto sus rutinas). Su espíritu ama simultáneamente, por un lado, la inestabilidad e irregularidad y, por otro, la reproducción de conductas ya conocidas por él. Aunque parezcan contradictorias, ambos sentimientos tienen un mismo origen: la inestabilidad del temperamento infantil.

El poder que sobre el niño tiene la costumbre es justamente el resorte que la naturaleza pone en manos del educador (el remedio en el mal), pues permite corregir y contener la propia inestabilidad que está en su origen: “El gusto por las costumbres regulares es ya una primera forma de gusto por el orden (...). Es como una primera iniciación a la vida moral, y que puede comenzar muy pronto (...)”¹¹⁶. Esa definición progresiva de costumbres actúa sobre ese curioso y contradictorio espectáculo de una movilidad extrema que alterna con una rutina casi maníaca, y termina por imponer una cierta regulación y orden. “Indudablemente, ese orden un poco maquinal no tiene, por sí mismo, un elevado valor moral, pero abre la vía a un orden de una cualidad superior. El gusto por la regularidad no es todavía el respeto por la regla y el deber, pero encamina a ellos. (...) La naturaleza pone en nuestras manos los medios necesarios para sobrepasarla”¹¹⁷. Exceder, sobrepasar a la naturaleza sobre la base de lo que ella misma nos ha otorgado, constituye, por tanto, un estadio en la formación tanto del carácter como de la voluntad.

desarrollado cuanto más plenamente hombres somos” (É. DURKHEIM, *Education et sociologie...*, 56).

¹¹⁵ E. DURKHEIM y F. BUISSON, *Enfance...*, 553, en *Textes*. 3, 368.

¹¹⁶ *Ibid.*; *Textes*. 3, 369.

¹¹⁷ *Ibid.*

2.2. Desnaturalización, violencia y ascetismo: la liberación de la voluntad por medio de la regla moral.

Si se me permite hablar así, Durkheim está ‘jugando’ calculadamente con la ambigüedad del concepto rousoniano de ‘desnaturalización’. En el plan de las lecciones sobre la pedagogía de Rousseau se lee: “Si el pensamiento fuera el que se presta a Rousseau, la educación debería ser reducida al mínimo. Se debería dejar hacer. Ahora bien, nadie tiene un sentimiento más vivo del poder y de la necesidad de la educación que Rousseau. La educación transforma la naturaleza, la desnaturaliza”¹¹⁸. Los textos de Rousseau con los correspondientes comentarios se suceden en el plan de lecciones. Ahora bien, cuando se fija el objetivo de la educación –formar al hombre social– es a la naturaleza a la que se toma como modelo y guía¹¹⁹. ¿Qué es lo que la naturaleza nos enseña? Ante todo, el yugo de la necesidad y el sentido del límite: la conciencia de lo posible y de lo imposible. La verdadera libertad es una libertad contenida; aquélla que se propone hacer lo que se puede, al tiempo que agudiza su sensibilidad para lo que es imposible¹²⁰.

En medio del ordenado plan de lecciones encontramos una sonora proposición, que parece chocar inicialmente con la idea de desnaturalización: “el hombre moral es pariente (*parent*) de la naturaleza”¹²¹. En efecto, como sólo las cosas –¡la fuerza de las cosas!– puede otorgar el sentimiento de la necesidad, la voluntad tiene que rozarse y mezclarse con ellas. Son ellas las que contribuyen de un modo esencial a preparar al hombre moral, y se trata de una propedéutica esencial que no puede ser sustituida por ninguna otra. Es el célebre método pedagógico de las consecuencias naturales de los propios actos.

A la luz de estas observaciones durkheimianas sobre el concepto de desnaturalización, cobra sentido su insistencia en *L'éducation morale* de que limitar –poner límites– no es hacer violencia a la naturaleza. El sentido de la limitación está directamente vinculado

¹¹⁸ E. DURKHEIM, La «Pédagogie» de Rousseau. Plans de leçons..., 156, en *Textes*. 3, 374.

¹¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 157–158, *Textes*. 3, 376–377.

¹²⁰ Cfr. *Ibid.*, 159–162, *Textes*. 3, 378–381.

¹²¹ *Ibid.*, 164, *Textes*. 3, 383.

a la función de la disciplina¹²², y con ésta no se trata para nada de adormecer las legítimas ambiciones de nadie ni impedirle mirar más allá de su condición presente. Durkheim juzga que, en caso de darse, esas tentativas entrarían en contradicción con los principios que rigen nuestra organización social. Sí se trata, en cambio, de que el niño experimente cuanto antes los límites que están fundados en la naturaleza de las cosas y, por tanto también, en la naturaleza de cada uno de nosotros.

Algunos han justificado racionalmente la utilidad de la disciplina sobre la base de una concepción ascética, según la cual la naturaleza “no ha sido dada al hombre para que la desarrolle, sino, por el contrario, para que triunfe sobre ella, la venza y la haga callar. Ella no es para él otra cosa que la ocasión de una bella lucha, de un glorioso esfuerzo contra sí mismo. La disciplina es el instrumento de la victoria. Tal es la concepción ascética de la disciplina (...)”¹²³. Durkheim disiente abiertamente de toda concepción ascética de la disciplina que la considere el medio para reducir o destruir la naturaleza. La disciplina es un medio para realizar la naturaleza del hombre y no para triunfar sobre ella. Disciplinar los deseos es además el medio para que la libertad pueda desarrollarse en sentido plenamente moral.

No pocas teorías que abominan de cualquier regulación y ausencia de disciplina en el orden de los deseos, son teorías –como dice Durkheim– que celebran los beneficios de la libertad no reglamentada, una libertad absoluta. Quienes piensan así, realmente “hacen la apología de un estado mórbido”¹²⁴. La cultura moderna tiende a confundir continuamente dos sentimientos muy diferentes: la necesidad de reemplazar una reglamentación antigua por otra

¹²² “El papel de la disciplina es asegurar esta limitación. (...) La disciplina es, pues, útil, no solamente en interés de la sociedad, y como medio indispensable sin el cual no podría haber cooperación regular, sino en interés mismo del individuo. Por ella aprendemos esta moderación del deseo sin la que el hombre no podría ser feliz. (...) Añado que es sobre todo en sociedades democráticas como la nuestras donde es indispensable enseñar al niño esta saludable moderación” (EM, 42).

¹²³ EM, 44.

¹²⁴ EM, 46.

moderna, y la impaciencia por cualquier forma de reglamentación, el horror por toda forma de disciplina¹²⁵.

2.3. Libertad y liberación: La disciplina y el camino de la libertad moral.

La libertad es el fruto de la reglamentación. Lo real y lo sustantivo –no lo fantástico ni lo imaginario– de la libertad consiste en el poder de dominarnos y regularnos. La impronta moderna es clara: la libertad es poder; un poder que se adquiere ciertamente por medio de la acción y de la práctica de las reglas morales. “Lejos de que regla y libertad se excluyan como dos términos antinómicos, la segunda no es posible más que por medio de la primera; y la regla no debe ser simplemente aceptada con una docilidad resignada; merece ser amada”¹²⁶. Durkheim considera que esta verdad merece ser destacada ante la opinión pública precisamente en una época crítica como la que le tocó vivir. El no concibió el anarquismo tanto como una secta cuanto como un estado crítico del espíritu humano que celebra el rechazo de toda regla y de cualquier forma de poder espiritual que pueda ejercer autoridad. Sabemos cuál es su diagnóstico al respecto: es un intento de vivir fuera de las condiciones fundamentales de la vida.

Acabamos de ver que Durkheim juzga indispensable que las inclinaciones naturales estén contenidas dentro de ciertos límites para que puedan recibir una justa satisfacción. Y no porque sean malas. La disciplina es un medio para realizar la naturaleza del hombre y no para triunfar sobre ella. Esa realización debe estar orientada en todo momento por el ideal del equilibrio entre necesidades, deseos y facultades: el querer y el poder. Ahora bien, lo cierto es que a medida que se avanza en la historia y por efecto de la civilización, la naturaleza humana se hace más rica en energías más intensas y tiene una mayor necesidad de actividad. La civilización determina que “el círculo de la actividad individual se extienda, que los lími-

¹²⁵ “En determinadas condiciones, el primero de estos sentimientos es natural, sano y fecundo; el segundo es siempre anormal, porque incita a vivir fuera de las condiciones fundamentales de la vida” (*ibid.*).

¹²⁶ EM, 47.

tes de nuestro horizonte intelectual, moral, afectivo, vayan continuamente retirándose. (...) El límite normal está en un perpetuo devenir, y toda doctrina que, en nombre de principios absolutos, intenta fijarlo de una vez por todas de una manera inmutable, de un modo u otro viene a chocar con la fuerza de las cosas. No solamente cambia el contenido de la disciplina, sino también la manera como es y debe ser inculcada”¹²⁷.

El desarrollo histórico y civilizatorio ejerce una clara influencia sobre la esfera de acción humana, del mismo modo que las fuerzas que actúan no son las mismas. En las sociedades inferiores, donde las prácticas morales adoptan la forma del automatismo, la costumbre y la tradición poco reflexivas se bastan sobradamente. No es necesario ni incluso posible que el espíritu de disciplina sea demasiado ilustrado. No sucede lo mismo en el caso de las sociedades complejas, donde se da un proceso de desinstitucionalización moral y toda transformación moral está mediada por la reflexión y la crítica. El problema aquí es que ni la disciplina deja de ser necesaria ni las reglas morales pueden dejar de estar investidas de autoridad. Es preciso que una y otras coexistan, para ser eficaces, con el espíritu de discusión y de libre examen y el derecho a la crítica; asunto sin duda complejo.

Durkheim sigue de cerca las huellas de su maestro Kant. Esas huellas están especialmente marcadas en todo lo referente a la teoría moral y a educación moral. En su *Pedagogía*¹²⁸ Kant señala que los dos primeros pasos para la educación moral del hombre son la disciplina y la cultura –*Kultur*–. La exigencia de disciplina y de cultura están además entrelazadas. Ambas, en su conexión, tienen como objetivo someter el deseo al poder del sujeto y garantizar la indeterminación de la voluntad¹²⁹. Parece claro que Durkheim se-

¹²⁷ EM, 45.

¹²⁸ He estudiado las lecciones que impartió Kant sobre educación y han sido editadas con el título *Übe Pädagogik*, Vid. F. MÚGICA, “La teoría de la educación en Kant”, en Idem, *En torno al origen de la Pedagogía Social en la filosofía alemana. I. La Tradición kantiana*, Zaragoza, 1986, 11–44. Vid. También, Paul MOREAU, *L'éducation morale chez Kant*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1988.

¹²⁹ “Mientras que la disciplina ‘domestica’ el deseo, la cultura ‘agiliza’ la voluntad en orden a su determinación futura. Si la Providencia ha podido decir al hombre ‘yo te he dado todas las disposiciones al bien’, el *tandem* disciplina–cultura tiene como misión impedir que ninguna de esas disposiciones se pierda para el

ñala también que la conexión entre disciplina y cultura promueve un proceso de liberación de la voluntad, en orden a su capacidad de autodeterminación. El término final de ese proceso es la educación moral del hombre: la plena constitución de su libertad moral.

3. LA VINCULACIÓN A LOS GRUPOS SOCIALES

El primer elemento de la moralidad –el espíritu de disciplina– expresa únicamente lo que hay de más formal en la vida moral. Al considerar la moral como un conjunto de reglas que nos ordenan o prohíben [“La moral es un vasto sistema de prohibiciones”¹³⁰] determinados actos, no nos hemos preocupado de saber cuál es la naturaleza de esos actos que nos son prescritos. Por medio de una abstracción legítima, ciertamente, hemos estudiado la regla moral como si fuera una forma vacía. Pero no lo es; de hecho tiene un contenido, con un valor moral. Hay determinados actos que son prescritos por los preceptos morales; dado que todos estos actos son morales y pertenecen a un mismo género, deberían presentar sin duda algunos rasgos comunes. Durkheim se propone, por tanto, analizar esos caracteres comunes que se encuentran en toda acción moral.

Los actos se distinguen entre sí por el fin al que tienden. Conocemos ya la distinción que Durkheim establece entre aquellos actos que se orientan hacia fines personales y los que lo hacen hacia fines impersonales. Su tesis es que la acción moral es aquélla que persigue fines impersonales, es decir, supraindividuales¹³¹.

El segundo elemento de la moralidad consiste en la vinculación a un grupo social del que el individuo forma parte. El principio general que inspira esta tesis es formulado del siguiente modo: “el ámbito de la vida verdaderamente moral no comienza más que allí

horizonte de autodeterminación de la voluntad. A esta tarea, ciertamente no fácil, que ejecutan ambas, Kant denomina *formación* (*Bildung*). La disciplina es la dimensión *negativa* de la *Bildung*, mientras que la cultura es su dimensión *positiva*” (F. MÚGICA, “La teoría de la educación en Kant”..., 28).

¹³⁰ EM, 36.

¹³¹ Cfr. EM, 51.

donde lo hace la vida colectiva, o, en otros términos, que no somos seres morales más que en la medida en que somos seres sociales”¹³².

La argumentación que desarrolla Durkheim sigue un orden formalmente paralelo al que hemos visto con ocasión del primer elemento. Se resume en responder a esta pregunta: ¿qué aptitud para la vinculación social y moral existe en el ser individual? ¿Acaso no supone una violencia externa o una cierta abdicación de las condiciones naturales de la propia individualidad?

3.1. La aptitud para la vinculación social.

Aunque individuo y sociedad sean seres de naturaleza diferente, “lejos de que haya entre ellos no sé qué tipo de antagonismo y lejos de que el individuo no pueda vincularse a la sociedad sin abdicación total o parcial de su propia naturaleza, no es verdaderamente él mismo, no realiza plenamente su naturaleza más que a condición de vincularse a ella”¹³³. Hay un esquema explicativo de tipo utilitarista que, partiendo de la heterogeneidad entre individuo y sociedad, sostiene que esta última es útil al individuo en razón de los servicios que le presta y, puesto que tiene interés en que los siga prestando, debe quererla. El utilitarismo consagra que el fin moral por excelencia es el interés individual y la sociedad no sería, en tal caso, más que un medio con vistas a alcanzar este fin. “Si queremos ser consecuentes con nosotros mismos y con los hechos, si intentamos mantener ese principio tan formal de la conciencia común, que se niega a declarar morales los actos directa o indirectamente egoístas, es preciso que la sociedad sea querida en sí misma y por sí misma, y no solamente en la medida en que sirve al individuo”¹³⁴. Durkheim reconoce que la mayor dificultad que encierra la argumentación utilitarista es que parece concordar demasiado bien con el espíritu del tiempo. Del mismo modo que la disciplina parecía implicar una limitación intolerable de la naturaleza humana,

¹³² EM, 55. Cfr. también, Idem, *Sociologie et philosophie...*, 75.

¹³³ EM, 58.

¹³⁴ EM, 57.

ahora los fines que nos asigna la moral nos imponen una abnegación que rebaja y abisma la personalidad humana en una personalidad diferente y ajena a su verdadera naturaleza. La moral extraña al ser humano fuera de su individualización y de los verdaderos intereses racionales. Ese es en definitiva el argumento que Durkheim debe rebatir.

Por un lado, su contraargumentación se mueve en varios planos dialécticos: ¿qué sucede cuando realmente no existe una acción reguladora de orden moral que ponga esos límites determinados que están reclamados por nuestra propia naturaleza? Sucede que “vemos a la sociedad embargada de una tristeza y de un desencanto que se traducen en la curva de suicidios. Del mismo modo, allí donde la sociedad no tiene ya sobre las voluntades la virtud atractiva que normalmente debe tener, allí donde el individuo se desprende de los fines colectivos para no perseguir más que sus intereses propios, vemos producirse el mismo fenómeno y multiplicarse las muertes voluntarias. El hombre está tanto más expuesto a quitarse la vida, cuanto más separado está de toda colectividad, es decir cuanto más egoísta es la forma en la que vive”¹³⁵. Este plano argumental vuelve sobre tesis centrales contenida en *Le suicide* y que afectan a la integración y regulación sociales.

En un segundo plano, Durkheim objeta que el egoísta sea la persona que mejor entienda cómo ser feliz. Su situación real es la de un ser en equilibrio fuertemente inestable¹³⁶. Sobre todo, es un ser que habita en una inmensa ficción, pues no es capaz de advertir que lo mejor que hay en él, todas las formas superiores de actividad provienen de la sociedad a la que pertenece. Del lenguaje en adelante, todas las formas superiores de actividad e instituciones se han desarrollado en relación a los fines colectivos de la sociedad. De nuevo invoca de un modo implícito el discurso rousoniano acerca de la perfectibilidad, tal como el ginebrino lo desarrolla, especialmente, en el segundo *Discours* y en el *Essai sur l'origine des langues*: la perfectibilidad es una facultad normal, puramente contingente, que podría no haberse desarrollado nunca, si circuns-

¹³⁵ EM, 58.

¹³⁶ “Dista mucho para que el egoísta sea un hábil que entiende mejor que nadie el arte de ser feliz. Muy por el contrario, está en un estado de equilibrio inestable que una nimiedad basta para comprometer” (EM, 59).

tancias externas al propio ser humano no la hubieran despertado: “Si tenemos una necesidad cada vez más intensa de actividad, si cada vez en menor grado podemos contentarnos con esa vida lánguida y apagada que el hombre lleva en las sociedades inferiores, es porque la sociedad exige de nosotros un trabajo progresivamente más intenso y asiduo, porque nos hemos habituado a él y con el tiempo la costumbre se ha convertido en necesidad. Pero primitivamente no había nada en nosotros que nos incitara a ese perpetuo y doloroso esfuerzo”¹³⁷.

Por otro lado, es decisivo, a los ojos de Durkheim, comprender bien lo que de precario hay en una existencia egoísta. La ficción de la que hablábamos anteriormente, se vuelve a hora una contradicción en los términos. El egoísta vive como si fuera un todo que tiene en sí mismo su razón de ser y que se basta a sí mismo. El grave error de concepto¹³⁸ da lugar a no menos graves distorsiones morales que se presentan como las consecuencias insoslayables de tal error. Célebre argumento de revolucionarios (Saint-Just) y tradicionalistas (Bonald y de Maistre), *la force des choses* actúa también aquí de un modo inexorable. Todo intento por escapar a las condiciones que fija nuestra naturaleza, provoca “que nuestra vida funcione en condiciones anormales. Lo que explica que se convierta para nosotros en algo fácilmente intolerable (...). Por eso, las épocas en que la sociedad, en razón de su decadencia, atrae las voluntades particulares con menos fuerza hacia sí, y en las que el egoísmo tiene rienda suelta más libremente, son épocas tristes. El culto del yo y el sentimiento del infinito son frecuentemente contemporáneos”¹³⁹. Durkheim retoma de este modo, la tesis, presentada y defendida en *Le suicide*, de que egoísmo y anomia son dos aspectos de un mismo problema moral que aqueja a las sociedades modernas.

Toda la argumentación que Durkheim ha desarrollado hasta el momento a favor de que existe en el hombre una aptitud para la vinculación social, es fundamentalmente dialéctica: se encamina a

¹³⁷ EM, 60.

¹³⁸ “el egoísmo absoluto es una abstracción irrealizable. Pues, para vivir una vida puramente egoísta, sería preciso que nos despojáramos de nuestra naturaleza social, lo que no es tan imposible como saltar sobre nuestra sombra” (*ibid.*).

¹³⁹ *Ibid.*

mostrar que el egoísmo no es un modelo de felicidad y que además, cuando se intenta vivir así, las consecuencias sociales son nefastas. Es el célebre tema de *la tristeza social*. Ahora bien, se hace necesario también un argumento positivo. Por eso, Durkheim sostiene que, cuando la moral nos prescribe vincularnos y subordinarnos a un grupo, no hace más que ponernos en condiciones de realizar nuestro ser y que eso es lo que exige la naturaleza de las cosas. Cuando el ser humano se abre a la acción de la sociedad es precisamente cuando desarrolla la genuina personalidad¹⁴⁰; no antes de ello.

La noción de persona supone un dominio de sí, como hemos podido ver al hablar de la disciplina moral; pero también supone un sistema de ideas, de sentimientos, de hábitos y tendencias. En suma, es una conciencia que tiene unos contenidos. Se es tanto más persona cuanto más ricos sean los elementos que contiene la conciencia.

3.2. Intimidad y exterioridad.

Durkheim propone un concepto de personalidad que supera la del egoísta solitario que se encierra en sí mismo y se esfuerza por permanecer exterior a las cosas y a los hombres. Una intimidad que se alimenta de lo que es exterior a ella y se deja penetrar por él presenta una superioridad manifiesta respecto de una intimidad cerrada sobre sí mismo. La definición durkheimiana es sobria y certera: “Un ser que no vive exclusivamente de sí y para así, un ser que se ofrece y se da (...)”¹⁴¹.

Esta propuesta de una intimidad personal enriquecida desde y por lo exterior a ella es coherente con la idea de que, si bien la

¹⁴⁰ “Para que seamos un hombre digno de este nombre, es preciso que nos pongamos en relación (...) con la fuente eminente de esta vida mental y moral que es característica de la humanidad. Ahora bien, esta fuente no está en nosotros; está en la sociedad. Es la sociedad la que elabora y detenta todas esas riquezas de la civilización, sin las cuales el hombre caería al nivel del animal. Es preciso, pues, que nos abramos ampliamente a su acción, en lugar de replegarnos celosamente sobre nosotros mismos para defender nuestra autonomía” (*ibid.*, 61).

¹⁴¹ *Ibid.*, 62.

sociedad nos excede y desborda, pues resulta mucho más amplia que nuestra extrema individualidad, por otro lado, en cambio, nos penetra. Cada personalidad es un microcosmos social¹⁴².

Durkheim considera que la intimidad personal se forma a través de las concretas vinculaciones sociales que el ser humano experimenta a lo largo de su vida. Familia, patria y humanidad constituyen los tres ámbitos formativos del sistema social de la vida ética. Sabemos que en *Leçons de sociologie* y en otros lugares Durkheim añade el grupo profesional. “Familia, patria, humanidad representan fases diferentes de nuestra evolución social y moral, que se han preparado unas a otras, y, en consecuencia, los grupos correspondientes pueden superponerse sin excluirse (...). La familia contiene al individuo de una manera completamente distinta a la de la patria, y responde a otras necesidades morales. (...). El hombre no está moralmente completo más que si está sometido a esta triple acción”¹⁴³. Creo que esto es lo que Durkheim barrunta cuando sostiene que una personalidad éticamente formada es menos “exterior” y, por tanto, tiene más intimidad. La intimidad personal es también el resultado de un proceso formativo, en el que el ser humano se vincula a otra u otras realidades diferentes de sí mismo y se siente solidario de una sociedad y de unos grupos sociales de los que forma parte.

Vincularse a la sociedad es, quiérase o no, vincularse al ideal social: “ahora bien, hay un poco de ese ideal en cada uno de nosotros”¹⁴⁴. Eso explica que, por ejemplo, cuando se ama a la patria o a la humanidad, no se puede ver el sufrimiento de un compañero o de un semejante sin que uno mismo sufra y sin experimentar la necesidad de aportar algún remedio: “Pero lo que nos liga moral-

¹⁴² “Ella está fuera de nosotros y nos encierra, pero también está en nosotros (...)” (*ibid.*, 60).

¹⁴³ EM, 63.

¹⁴⁴ EM, 70. “Cada uno de nosotros participa en ese tipo colectivo que constituye la unidad del grupo (...). La vinculación al grupo implica, pues, de una manera indirecta, pero casi necesaria, la vinculación a los individuos, y, cuando el ideal del grupo no es más que una forma particular del ideal humano, cuando el tipo del ciudadano se confunde en gran parte con el tipo genérico de hombre, es al hombre en tanto que hombre al que nos sentimos ligados (...) Eso es lo que explica el carácter moral que se atribuye a los sentimientos de simpatía interindividual y a los actos que inspiran” (*ibid.*).

mente a otro no es nada de lo que constituye su individualidad empírica, es el fin superior del que es tanto servidor como órgano¹⁴⁵. El grupo social y el ideal social –uno de naturaleza real y otro, ideal– son las mediaciones morales de la solidaridad intersubjetiva.

Ese doble carácter –real e ideal– es solidario de la doble condición que la sociedad mantiene respecto del individuo: es trascendente e immanente a la vez. Excede material y moralmente al individuo, pero “al mismo tiempo que nos excede, nos es interior, puesto que no puede vivir más que en nosotros y por medio de nosotros”¹⁴⁶. Lo social es, pues, simultáneamente algo exterior e íntimo. En esa doble condición es un factor de unidad y religación entre los hombres. Como ideal colectivo une a los seres humanos, pues tiene el carácter de fin y la unidad social tiene razón de fin: “la sociedad, al mismo tiempo que constituye un fin que nos excede, puede aparecernos como buena y deseable, puesto que radica en todas las fibras de nuestro ser; y por consiguiente presenta los caracteres esenciales que hemos reconocido a los fines morales”¹⁴⁷.

¹⁴⁵ É. DURKHEIM, “Détermination du fait moral”, en *Sociologie et philosophie...*, 76.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 78. Para entender en todo su alcance este texto, recuérdese la importancia que Durkheim otorga a la asociación para entender la compleja relación que existe entre individuo y sociedad: “La sociedad tiene por sustrato el conjunto de los individuos asociados. El sistema que forman al unirse y que varía según la disposición sobre la superficie del territorio, la naturaleza y el número de las vías de comunicación, constituye la base sobre la que se eleva la vida social. Las representaciones que constituyen su trama se desgajan de las relaciones que se establecen entre los individuos así combinados o entre los grupos secundarios que se intercalan entre el individuo y la sociedad total” (É. DURKHEIM, “Représentations individuelles et représentations collectives”, en *Sociologie et philosophie...*, 34).

¹⁴⁷ É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral...*, 80.

4. LA UNIDAD DE LA DISCIPLINA MORAL Y LA VINCULACIÓN GRUPAL: EL DEBER Y EL BIEN. CONSECUENCIAS PARA LA CIENCIA MORAL

El análisis de los primeros elementos de la moralidad los presenta como distintos e independientes. Durkheim pretende mostrar su relación y unidad. Con ello espera aportar una visión más sintética y concreta de la vida moral. La preocupación sigue siendo la misma: mostrar la unidad del sistema de la vida ética. El punto de partida consiste en investigar en qué consiste y dónde se origina esa autoridad que se reconoce a las reglas morales, y cuyo respeto constituye la disciplina. En suma, se trata de indagar en el núcleo de la regla moral a partir de la experiencia moral de la obligación. El punto de partida es éste: “La sociedad tiene en sí todo lo que es necesario para comunicar a ciertas reglas de conducta ese mismo carácter imperativo, distintivo de la obligación moral”¹⁴⁸. La sociedad es, pues, una autoridad moral y el atributo característico de toda autoridad moral es imponer respeto. En virtud de dicho respeto, las voluntades humanas se conforman a lo que prescriben las reglas y ésta es nuestra experiencia de la realidad moral. Ahora bien, ¿por qué la regla moral posee semejante ascendente sobre la voluntad y la conducta humanas?

Ordenemos un poco las ideas. El punto de partida es la experiencia de la realidad moral que Durkheim juzga primordial: es la experiencia de la obligación. La conciencia individual experimenta que desde fuera le vienen dadas como algo obligatorio las manifestaciones más características de la vida colectiva (prácticas, reglas del derecho, reglas de la moral, etc.)¹⁴⁹. La fuente de la obligación moral –la sociedad– está investida de autoridad e impone respeto. Ahora bien, su autoridad no es solamente *imperativa*; al mismo tiempo se presenta como *buena* y *deseable* para la conciencia que

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ “Todas son expresamente obligatorias; ahora bien, la obligación es la prueba de que estas maneras de actuar y de pensar no son obra del individuo, sino que emanan de un poder moral que le excede (...)” (É. DURKHEIM, *Représentations individuelles et représentations collectives...*, 35).

queda obligada. Este doble carácter, como veremos, lleva a Durkheim a revestir a la sociedad con los atributos de lo *sagrado*.

4.1. Obligación y deseabilidad: el problema de la unidad de la moral.

La obligación constituye uno de los primeros caracteres de la regla moral. Por medio de un análisis puramente empírico encontramos, casi de inmediato, la noción de *deber*. “Pero contrariamente a lo que dice Kant, la noción del deber no agota la noción de lo moral. Es imposible que realicemos un acto únicamente porque nos está ordenado, abstracción hecha de su contenido. Para que podamos convertirnos en su agente, es preciso que, en cierta medida, interese a nuestra sensibilidad, que, bajo cierto aspecto, nos aparezca como *deseable*. La obligación o el deber no expresa, pues, más que uno de los aspectos, y un aspecto abstracto, de lo moral. Una cierta *deseabilidad* es otro carácter, no menos esencial que el primero”¹⁵⁰. Ciertamente, reconoce Durkheim, hay algo que pertenece a la naturaleza del deber y que se encuentra en la deseabilidad. Por más que el acto nos atraiga, no puede ser realizado sin esfuerzo, sin una cierta *contrainte* sobre uno mismo.

Bien y deber son dos características presentes en todo acto moral, si bien pueden combinarse en proporciones variables. La distinción de estos dos aspectos –en parte contradictorios–, dentro de la noción de hecho moral, se encuentra ya en el curso sobre *L'éducation morale*. Como es sabido, la comunicación presentada a la *Société française de sociologie* en 1906 con el título *Détermination du fait moral*, reelabora con un fuerte componente estratégico el discurso sociológico y lo resitúa en un espacio intelectual en el que el modo de expresión filosófica es dominante¹⁵¹. La estrategia dialéctica determina sin duda una progresión del discurso que quisiera mostrar a continuación.

¹⁵⁰ É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral...*, 50.

¹⁵¹ Cfr. Bruno KARSENTI, “Présentation” a É. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie...*, x–xi.

“El deber es la moral en tanto que ordena y prohíbe; (...) El bien es la moralidad en tanto que nos aparece como una cosa buena, como un ideal amado, al que aspiramos por un movimiento espontáneo de la voluntad”¹⁵². En cualquiera de los pasajes de *L'éducation morale* donde se aborda esta cuestión se señala la extrema dificultad que los moralistas han encontrado para deducir un concepto de otro (el deber del bien o viceversa). Tras el problema de la unidad del bien y del deber –recordémoslo– se encierra otro de más calado: la posible universalidad de la moral. Hasta el momento, “todas esas tentativas por reducir esos dos conceptos a la unidad, deduciéndolos uno de otro, tienen por efecto hacer desaparecer ya sea uno u otro (...). Planteado en otros términos, el problema es insoluble”¹⁵³.

En un texto de la *Détermination de fait moral*, Durkheim señala la misma idea en términos muy rotundos: “Jamás de lo deseable podrá extraerse la obligación, puesto que el carácter específico de la obligación es, en cierta medida, hacer violencia al deseo. Es tan imposible derivar el deber del bien (o a la inversa) como deducir el altruismo del egoísmo”¹⁵⁴. Durkheim deja simplemente constancia de la contradicción en la que incurre quien intenta deducir un concepto de otro. Por un lado, es moral aquello que somete y obliga a la sensibilidad y, por otro, también lo es lo que le interesa y atrae. El propio Durkheim no escapa a este problema como atestigua bien a las claras su concepto de *homo duplex*.

A pesar de todas las dificultades que la reflexión filosófica ha encontrado para resolver en unidad dos conceptos que parecen

¹⁵² EM, 79. “El deber es la moral en tanto que ordena; es la moral concebida como una autoridad a la que debemos obedecer, porque es una autoridad y por esa única razón. El bien es la moral concebida como una cosa buena que atrae hacia sí la voluntad, que provoca las espontaneidades del deseo. Ahora bien, es fácil ver que el deber es la sociedad en tanto que nos impone reglas, asigna límites a nuestra naturaleza; mientras que el bien es la sociedad, pero en tanto que es una realidad más rica que la nuestra (...). En un caso y otro es el mismo sentimiento el que se expresa, a saber que la moral se nos presenta en un doble aspecto: aquí, como una legislación imperativa y que reclama de nosotros una completa obediencia; allá, como un magnífico ideal al cual la sensibilidad aspira espontáneamente” (*ibid.*, 82).

¹⁵³ *Ibid.*, 83.

¹⁵⁴ É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral...*, 67.

excluirse de modo neto e insoluble, como el propio autor declara, todo el problema, según él reside en el planteamiento. El problema –la unidad de la moral– “se resuelve sin dificultad desde el momento en que se ha comprendido bien que esos dos elementos de la moralidad no son más que dos aspectos de una misma realidad”. Su unidad es, por tanto, “la propia unidad del ser real del que expresan modos de acción diferentes”¹⁵⁵. Ese ser real no es otro que el ser de la sociedad. De este modo, Durkheim considera resuelto el problema de la unidad de la moral, a condición de plantearlo no en términos de moralidad (que en tal caso resulta insoluble), sino en términos de socialidad. A su vez el problema de la universalidad de la moral queda desplazado también al plano de la socialidad; más en concreto, al plano de las condiciones sociales de posibilidad de la vida moral. Cualquiera que sea el tipo de sociedad y su tipo de moralidad, la sociedad no puede dejar de ser para sus miembros un poder obligatorio, una fuente de respeto y un fin colectivo de carácter ideal¹⁵⁶. Realmente, la unidad de la moral sólo se funda sociológicamente y es la sociedad la que liga entre sí los dos primeros elementos de la moralidad¹⁵⁷.

4.2. La unidad de la moral y el paralelismo con lo sagrado –‘*le sacré*’–

Lo que la *Détermination du fait moral* añade a la argumentación desarrollada en *L'éducation morale* es que, si bien la noción de hecho moral presenta dos aspectos que en parte son contradictorios, no obstante la noción resultante no es intrínsecamente contradictoria, pues la noción de *lo sagrado* presenta la misma dualidad:

¹⁵⁵ EM, 83–84.

¹⁵⁶ “Si la unidad de la moral tiene siempre un sentido a pesar de la disposición empírica (...) es a condición de concebirla en términos de socialidad. Según eso, queda preservada su dimensión de universalidad: simplemente, se refiere a lo propiamente social, reconocido como nivel de realidad autónoma que, cualesquiera que sean las formas que reviste su actualización, constituye siempre para sus miembros un poder obligatorio y una fuente de respeto sin las que ninguna moral es concebible”. B. KARSENTI, “Présentation”..., xxxii– xxxiii.

¹⁵⁷ Cfr. F.–A. ISAMBERT, “Durkheim’s sociology of moral facts”..., 203–205.

“El ser sagrado es, en un sentido, el ser prohibido, que no se osa violar; es también el ser bueno, amado, buscado”¹⁵⁸. En lo sagrado convergen y se unifican –al menos en su dimensión formal– las dos dimensiones contradictorias del hecho moral.

Durkheim justifica el acercamiento entre las dos nociones –hecho moral y lo sagrado– en un doble plano: a) mediante el recurso a la historia: por la relación genética que hay entre religión y moralidad; y b) mediante el recurso a la autoconciencia moral moderna, que percibe en la persona algo sagrado, cuya dignidad, no se puede violar, y que al mismo tiempo es el bien por excelencia. Examinemos a continuación ambos planos de justificación.

Resulta muy difícil comprender la vida moral si no se percibe su cercanía a la vida religiosa. “Durante siglos la vida moral y la vida religiosa han estado íntimamente ligadas e incluso absolutamente confundidas; hoy mismo nos vemos obligados a dejar constancia de que esta estrecha unión subsiste en la mayor parte de las conciencias. Desde ese momento, es evidente que la vida moral no ha podido ni podrá jamás despojarse de todos los caracteres que le eran comunes con la vida religiosa”¹⁵⁹. La mutua imbricación de lo religioso y lo moral continúa, aunque el fondo de religiosidad se transforme; siempre subsiste el carácter sagrado de la moral, objeto de respeto y aún temor, aunque al mismo tiempo, sea objeto de amor y de deseo.

Desde la noción de lo sagrado, Durkheim recupera un lugar para la teoría del valor¹⁶⁰. “Cuando decimos que [las cosas morales]

¹⁵⁸ É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral...*, 51.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 69. Y en otro lugar: “Desde el mismo punto de vista se puede comprender ese carácter sagrado del que siempre han gozado y todavía gozan las cosas morales, esa religiosidad sin la que nunca ha existido ética alguna” (*ibid.*, 82).

¹⁶⁰ No tengo más remedio que discrepar en este punto de François-André ISAMBERT, quien sostiene: “Durkheim nunca usa la palabra ‘valor’ en su artículo sobre la determinación del hecho moral. Es difícil saber por qué” (F.-A. ISAMBERT, *Durkheim’s sociology of Moral Facts...*, 201). La verdad es que sí la usa y no de un modo anecdótico o trivial precisamente, como veremos de inmediato. Y además lo hace en el sentido al que Isambert se refiere en su artículo: el expresado por Durkheim en su célebre comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de Bolonia (6 de abril de 1911): “Jugements et valeur de réalité”. Cabe reconocer, en honor a la verdad, que la extensión e intensidad con que el tema del valor es tratado en uno y otro trabajo no son comparables. Ello no obsta para pasar por alto

son sagradas, entendemos que tienen un valor inconmensurable con los demás valores humanos. Pues lo que es sagrado, es lo que está aparte, es lo que no tiene nada en común con lo que es profano¹⁶¹. Poco antes de señalar el valor inconmensurable de lo sagrado, Durkheim ha recordado algunos rudimentos de la teoría subjetiva del valor económico: los valores son productos de la opinión y las cosas no tienen valor más que por relación a los estados de conciencia, en suma, a las representaciones que nos hacemos de ellas.

En lo que concierne a las cosas morales, éstas también son objeto de juicios de valor, es decir de sentimientos morales: “para que las cosas morales carezcan de parangón hasta ese punto, es preciso que los sentimientos que determinan sus valores tengan el mismo carácter; es preciso que también ellos sean sin igual entre los demás deseos; es preciso que tengan un prestigio, una energía que les sitúen en un lugar aparte entre los movimientos de nuestra sensibilidad. Ahora bien, los sentimientos colectivos satisfacen esta condición¹⁶². Parece claro que la caracterización de los juicios de valor que Durkheim realiza en 1911, en su contribución al Congreso de Bolonia, está mejor elaborada técnicamente que lo que aquí se presenta. No obstante, Durkheim subraya aquí una idea que ya no desaparecerá: la conmensuración entre la naturaleza específica –sagrada– de los valores morales y la naturaleza de los sentimientos colectivos, que “hablan en el interior de nuestras conciencias con un tono completamente distinto que los sentimientos puramente individuales; nos hablan de más arriba; en razón misma de su origen, tienen una fuerza y un ascendiente completamente particulares¹⁶³”.

Si los valores son productos de la opinión y las cosas alcanzan valor por relación a estados de conciencia, entonces la opinión pública y los estados de conciencia colectivos declaran y expresan en cierto modo la autoconciencia moral que la sociedad o un grupo social poseen en un momento dado de la historia. Esto es precisa-

la presencia del valor, la del juicio de valor como un juicio de apreciación colectiva, etc. Todo ello se encuentra en *Détermination du fait moral...*, 82–84.

¹⁶¹ É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral...*, 83.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*, 83–84.

mente lo que sucede con el carácter sagrado de la persona. Dada la relevancia de la cuestión en la obra durkheimiana conviene dedicarle un apartado específico.

4.3. La persona y su valor moral.

“Esta especie de aureola que rodea al hombre y le protege (...) no la posee naturalmente; es la manera como la sociedad lo piensa, es la elevada estima que tiene de él actualmente, proyectada hacia fuera y objetivada”¹⁶⁴. Es a partir de la situación de los medios morales en que vivimos como podemos avanzar en el proyecto de fundar la moral como arte de vivir, aceptación racional y científica del deber moral. “Querer otra moral que la que está implicada en la naturaleza de la sociedad es negar a ésta y, por consiguiente, negarse a sí mismo”¹⁶⁵.

En nuestra situación moral, la persona humana despierta en nosotros un sentimiento religioso que puede describirse como la antigua *pietas*; al mismo tiempo se convierte en objeto eminente de nuestra simpatía y todos nuestros esfuerzos más nobles se orientan a protegerla y desarrollarla tanto en nosotros como en los demás: “es el ideal que nos esforzamos por realizar en nosotros del modo más completo que nos es posible”¹⁶⁶.

El acontecimiento más importante en la conciencia de nuestro tiempo es el individualismo moral. En él se pone de manifiesto que no hay antagonismo alguno entre individuo y sociedad, porque el culto del individuo humano es precisamente obra de la sociedad. Durkheim apostilla, a partir de esta última idea, que la vida moral tendría un objetivo mediocre si la sociedad no fuera otra cosa que un grupo de individuos y el territorio que ocupan. Considerar que

¹⁶⁴ *Ibid.*, 84. “En efecto, uno de los axiomas fundamentales de nuestra moral, se podría decir incluso el axioma fundamental, es que la persona humana es la cosa santa por excelencia; (...) y esto es lo que expresamos nosotros mismos cuando hacemos de la idea de humanidad el fin y la razón de ser de la patria” (EM, 91).

¹⁶⁵ *Ibid.*, 54.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 68.

eso es el fin y la fuente de la moralidad, ciertamente parece algo completamente desproporcionado.

¿Qué entiende Durkheim por sociedad a estas alturas de su vida intelectual, 1906? Su respuesta obedece, sin duda, al peso que el representacionismo (algunos han hablado de idealismo, pero me convence más ese término) ha alcanzado en su obra de madurez: “la sociedad (...) es ante todo un conjunto de ideas, de creencias, de sentimientos de todo tipo, que se realizan por medio de los individuos, y, a la cabeza de estas ideas, se encuentra el ideal moral, que es su principal razón de ser. (...). Una sociedad es un centro intenso de actividad intelectual y moral, cuya radiación se extiende a lo lejos. De las acciones y reacciones que se intercambian los individuos se desgaja una vida mental, completamente nueva, que lleva nuestras conciencias a un mundo del que no tendríamos idea si viviéramos aislados”¹⁶⁷. Las crisis y convulsiones sociales, los períodos de efervescencia con la presencia de grandes movimientos colectivos ponen de manifiesto la existencia de esa vida mental que, como una corriente subterránea súbita y arrolladora, nos transfigura. En el curso ordinario de la vida, sentimos esa acción de un modo mucho menos vivo e intenso, pero no deja de ser real. La oscilación y el contraste entre lo extraordinario y lo ordinario son manifestaciones de las fuerzas reales que alberga la sociedad: una vez más el ritmo social desvela la realidad.

El individualismo moral supone, ciertamente, la emancipación progresiva del individuo; dicha emancipación “no implica un debilitamiento, sino una transformación del vínculo social. El individuo no se segrega de la sociedad; se vincula a ella de una manera distinta de antaño, y ello porque la concibe y la quiere de un modo distinto a como la concebía en otro tiempo”¹⁶⁸. En respuesta a Alphonse Darlu, durante el turno de réplicas a su intervención, Durkheim retoma la idea de la emancipación y sale al paso de una posible interpretación defectuosa de tal idea: “La rebelión contra la tradición moral vos la concebís como una revuelta del individuo contra la colectividad, de nuestros sentimientos personales contra los sentimientos colectivos. Lo que yo opongo a la colectividad es

¹⁶⁷ *Ibid.*, 85.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 106. “El individuo se somete a la sociedad y esta sumisión es la condición de su liberación” (*ibid.*).

la propia colectividad, pero más y mejor consciente de sí”. Según el sociólogo alsaciano, el ideal colectivo de la persona (el individualismo moral) no es a su vez individualista; no expresa una personalidad particular, sino la colectividad mejor comprendida: una colectividad con una mayor autoconciencia.

Como no podía ser de otro modo, Durkheim establece una estrechísima vinculación entre el ideal social (el ser humano que buscamos ser en sociedad) y el medio moral en que se desenvuelve nuestra vida¹⁶⁹. Cada uno configura a su manera ese ideal común en razón de su individualidad (temperamento, biografía y experiencia). “Pero se trata tan poco de una construcción individual, que es en este ideal en el que comulgan todos los hombres de un mismo grupo; sobre todo, es él quien constituye su unidad moral”¹⁷⁰.

4.4. La ciencia de los hechos morales como ciencia racional.

Las últimas consideraciones nos han introducido en el núcleo del programa epistemológico que Durkheim concebía para la ciencia moral. El proyecto de Durkheim concebía la ciencia moral –la ciencia de los hechos morales– como la clave de una ética que permita pasar del ser al deber ser. Sucede que en el centro de ese proyecto se encuentra la lógica de las cosas morales: su realidad y su racionalidad. También esta cuestión fue objeto de discusión en el debate que suscitó la intervención de Durkheim ante la Sociedad francesa de Filosofía.

La ciencia de los hechos morales, tal como la entiende Durkheim, es la razón humana, que se aplica al orden moral, primero para conocerlo y comprenderlo; a continuación, para dirigir sus transformaciones y mejorar lo que ya existe¹⁷¹. En materia de mo-

¹⁶⁹ “De todas las reglas de la moral, las que conciernen al ideal individual son aquéllas cuyo origen social es más fácil de determinar. El hombre que buscamos ser es el hombre de nuestro tiempo y de nuestro medio” (*ibid.*, 98).

¹⁷⁰ *Ibid.*, 99.

¹⁷¹ En la parte de la introducción a *De la division du travail social* que desapareció en la segunda edición, la de 1902, se lee: “El único ideal que puede proponerse la razón humana es mejorar lo que es; ahora bien, es únicamente de la realidad de

ral, como en cualquier otra, se impone el empleo metódico de la razón. Dicho empleo “tiene como principal objetivo sustraernos (...) a las sugerencias del sentido propio, para dejar hablar a las cosas mismas. *Las cosas, aquí, es el estado presente de la opinión moral en sus relaciones con la realidad social que debe expresar...*”¹⁷².

He subrayado la parte final del texto porque ahí se adivina que la razón moral es una razón dialéctica, en el sentido griego del término; si se prefiere, es una razón dialógica que comprende las cosas morales como *logoi* (opinión moral) directamente implicadas en la realidad social circundante. “La razón a la que yo apelo es la razón que se aplica metódicamente a una materia dada, a saber, a la realidad moral del presente y del pasado para saber lo que es, y obtiene a continuación de este estudio teórico consecuencias prácticas”¹⁷³. La razón así entendida es, sin más, la ciencia de los hechos morales.

5. LA AUTONOMÍA DE LA VOLUNTAD

El tercer elemento de la moralidad es la autonomía de la voluntad. *L'éducation morale* pone todo el énfasis posible en reconocer el ideal de autonomía como un hecho moderno, que forma parte integrante de la moral racional de la persona. Ahora bien, Durkheim sitúa al lector frente al hecho de que la opinión moral reinante mantiene una ambigüedad manifiesta al respecto. Por un lado, se sostiene de un modo habitual que sufrimos continuas coerciones de todo tipo; que el medio, la herencia, la opinión pública nos modela; que la personalidad es un producto del medio. Por otro, no es menos cierto que la conciencia moral protesta contra toda forma de servidumbre y reivindica con energía para la persona una auto-

donde cabe aprender las mejoras que exige” É. DURKHEIM, [“Définition du fait moral”], 37, en *Textes*. 2, 287.

¹⁷² É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral*, 96. El subrayado es mío.

¹⁷³ *Ibid.*, 97. “Todos mis esfuerzos tienden precisamente a sacar la moral del subjetivismo sentimental en que se mantiene y que es una forma de empirismo o de misticismo, dos maneras de pensar estrechamente emparentadas” (*ibid.*).

mía cada vez más amplia¹⁷⁴. Durkheim vivió una época en que la influencia materialista y determinista tanto en antropología como en ética fueron muy fuertes. No podemos olvidar en este punto que él siempre consideró su sociología como la mejor defensa del espiritualismo. Esa convicción suya se fue afianzando más si cabe conforme su sociología se hizo más representacionista¹⁷⁵.

A la vista de esta situación paradójica en la opinión moral, Durkheim procede, en estrecho diálogo y discusión con la postura de Kant¹⁷⁶, a reconceptualizar el concepto de autonomía, pues no en vano la realidad moral es simultáneamente compleja y una; es decir, no hay que extrañarse en absoluto que el ámbito de lo moral sea el ámbito de lo antinómico (el deber y el bien, el individuo y el grupo social, la limitación impuesta por la regla y el desarrollo completo de la naturaleza humana)¹⁷⁷. Por eso hablo de reconceptualizar. Durkheim quiere evitar que los elementos de las antinomias se representen en forma abstracta.

5.1. La discusión con la ética kantiana.

Durkheim retoma un cierto espíritu hegeliano en la crítica a la moral kantiana. Ésta intenta responder a la gran antinomia que centra el interés de Durkheim. Por un lado, las reglas morales se nos presentan como algo exterior a la voluntad; al conformarnos a ellas, obedecemos a una ley que no hemos hecho y sufrimos una coerción exterior absolutamente real. Por otro lado, la conciencia protesta contra semejante dependencia, pues únicamente concebimos que sea moral un acto que hemos realizado con total libertad. Ahora bien, si la ley que regula nuestra conducta nos es impuesta y no nos hemos dado libremente, entonces no somos libres y nuestro acto carece de valor moral en sentido estricto. Hasta aquí la anti-

¹⁷⁴ Cfr. EM, 91–92.

¹⁷⁵ Cfr. F. MÚGICA, *La constitución normativa de la sociedad (I). El marco normativo de la acción social...*, 56–58.

¹⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, 92–93. Vid., también, W. WATTS MILLER, *Durkheim, Morals and Modernity...*, 165–184.

¹⁷⁷ Cfr. EM, 94–95.

nomia tal como la formula Durkheim. En la crítica que dirige a la solución kantiana de la antinomia, cabe ver, en mi opinión, no pocos de los grandes problemas teóricos que acucian a su propio planteamiento. Analicemos la cuestión.

Según la versión durkheimiana, el principio de la moralidad para Kant es la autonomía y la moralidad consiste en realizar fines impersonales, generales, independientes tanto del individuo como de sus intereses particulares. Como la razón, en virtud de su propia constitución, se dirige a lo general e impersonal, y además es la misma en todos los seres razonables, la consecuencia no es otra que los hombres, en cuanto movidos por la sola razón, actuamos moralmente y además lo hacemos con plena autonomía; no hacemos otra cosa que seguir la ley de nuestra naturaleza de seres razonables. Pero en tal caso, ¿dónde se origina el sentimiento de obligación? Resulta que los hombres no somos puramente racionales; también somos seres sensibles y la sensibilidad es lo que nos inclina hacia fines individuales, egoístas, irracionales, inmorales. Por tanto, entre la ley de la razón y nuestra facultad sensible se da un auténtico antagonismo; el hombre es un ser heterogéneo y dividido, en el que una parte de él conspira contra la otra. Por eso la ley de la razón sólo puede imponerse a la sensibilidad por medio de una *contrainte*, de una constricción. “Es el sentimiento de esta constricción el que da origen al sentimiento de obligación”¹⁷⁸. La consecuencia de todo ello es que ni la obligación ni la disciplina serían un carácter propio y esencial de las leyes morales, sino un carácter puramente accidental; es decir, sólo serían imperativos cuando entraran en conflicto con la sensibilidad y tuvieran que imponer su autoridad. Hasta aquí, la versión que el alsaciano da de la tesis moral kantiana.

Durkheim subraya con fuerza que la obligación es primera característica de la vida moral; elemento esencial de todo precepto moral¹⁷⁹: toda nuestra naturaleza –la razonable y la pasional– tiene necesidad de ser contenida y limitada. ¿Dónde se encuentra realmente el gran punto de discrepancia con el planteamiento kantiano? En mi opinión aquí: en que Durkheim sostiene que nuestra razón no es en absoluto una facultad trascendente; forma parte del mundo

¹⁷⁸ *Ibid.*, 95.

¹⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, 94, 95. Vid., también *Détermination du fait moral*, 65.

y sufre la ley del mundo. Para poder concebir una autonomía pura de la voluntad, “Kant estaba obligado a admitir que la voluntad, al menos la voluntad en tanto que es puramente racional, no depende de la ley de la naturaleza. Estaba obligado a hacer de ella una realidad aparte en el mundo, sobre la que el mundo no actúa, que, replegada sobre sí misma, quedaba sustraída a la acción de las fuerzas exteriores”¹⁸⁰.

Como cabe ver, la desavenencia con Kant se centra en algo fundamental dentro del kantismo: la condición trascendental de la razón, como legisladora del universo físico o del universo moral. La argumentación de Durkheim se resume en que difícilmente puede legislar algo, quien no forma parte *realmente* de ese algo¹⁸¹. Por no formar parte *realmente*, “la autonomía que nos confiere es lógicamente posible, pero no tiene ni jamás tendrá nada de real. Pues, dado que somos y siempre seremos seres sensibles al mismo tiempo que racionales, siempre habrá conflicto entre esas dos partes de nosotros mismos, y la heteronomía siempre será la regla de hecho, si no de derecho. Ahora bien, la que reclama la conciencia moral es una autonomía efectiva, verdadera (...) del ser que somos”¹⁸².

5.2. La autonomía de la voluntad: aceptación ilustrada y libre.

Como señala Watts Miller¹⁸³, Durkheim termina su crítica a la solución kantiana indicando que el hecho de que nuestras exigencias de una autonomía efectiva crezcan progresivamente, deja bien a las claras que semejante autonomía no puede quedarse en una simple posibilidad lógica, sino en algo que se conquista y se logra de un modo progresivo. “Para ver en qué consiste esta autonomía

¹⁸⁰ EM, 93.

¹⁸¹ “Por otra parte, ¿cómo una razón que, por hipótesis, está fuera de las cosas, fuera de lo real, podría instituir las leyes del orden moral si, como hemos determinado, éste expresa la naturaleza de esa cosa real y concreta que es la sociedad?” (*ibid.*, 96).

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ Cfr. W. WATTS MILLER, *Durkheim, Morals and Modernity...*, 165.

progresiva, observemos primero cómo se realiza en nuestras relaciones con el medio físico¹⁸⁴. Durkheim continúa, al menos en principio, por la senda del criticismo kantiano, por más que discrepe con Kant acerca de la trascendentalidad de la razón. El movimiento que acaba de hacer resulta muy claro: regresar a la inspiración fundamental de la primera *Crítica* y ver en la ciencia, o sea, en la representación científica del mundo, una forma de liberación frente al mundo. Como el alcance trascendental de la razón está conscientemente restringido y Durkheim lo sabe, para él no se trata de “considerar a la razón humana como la legisladora del universo físico. No ha recibido de nosotros sus leyes. Si nos liberamos de él en ciertos aspectos, no es porque él sea obra nuestra. Es a la ciencia a la que debemos esta liberación relativa”¹⁸⁵.

¿En qué consiste esa liberación relativa que proporciona la ciencia frente al mundo físico? La respuesta es muy clara: en el representacionismo. En la hipótesis de que la ciencia de las cosas estuviera íntegramente realizada y acabada, el mundo entero dejaría de estar fuera de nosotros, para convertirse en un elemento de nosotros mismos, en un sistema de representaciones. “Todo lo que está en él, está representado en nuestra conciencia por medio de una noción, y como esas nociones son científicas, es decir, distintas y definidas, podemos manejarlas, combinarlas libremente, como hacemos, por ejemplo, en el caso de las nociones geométricas”¹⁸⁶. Por más que la fuente de inspiración sea kantiana, este representacionismo es decididamente racionalista; más aún, cartesiano. El universo entero cabe en la conciencia mediante nociones claras y distintas. Así, cuando queramos manejarlo, dominarlo, adaptarlo a nuestros deseos o necesidades, basta que nos miremos a nosotros mismos y analicemos las representaciones que tenemos de los objetos, como hace el matemático. Esto constituye ya un primer grado de autonomía. ¿Es esto todo? No lo es, como veremos a continuación.

Pensando siempre conjeturalmente, si conocemos las leyes de todo, sabemos también las razones de todo. Podemos conocer por consiguiente las leyes del orden universal. En tal caso, nuestra

¹⁸⁴ EM, 96.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 96–97.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 97.

sumisión a dichas leyes no sería una resignación pasiva, sino una adhesión ilustrada, razonable. “Conformarse a un orden de cosas, porque se tiene la certeza de que es todo lo que debe ser, no es sufrir una coerción, es querer libremente ese orden, es asentir a él con conocimiento de causa. Pues querer libremente (...) es querer lo que es racional, es decir, es querer actuar conforme a la naturaleza de las cosas”¹⁸⁷. Durkheim acepta de buena gana que toda la hipótesis planteada es completamente ideal; la ciencia de la naturaleza no es ni será nunca completa. Ahora bien, como límite ideal al que nos aproximamos de un modo indefinido y continuo, y tanto que la ciencia se constituye y progresa, en esa medida tendemos a no depender más que de nosotros mismos. La ciencia es la fuente de nuestra autonomía y eso es así tanto respecto del mundo físico como respecto del mundo moral. En uno y otro caso se cumple que “es el pensamiento quien es liberador de la voluntad”¹⁸⁸.

La autonomía no es algo dado de antemano y de una vez por todas; es algo que alcanzamos de un modo progresivo conforme alcanzamos una inteligencia más completa de la realidad y, en el plano moral, conforme logramos tener la conciencia más clara y completa posible de las razones que guían nuestra conducta. “Pues es esta conciencia la que confiere a nuestro acto esa autonomía que la conciencia pública exige en adelante de todo ser verdadera y plenamente moral. Podemos decir, por tanto, que el tercer elemento de la moral es la inteligencia de la moral. La moralidad no consiste ya simplemente en cumplir, incluso intencionalmente, ciertos actos determinados; es preciso también que la regla que prescribe esos actos sea libremente querida, es decir, libremente aceptada, y esta aceptación libre no es otra cosa que una aceptación ilustrada – *eclairée*”¹⁸⁹. Durkheim considera que ésta es la mayor novedad que presenta la conciencia moral de los pueblos contemporáneos: que la moralidad pasa progresivamente del acto a la conciencia y que la inteligencia se ha convertido, y cada vez más, en un elemento de moralidad.

La aceptación del orden natural y de sus límites (la fuerza de las cosas) ya no se debe simplemente al hecho inexorable de que es-

¹⁸⁷ *Ibid.*, 97–98.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 100.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 101.

temos constreñidos por él y que no seamos capaces de actuar de otro modo sin consecuencias negativas para nosotros; lo aceptamos porque juzgamos que es bueno y deseable. En la tesis de que el conocimiento es liberador de la voluntad, es indudable que hay reminiscencias estoicas, del mismo modo que no es absurdo pensar en la influencia de Spinoza.

5.3. Autonomía y racionalismo.

Parece claro que el marco intelectual y filosófico en que Durkheim plantea la cuestión de la autonomía de la voluntad es kantiano. De hecho, es Kant su principal interlocutor y el filósofo con quien discute. En el transcurso de esta discusión, va saliendo a la luz el racionalismo durkheimiano: la ciencia es fuente de autonomía porque ofrece una imagen racional del universo, es decir, porque para ella el universo deviene imagen, representación y sistema de representaciones, con el que resulta más fácil operar. La ciencia se convierte a su vez en el instrumento del progreso moral.

Junto con la defensa de la ciencia, Durkheim realiza una defensa a ultranza del uso metódico de la razón. En última instancia, ambas cosas son lo mismo. “Ciertamente, los derechos que reconozco a la razón son considerables. Pero hay que explicarse sobre el término ‘razón’. Si se entiende por ello que la razón posee en sí misma, en estado inmanente, un ideal moral que sería el auténtico ideal moral y que podría y debería oponer al que persigue la sociedad en cada momento de la historia, sostengo que este *apriorismo* es una afirmación arbitraria que contradicen todos los hechos conocidos. La razón a la que apelo es la razón que se aplica metódicamente a una materia dada, a saber a la realidad moral del presente y del pasado, para saber lo que es (...). La razón así entendida es simplemente la ciencia, en especial, la ciencia de los hechos morales”¹⁹⁰.

El hecho mismo de que las cosas morales respondan a la definición de lo sagrado y sean inconmensurables respecto de las cosas de la naturaleza, no supone en abstracto que, ante ellas, la razón

¹⁹⁰ É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral...*, 97.

abdique de sus derechos o pierda su libertad de crítica y examen¹⁹¹. Volvemos de algún modo al punto del que arranca *L'éducation morale*. Racionalismo e individualismo son dos aspectos de una sola realidad; el racionalismo es el aspecto intelectual que adopta el individualismo, que sin duda es el fenómeno moral y cultural que define la cultura moral de las sociedades modernas. Una vez más – ¡qué casualidad!– la sombra de Tocqueville planea sobre la sociología de Durkheim.

Como señaló en una ocasión Durkheim, la sociología podía nacer allí donde el tradicionalismo hubiera perdido su autoridad y poder y, al mismo tiempo, donde existiera una pasión por las ideas distintas, una verdadera fe en el poder de la razón y una necesidad de reflexión, es decir, de ciencia. Todo esto es racionalismo¹⁹². A su vez, Durkheim se ha preocupado de dejar claro en qué sentido entiende el racionalismo. El principio racionalista no implica que la ciencia pueda, de hecho, agotar la realidad: “únicamente niega que se tenga derecho a considerar ninguna parte de la realidad, ninguna categoría de hechos como invenciblemente irreductible al pensamiento científico, es decir, como irracional en su esencia. El racionalismo no supone en modo alguno que la ciencia pueda extenderse nunca hasta los límites últimos de lo dado, sino que no hay, en lo dado, límites que la ciencia no pueda franquear jamás. Cabe decir que, así entendido, este principio está probado por la propia historia de la ciencia”¹⁹³.

6. MORAL Y SOCIEDAD: SOCIOLOGISMO Y RELATIVISMO MORAL

Hemos considerado ampliamente las razones que Durkheim invoca para sostener que la sociedad tiene todo lo que es necesario

¹⁹¹ “Pero ante este carácter sagrado la razón no tiene en modo alguno que abdicar de sus derechos. (...). La razón conserva por tanto toda su libertad (...)” (*ibid.*, 104).

¹⁹² É. DURKHEIM, “La sociologie”, en *La science française*, Larousse et Ministère de l’instruction publique et des beaux-arts, vol. 1, 1915, 5–15; en *Textes. I.*, 109–118. Cfr. 13–14 (117).

¹⁹³ EM, 4.

para comunicar a ciertas reglas de conducta el carácter imperativo, rasgo distintivo de la obligación moral¹⁹⁴. Durkheim ha subrayado con todo el énfasis necesario que todos los sistemas de moral son función de la organización social, que dependen de su estructura y varían como ella: “la historia ha determinado que, salvo los casos anormales, cada sociedad tiene, a grandes rasgos, la moral que necesita; que cualquier otra no solamente no sería posible, sino que sería mortal para la sociedad que la practicara. La moral individual (...) no escapa a esta ley (...). Pues lo que nos prescribe realizar es el tipo ideal de hombre tal como la concibe la sociedad considerada; ahora bien, cada sociedad concibe un ideal a su imagen”¹⁹⁵.

Se sigue de aquí que existen tantas formas diferentes de moral como tipos de sociedades. Esta es la realidad en términos fácticos, pero también en términos de deber ser: “no podemos aspirar a una moral distinta que la que está exigida por nuestro estado social. (...) Es de la sociedad y no del yo de quien depende la moral”¹⁹⁶. Ahora bien, cuando Durkheim sostiene que todo pueblo o tipo de sociedad tiene *una moral* que resulta de su organización y que expresa su mentalidad¹⁹⁷, ¿a qué se está refiriendo exactamente? De entrada se refiere a su concepto básico de moral: un conjunto de reglas de conducta, de prácticas imperativas que se han constituido históricamente por influencia de necesidades sociales determinadas. Si apuramos un poco más la respuesta, en razón de las dos variables mencionadas –organización y mentalidad– habría que hablar de *mores* e *ideal moral* tal como se expresa en la opinión pública, opinión común o conciencia colectiva (lo que se *hace* y lo que se *piensa*, moralmente hablando).

Ese es el plano en el que Durkheim se sitúa y eso explica a su vez el valor que otorga a la regla moral como hecho moral observable. La ciencia de la moral es *science ou physique des moeurs*, ciencia de las costumbres o maneras colectivas de conducirse en la

¹⁹⁴ Cfr. É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral...*, 53, 80.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 81.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 88.

¹⁹⁷ “Todos los pueblos de un mismo tipo tienen, en cada estadio de su evolución, una moral que resulta de su organización, que expresa su mentalidad (...)” (É. DURKHEIM, “Remarque sur l’enseignement rationnel de la morale”, *La Revue*, 59, 1905, 305–309; en *Textes*. 2, 334–337).

vida. En su último e inacabado trabajo sobre moral, aclara qué entiende por *moeurs*: “la moral que es efectivamente observada por los hombres en cada momento de la historia, la que tiene como autoridad la tradición, por oposición a la que el moralista concibe como la moral del futuro”¹⁹⁸. La moral en sentido estricto es la que trata los hechos morales, la realidad moral que se presenta a la observación. Durkheim considera que las especulaciones sobre el futuro no son otra cosa que ciencia aplicada.

6.1. La condición de posibilidad del sociologismo moral y su posible superación.

El principio sociológico de la moral durkheimiana está claro en mi opinión. Se resume en la afirmación de que no es posible una moral que no armonice con la naturaleza de la sociedad sin que ello implique una negación de ésta y, en no menor medida, una negación de uno mismo. El sentido *objetivo* de la moral para Durkheim es éste: “Para cada pueblo, en un momento determinado de su historia, existe una moral, y en nombre de esta moral imperante es como los tribunales condenan y la opinión pública juzga. Para un grupo dado, hay una moral bien definida”¹⁹⁹. Respecto de esa moral definida hay dos niveles de reflexión: uno, pre-metódico y otro, metódico. El nivel de reflexión pre-metódico está representado por la opinión pública imperante y su valor manifestativo de la realidad es innegable²⁰⁰. El nivel metódico de reflexión está representado por la ciencia de la moral: “*en la práctica*, el papel de la reflexión siempre ha consistido más o menos en ayudar a que los contemporáneos tomen conciencia de sí mismos, de sus necesidades, de sus sentimientos. La ciencia de la moral, tal como yo la entiendo, no es

¹⁹⁸ É. DURKHEIM, “Introduction à la morale” (1917). Publicación póstuma en *Revue Philosophique*, 89, 1920, 81–97. En *Textes*, 2, 313–331. El texto citado se encuentra en 96 (330).

¹⁹⁹ É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral...*, 56.

²⁰⁰ “... es difícilmente admisible que la opinión no exprese nada real, que las aspiraciones de la conciencia colectiva sean puras alucinaciones” (*ibid.*, 93).

más que un empleo más metódico de la reflexión puesta al servicio de este mismo fin”²⁰¹.

La pregunta que cabe dirigir a Durkheim ahora va al núcleo de la cuestión: ¿cabe que una moral grupal sea errada? Y si es así, ¿en nombre de qué meta-moral supra-grupal se puede decretar su condición de moral equivocada? ¿No se reduce todo a un puro problema evolutivo (sólo desde una moral más evolucionada se puede juzgar otra menos evolucionada) o hay algún criterio moral en la razón práctica humana por el que podemos juzgar acerca de la moral que profesamos? Vayamos por partes, pues la posición de Durkheim es excesivamente compleja y rica en matices como para realizar un juicio sumario al respecto. No obstante, parece claro que se impone examinar la coherencia interna de la propuesta moral durkheimiana y centrar ahí nuestra atención.

Durkheim posee una sensibilidad especialmente agudizada para comprender el valor normativo (regulador e integrador) que la moral desempeña en todo el orden de las relaciones interpersonales dentro de los grupos y de las instituciones sociales. No se equivoca cuando percibe que el “funcionamiento normal” de unos y otros depende más de condiciones morales que de exigencias técnicas. Ahora bien, el indiscutible énfasis que pone en señalar que la moral desempeña la función de integrar a los miembros de una sociedad o grupo social, conduce, de hecho, a un *sociologismo moral*: “la moral depende de la sociedad y no del yo”²⁰². Dejando a un lado si la expresión es o no afortunada, lo que Durkheim afirma ahí corresponde a una parte destacada de su pensamiento y además lo representa en muy buena parte, pero no en su totalidad.

Si la moral fuese una pura función de la organización social o una representación del ideal colectivo, entonces no cabría la posibilidad de un juicio –llamémoslo así– metamoral sobre ella. Durkheim se hace eco de la objeción²⁰³: “La ciencia de la opinión mo-

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*, 88.

²⁰³ “Se dice que esta manera de concebir la moral excluye la posibilidad de juzgarla. Parece que, si la moral es el producto de la colectividad, necesariamente debe imponerse al individuo y que éste se reduce a aceptarla pasivamente (...). Estaríamos así condenados a seguir siempre la opinión sin poder nunca, en recta razón, rebelarnos contra ella” (*ibid.*, 86).

ral nos proporciona los medios para juzgar la opinión moral y, en caso de necesidad, rectificarla”²⁰⁴. En dos importantes textos, al menos, Durkheim contempla lo que Tiryakian llama acertadamente una “cláusula de escape” al sociologismo²⁰⁵. Puede suceder que momentáneamente se eclipse en la conciencia pública alguno de los principios fundamentales de la moral e incluso que llegue a negarlo ya sea de un modo teórico o práctico²⁰⁶: “Puede ocurrir que la opinión esté plagada de vestigios, y quede retrasada respecto del estado real de la sociedad; puede suceder que, bajo la influencia de circunstancias pasajeras, algunos principios incluso esenciales de la moral existente, por un tiempo sean rechazados y desde ese momento es como si no existieran. La ciencia de la moral permite rectificar estos errores (...)”²⁰⁷. Como señala Tiryakian, frente a la moral expresada por la opinión pública, siempre cabe descubrir si hay nuevas ideas morales que se ajusten mejor a la organización social de la colectividad o dirimir conflictos entre morales divergentes, etc. En suma: “Sócrates expresaba más fielmente que sus jueces la moral que convenía a la sociedad de su tiempo”²⁰⁸. Un pequeño, pero importante detalle adicional: para ejercer la “disidencia” moral respecto de la opinión pública hay que tener el sentido del bien moral.

6.2. La conciencia moral y la opinión pública: Sócrates y sus jueces. El sentido testimonial moral de la disidencia.

Durkheim anticipa un argumento poderoso a favor de la razón práctica moral. Si cabe un juicio acerca de una opinión pública que ha perdido de vista un importante principio moral –el respeto a la vida, a la verdad, el derecho al honor y la verdad acerca de la pro-

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ “... no es una puerta muy amplia, pero bastará para quienes no gustan de la claustrofobia sociologista en cuestiones morales” (E. TIRYAKIAN, *Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad*, trad. de Aníbal C. Leal, Amorrotu, Buenos Aires, 1969, 53).

²⁰⁶ Cfr. É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral...*, 86–88.

²⁰⁷ *Ibid.*, 54.

²⁰⁸ *Ibid.*, 93.

pia conducta-, es porque quien lo pronuncia tiene un sentido de que una realidad es mejor –moralmente hablando– que otra. Eso es lo que sucede en el caso de Sócrates frente a sus jueces, y lo que sucede al intelectual que se enfrenta a la opinión pública *anti-dreyfusard*.

El disidente juzga la “moral” insuficiente, desviada o errónea de la opinión pública desde un sentido del bien moral superior y por eso mismo su juicio tiene el carácter de un testimonio moral y además de un testimonio que afecta a lo que más conviene a la propia sociedad.

Cuando la razón humana se aplica a conocer el orden moral busca el modo de sustituir el ideal colectivo que rige actualmente por otro que exprese el estado de la colectividad mejor comprendida: más y mejor consciente de sí. Es la conciencia moral de quien ejerce un juicio a favor de una realidad moral mejor, más deseable, la que se sustrae parcialmente a las reglas morales existentes “en tanto que quiere la sociedad tal como es, y no tal como se manifiesta...”²⁰⁹. Y es que la *verdadera* naturaleza de la sociedad es un *bien* moral que merece ser realizado. Un juicio aprobatorio de un bien moral no expresa una simple preferencia, antes bien manifiesta la superioridad moral de un tipo de organización social sobre otra. La cuestión decisiva es: ¿por relación a qué criterio moral el juicio del disidente testimonia ante sus coetáneos y conciudadanos que la realidad social estimada como buena por la opinión pública no lo es o no lo es del todo, en cuyo caso debe ser reformada?

La respuesta inicial de Durkheim a este interrogante es la ciencia de los hechos morales, una reflexión de segundo orden. Según él, es la ciencia de los hechos morales la que nos pone en estado de corregir y dirigir el curso de la vida moral por los caminos que pensamos que son más idóneos. “Lo que yo opongo a la colectividad es la propia colectividad, pero más y mejor consciente de sí. ¿Acaso se dirá que esta más elevada conciencia de sí, la sociedad no llega a ella realmente más que en y por medio de un espíritu individual? En modo alguno, pues esta más elevada conciencia de sí, la sociedad no llega a ella realmente más que por medio de la

²⁰⁹ *Ibid.*, 95.

ciencia, y la ciencia no es algo de un individuo, es algo social (...)"²¹⁰.

Una mejor conciencia de la propia realidad no deja de ser un juicio de realidad que hace el científico o la propia colectividad por medio de una opinión pública más ilustrada. ¿Esa es la verdadera naturaleza del juicio de Sócrates y en eso consiste simplemente su superioridad sobre el juicio de realidad que pronuncian sus jueces? Parece que no: es la conciencia moral de Sócrates, su sentido de lo que es bueno para la ciudad y el ciudadano, los que son superiores a los de sus jueces. Pero esto nos lleva por otros caminos, no demasiado transitados por Durkheim: los fines de la acción y los principios de la razón práctica. En una concepción clásica de la acción humana, los fines de la acción humana no son un ideal abstracto, al margen de toda posible realización. Son el término o fin hacia el que se encamina el sujeto racional humano en virtud de una inclinación natural. El propio Durkheim atisba de algún modo esa estrecha relación entre la razón moral y la inclinación natural, cuando sostiene: “tenemos razón en querer vivir”²¹¹.

Si justificamos y otorgamos relevancia –como de hecho hace Durkheim, por cierto–, a la capacidad de juicio que una sola conciencia moral tiene respecto de la opinión pública, es porque admitimos que, para juzgar, por ejemplo, qué tendencias e ideas son esenciales para un sistema social y cultural dado, esa conciencia moral apela a una instancia moral que abre y amplía ese sistema socio-cultura y que, por tanto, es exterior y no está determinada por él. Podemos llamar a esa instancia como queramos (bien, ideal, principio de la razón práctica, fin de la acción), pero tenemos que admitir que existe y que es la llave que explica la posibilidad de perfeccionamiento moral de los sistemas socio-culturales. Durkheim no puede explicar en rigor su propia disidencia moral en el caso Dreyfus, ni la de Sócrates en su agónica tarea por asegurar la permanencia y el valor de la filosofía en la ciudad, sin admitir que ambos poseen una capacidad de juicio sobre lo que es bueno o mejor para la vida pública. Las propias ‘cláusulas de escape’ de las que habla Tiryakian lo ponen de manifiesto. No obstante, su teoría

²¹⁰ *Ibid.*, 96.

²¹¹ *Ibid.*, 54.

moral, considerada en conjunto, no aporta, en mi opinión, una explicación satisfactoria de este hecho²¹².

Ese debate–discusión que suscitó la intervención de Durkheim en la Sociedad francesa de filosofía dio origen a alguna intervención que apunta en la línea de lo que he intentado exponer. Este es el caso de B. Jacob, quien sostiene frente a Durkheim: “... para dar autoridad a las reglas morales, no os basta mostrar que un vínculo necesario les liga a la sociedad existente, tenéis que proporcionar también la prueba de que la sociedad cuya existencia mantienen, merece vivir. Y esta prueba, no podéis proporcionarla más que yendo más allá (*en dépassant*) del punto de vista sociológico”²¹³. Con razón dice Jacob que, si no se sobrepasa el punto de vista de la sociología, ni se puede fundar el juicio que estima buena o mala determinada idea moral, ni tampoco se puede fundar el juicio de que es un deber luchar contra esa idea. La obligación de hacerlo deriva realmente de que juzgamos que es *nuestro deber* hacerlo. Durkheim pasa sobre el núcleo de la cuestión sin advertirlo: “Puede suceder, en efecto que (...) juzgásemos nuestro deber luchar contra ideas morales que consideramos anticuadas (...)”²¹⁴.

²¹² Hay un texto durkheimiano en *L'Année sociologique* (vol. X, 1906), que matiza considerablemente su posición: “nos limitamos a elaborar esta hipótesis que demuestra ampliamente la historia, a saber que la moral, en cada momento de la historia, depende estrechamente, y ello de una manera normal y legítima, del estado de las sociedades (...). Pero no se sigue *a priori* que toda la vida moral sea necesaria, íntegramente expresable en términos sociológicos. Todo hace incluso prever que tiene aspectos individuales y subjetivos, de los que la sociología, en consecuencia, no podría bastar para dar cuenta; estamos lejos de desconocerlo. Lo que afirmamos, únicamente, es que ese lado individual e interior ni es todo ni incluso el elemento esencial de la moralidad, y ello por la razón de que los hechos morales se presentan a nosotros en la historia como hechos esencialmente sociales, que varían con las sociedades y como ellas” (É. DURKHEIM, *Journal sociologique*, Introduction et notes de Jean Duvignaud, P.U.F., Paris, 1969, 576). El texto matiza bien la posición de Durkheim, porque, al tiempo que se observa en él un interés por poner límites al sociologismo, no es menos patente que lo que él llama ese estado individual e interior de la moral no se declara de un modo taxativo que sea una realidad genuinamente moral.

²¹³ B. JACOB, “Lettre”, en *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 6^a année, n° 4, avril 1906, 163.

²¹⁴ É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral...*, 88.

Si cada persona tiene un papel crucial en la superación de sistemas morales anticuados y en la progresiva elaboración de una moral abierta, es porque no solamente es capaz de descubrir la razón de ser de las obligaciones que impone el grupo, sino también de rechazar el orden social vigente, cuando la razón moral le muestra que dicho orden no expresa la verdadera naturaleza de la sociedad. Las obligaciones sociales sólo devienen obligaciones morales, cuando la persona a la que afectan y que se ve concernida por ellas tiene la capacidad real de juzgar su sentido y su valor. Esa capacidad de juicio es la facultad de estimar racionalmente el valor de justicia que poseen las reglas. “La persona individual se define, pues, ante todo como conciencia capaz de juzgar”²¹⁵.

²¹⁵ Jacques HENRIOT, *Existence et obligation*, P.U.F., Paris, 1967, 74.

IV

ÁMBITOS SOCIALES DE LA VIDA ÉTICA Y LA FORMACIÓN DE LA PERSONA

1. LA PERSONA: INDIVIDUALIZACIÓN Y SOCIALIZACIÓN. AUTONOMÍA Y UNIVERSALIDAD.

En unas apretadas páginas de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* Durkheim presenta la idea de que la noción de persona es el producto de dos tipos de factores. Uno, que es esencialmente impersonal: es el principio espiritual que sirve de alma a la colectividad. El otro es un factor de individuación y quien juega ese papel es el cuerpo²¹⁶.

La individuación corporal representa la forma mínima de individualidad: es el sustrato material de nuestra individualidad concreta. La individuación no es la característica esencial de la persona. “Una persona no es solamente un sujeto singular que se distingue de todos los demás. Es, además y sobre todo, un ser al que se atribuye una autonomía relativa por relación al medio con el que está más en contacto de un modo inmediato. Uno se lo representa como capaz, en cierta medida, de moverse por sí mismo”²¹⁷. La autonomía es la característica esencial de la persona y en ese punto Durkheim manifiesta su acuerdo de principio con la tradición racionalista (Leibniz, en especial) y con Kant.

En el caso de Leibniz, Durkheim señala que cada conciencia particular es un reflejo de la conciencia universal. La mónada es

²¹⁶ Cfr. É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F., Paris, 7ª ed., 1985, 386–390.

²¹⁷ *Ibid.*, 388. Para el análisis de esta cuestión, vid. Jean-Manuel de QUEIROZ, “Socialisation et individuation chez Durkheim”, en, F. CARDI y J. PLANTIER (eds.), *Durkheim, sociologue de l'éducation...*, 22–32.

ante todo un ser personal y autónomo y, sin embargo, el contenido representacional de todas las mónadas es idéntico: todas expresan un único objeto, el mundo. Como el mundo no es más que un sistema de representaciones, cada conciencia expresa la universalidad, aunque lo haga desde su punto de vista y a su manera. Por su parte Kant expresa ese mismo sentimiento: lo que constituye la clave de bóveda la personalidad es la autonomía de la voluntad. “Ahora bien, la voluntad es la facultad de obrar conforme a la razón, y la razón es lo más impersonal que hay en nosotros. Pues la razón no es mi razón; es la razón humana en general. Es el poder que tiene el espíritu de elevarse por encima de lo particular, de lo contingente, de lo individual para pensar bajo la forma de lo universal. Desde este punto de vista, cabe decir que lo que hace del hombre una persona es aquello por lo que se confunde con los demás hombres, lo que hace de él un hombre, y no tal hombre”²¹⁸.

La tradición racionalista y su posterior continuación en forma de idealismo elaboran un discurso acerca de la autonomía personal que se orienta a sintetizar los dos elementos presentes en el concepto kantiano de autonomía: el yo y la ley, el *autos* y el *nomos*. Esos elementos constituyen originalmente una unidad, pues Kant consideraba que cabía apelar a lo que él llamaba *la humanidad en nosotros*. La realización del yo no se reduce, por tanto, a la realización de la propia individualidad, sino de lo propiamente humano (universal) que se contiene en cada hombre. En virtud de la *humanidad en nosotros*, la conciencia que cada hombre tiene de sí mismo en tanto que hombre, es una conciencia universal y la ley que nos damos puede ser una ley universal.

Durkheim se sitúa en esa tradición que acabo de mencionar. En su noción de educación como socialización metódica cabe ver la matriz conceptual de la autonomía: dos seres (individual y social) y una finalidad de la acción educativa: constituir en cada ser individual el ser social²¹⁹. La sociedad actúa, por medio de la educación,

²¹⁸ É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse...*, 387–388.

²¹⁹ “... la educación consiste en una socialización metódica de la joven generación. En cada uno de nosotros, se puede decir, existen dos seres (...). Uno está hecho de todos los estados mentales que únicamente se refieren a nosotros y a los acontecimientos de nuestra vida personal: es lo que se podría llamar el ser individual. El otro es un sistema de ideas, de sentimientos y de hábitos que expresan en nosotros, no nuestra personalidad, sino el grupo o los diferentes grupos de los que

sobre ese ser egoísta y asocial que acaba de nacer, y le superpone otro ser, capaz de llevar otra vida: una vida moral y social. “La educación no se limita a desarrollar el organismo individual en el sentido señalado por su naturaleza (...). Ella crea en el hombre un ser nuevo”²²⁰. Esta virtud creadora no es privilegio especial de la educación humana. Ahora bien, esta ‘creación’ desde el exterior, ¿no consagra definitivamente una forma de heteronomía? En la solución a esta aporía es donde reaparece el concepto kantiano de la ‘humanidad en nosotros’. “Mientras que mostrábamos a la sociedad, modelando, según sus necesidades, a los individuos, podía parecer que éstos sufrían por este hecho una insoportable tiranía. Pero, en realidad, ellos mismos son los interesados en esta sumisión; pues el ser nuevo que, por medio de la educación, la acción colectiva edifica así en cada uno de nosotros, representa lo mejor que hay en cada uno de nosotros, lo propiamente humano que hay en nosotros. En efecto, el hombre únicamente es tal porque vive en sociedad”²²¹.

Cuando el individuo quiere la sociedad se quiere realmente a sí mismo: heteronomía y autonomía se reconcilian por obra de la sociedad²²². La autonomía consagra a su vez un sentido de universalidad, según el cual realizar el proyecto de la propia vida no es ni debe ser algo diferente a realizar en uno mismo lo más genuinamente humano: aquello que más nos vincula con los demás seres y nos permite comulgar con ellos en términos positivos. El plano de realización de la universalidad es la vida ética concreta, que se desarrolla en ámbitos diferenciados, pero de algún modo concéntricos.

formamos parte; tales son las creencias religiosas, las creencias y prácticas morales, las tradiciones nacionales o profesionales, las opiniones colectivas de todo tipo. Su conjunto forma el ser social. Constituir este ser en cada uno de nosotros, tal es el fin de la educación” (É. DURKHEIM, *Éducation et sociologie...*, 51).

²²⁰ *Ibid.*, 52.

²²¹ *Ibid.*, 55.

²²² “La acción que ella [la sociedad] ejerce sobre él, por medio de la educación especialmente, no tiene en modo alguno por objeto y efecto comprimirlo, disminuirlo, desnaturalizarlo, sino, por el contrario, engrandecerlo y hacer de él un ser verdaderamente humano. Es indudable que él no puede engrandecerse así más que esforzándose. Pero es que precisamente el poder de esforzarse voluntariamente es una de las características más esenciales del hombre” (*ibid.*, 58).

2. EL PODER CREADOR DE LOS SISTEMAS DE INTERDEPENDENCIA ÉTICA.

Al socializarse, el ser humano pasa a formar parte de una determinada totalidad social (ya sea grupo humano o institución); en definitiva, el ser humano se incorpora a un sistema en el que los seres que lo componen se sitúan unos respecto de otros en una situación de interdependencia. Todo un conjunto de deberes y derechos, expresados en reglas de conducta sancionada, constituye un sistema de interdependencia ética. La moral es un “sistema de estados colectivos”²²³.

Durkheim sostiene que la sociedad excede infinitamente la agregación de sus intereses individuales que constituyen su ‘cuerpo’. Eso que llamamos su ‘alma’ es un conjunto de ideas, sentimientos, creencias, prácticas y energía (fuerzas) que añade un *plus* de moralidad específico a la totalidad configurada en sistema. Sabemos que ese *plus* de moralidad responde al proceso sociológico de la asociación²²⁴ y que Durkheim lo ve como una fuerza de elevación moral y un proceso creador. Lo que crea es precisamente el ideal moral.

El trabajo de 1911, *Jugements de valeur et jugements de réalité*, presentado por Durkheim en forma de Comunicación al Congreso Internacional de Filosofía de Bolonia, es muy relevante en lo que se refiere al tema que estamos tratando. Los sistemas sociales son descritos allí como núcleos *-foyers-* de una vida moral interna cuyo poder y originalidad no siempre se ha reconocido debidamente²²⁵. El lenguaje con el que Durkheim describe esa vida moral interna (ese *plus* específico de moralidad, relativo al todo sistémi-

²²³ É. DURKHEIM, *Le suicide...*, 360.

²²⁴ “... el hecho mismo de la agregación de individuos en sociedad, con todas las estructuraciones, y, enfrente, todas las interacciones mentales y comportamientos recíprocos que implica necesariamente, hace surgir todo un sistema de representaciones, de símbolos, de intercambios y obligaciones extraño al aislamiento individual” (Georges DAVY, “Introduction” a Émile DURKHEIM, *Leçons de sociologie...*, 38).

²²⁵ Cfr. É. DURKHEIM, “Jugements de valeur et jugements de réalité”, en *Idem*, *Sociologie et philosophie*, 132–141.

co) recuerda las mejores páginas de *Le suicide* o *Les formes élémentaires de la vie religieuse*: sentimientos, energías, fuerzas... todo nos habla de una efervescencia o poder creador. La vida en esos momentos de reunión e interacción comunicativa no es solamente intensa; es cualitativamente diferente. “En efecto, es en los momentos de efervescencia de este género cuando, desde siempre, se han constituido los grandes ideales sobre los que reposan las civilizaciones. Los períodos creadores o innovadores son precisamente aquéllos en los que, por influencia de circunstancias diversas, los hombres son inducidos a acercarse más íntimamente, en las que las reuniones, las asambleas son más frecuentes, las relaciones más seguidas, los intercambios de ideas más activos (...)”²²⁶.

La sociedad no puede constituirse sin crear el ideal²²⁷. En esos momentos de efervescencia creadora el ideal tiende a hacerse uno con lo real. Es la experiencia social de lo extraordinario. Esta exaltación resulta excesivamente agotadora para durar demasiado. Cuando el momento crítico ha pasado, la trama social vuelve a su cotidianidad, de forma que lo ideal y lo real no tardan en diferenciarse de nuevo. El ideal permanece en la memoria, como un recuerdo, pero no se confunde ya con la realidad. Es ya sólo una idea o conjunto de ideas. El ciclo vital –es decir, social– de las ideas ha terminado. Las ideas no recuperarían su fuerza si aquellos ideales no fueran periódicamente revividos, es decir, si la memoria no fuese actualizada. Esa es una de las principales funciones de la fiesta: el tiempo festivo rompe el ciclo temporal en su fase más entrópica y actualiza de algún modo la efervescencia de las épocas creadoras. Su efecto es doble: acercar a los seres humanos (reunirlos) y lograr que comuniquen en una misma vida intelectual y moral.

El ciclo discurre siempre entre estos dos polos: lo extracotidiano (lo extraordinario, la efervescencia creadora) y lo cotidiano (la

²²⁶ *Ibid.*, 134.

²²⁷ “Ella [la sociedad] no puede constituirse sin crear el ideal. Esos ideales son simplemente las ideas en las que viene a plasmarse y resumirse la vida social, tal como es en los puntos culminantes de su desarrollo. Se disminuye la sociedad cuando no se ve en ella otra cosa que un cuerpo organizado con vistas a ciertas funciones vitales. En ese cuerpo vive un alma: es el conjunto de los ideales colectivos” (*ibid.*, 135–136).

persistencia de la idea en la memoria, cada vez más diferenciada de la realidad y en un proceso de agotamiento del que sólo la salva una reviviscencia periódica). Es el ritmo temporal básico de la vida social: la experiencia en presente del ideal, la memoria del ideal y la reviviscencia simbólico–festiva del ideal. Este último aspecto otorga un valor indudable al símbolo y a la dimensión representacional y teatral de la acción social²²⁸; en el escenario festivo o ‘litúrgico’ –cualquier tipo de liturgia– lo ideal y lo real parecen volver a unirse.

En cualquier caso, no hay que esperar a la efervescencia creadora ni a la reminiscencia recreadora para poder apreciar el poder moral –convocante, unificador y transformador– de lo social. Ese *plus* de moralidad al que hacía referencia con anterioridad es inherente a la constitución societaria y a su vida cotidiana. Se sigue directamente del alma de la sociedad, es decir, del conjunto de ideales colectivos. Fiel a su terminología habitual, Durkheim los describe como fuerzas naturales, por más que su naturaleza propia sea moral²²⁹. Abandonado a sus solas fuerzas, el hombre por sí solo no podría tener la idea ni el poder de excederse a sí mismo. El ideal

²²⁸ Steven Lukes ha observado un cambio de interés en la obra de Durkheim. Ese cambio de interés habría acontecido especialmente en el período que rodea la publicación de *Les formes*. “Lo que cambió gradualmente fue el centro de su interés, que pasó del estudio de las reglas o normas constructivas y obligatorias al de los ideales y valores y las creencias subyacentes en ellos” (S. LUKES, *Émile Durkheim. Su vida y obra*, trad. de Alberto García e Isabel Martínez, CIS/Ed. Siglo XXI, Madrid, 1984, 416). Tal vez Lukes se queda corto en su apreciación: son muchos y todos relevantes los temas que aquí entran a formar parte, en primer plano, del interés de Durkheim: el símbolo, la memoria, el tiempo, el ritmo, la realidad como escenario y manifestación de la idealidad, la forma de evocar, conmemorar (¡memoria en común!) y hacer presente el ideal y su fuerza, etc.

²²⁹ “Pero estos ideales no son abstractos, frías representaciones intelectuales, desnudas de toda eficacia. Son esencialmente motores; pues detrás de ellos hay fuerzas reales y activas: son fuerzas colectivas, fuerzas naturales por consiguiente, aunque completamente morales, y comparables a las que operan en el resto del universo. El propio ideal es una fuerza de este género” (É. DURKHEIM, “Jugements de valeur et jugements de réalité”..., 136).

colectivo se incorpora a lo real y permite que la realidad se exceda, se supere a sí misma²³⁰.

La afirmación del ideal y de su valor no implica sin más la desvalorización de lo real y de la cotidianidad. Más aún, los ideales colectivos únicamente pueden constituirse y tomar conciencia de sí mismos, si se materializan, si quedan fijados en cosas que todos pueden ver y comprender: dibujos, figuras, emblemas, fórmulas, seres animados o inanimados. No es el valor propio de la cosa, ni tampoco su realidad, la fuente de su valor para el ideal. Este es ‘caprichoso’, se coloca donde quiere. Cualquier cosa, por vulgar que sea, puede adquirir rasgos ideales y sagrados. “El pensamiento colectivo metamorfosea todo lo que toca”²³¹. Se trata de una metamorfosis; de una sustitución del mundo que nos revelan los sentidos por un mundo diferente, “que no es otra cosa que la sombra proyectada por los ideales que [el pensamiento colectivo] construye”²³². El poder, la fuerza de lo colectivo se expresa en su capacidad para metamorfosear realidad por idealidad, y de este modo generar valor, “pues el valor proviene de la relación de las cosas con los diferentes aspectos del ideal”²³³. La colectividad muestra, pues, su poder en la facultad de mutar la realidad en idealidad, para hacer de las cosas, símbolos²³⁴.

La creación de valor se manifiesta de un modo principal en la elevación moral del hombre. La sociedad no sólo le empuja a elevarse por encima de sí mismo, sino que le proporciona los medios para hacerlo. “Por el mero hecho de que ella [la sociedad] tome

²³⁰ Me llama mucho la atención el paralelismo que guarda esta idea con el célebre *Pensée* (434, 438) de Pascal en el que se afirma que el hombre excede infinitamente al hombre (*l’homme passe infiniment l’homme*). No es la primera vez que llamo la atención sobre la *forma teológica* de determinados modos de argumentar por parte de Durkheim. La sociedad respecto del individuo parece jugar el papel que la Gracia desempeña respecto de la Naturaleza en la obra de Pascal.

²³¹ É. DURKHEIM, “Jugements de valeur...”, 138.

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*, 137.

²³⁴ “Dos seres pueden ser muy diferentes y desiguales en muchos aspectos: si encarnan un mismo ideal, aparecen como equivalentes; es porque el ideal que simbolizan se muestra entonces como lo más esencial que hay en ellos y relega a un plano secundario todos aquellos aspectos suyos por los que divergen uno de otro” (*ibid.*, 138).

conciencia de sí, saca al hombre de sí mismo y lo introduce en un círculo de vida superior²³⁵. La razón que en distintos lugares y de un modo reiterado repite Durkheim para argumentar la autoridad moral de la sociedad es siempre la misma: “es la fuente y el lugar de todos los bienes intelectuales que constituyen la civilización”²³⁶.

La socialización de la persona se presenta de este modo como la progresiva introducción del ser humano en círculos de vida superior, en ámbitos sociales que constituyen la vida ética del todo. La configuración social de la persona no está exenta de problemas, pues la sociedad únicamente puede existir mediante un permanente proceso de abnegación individual. De un modo u otro, Durkheim siempre ha sostenido la idea de la dualidad constitutiva de la naturaleza humana. Al final de sus días, no dudó en hablar del “carácter doloroso de este dualismo”²³⁷. Durkheim subraya que los intereses del todo no son necesariamente idénticos a los de las partes.

Si bien es cierto que la dimensión social del hombre se incrementa a medida que se desarrolla el proceso civilizatorio, la suposición de que llegará un día en que la sociedad humana carecerá de toda forma de oposición y de tensión interna carece de sentido. “Todo hace prever, por el contrario, que el lugar que ocupa el esfuerzo irá creciendo continuamente con la civilización”²³⁸. No resulta fácil para el individuo sentirse significativamente relacionado e integrado en ese todo social al que hacía referencia Durkheim, y además él no se hace ilusiones de que esa situación vaya a cambiar. Tiryakian lo señala con acierto: “Puesto que (...) la sociedad es un elemento constitutivo del yo, el creciente desasosiego y las tensiones internas del individuo ponen de manifiesto que un aspecto de

²³⁵ *Ibid.*, 135.

²³⁶ É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral...*, 107. Vid., también EM, 75–76.

²³⁷ É. DURKHEIM, “Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales”, *Scientia*, XV, 1914, 206–221. En *Idem*, *La science sociale et l’action*, “Introduction” de Jean-Claude FILLoux, P.U.F., Paris, 1970, 313–332. El texto citado se encuentra en 331.

²³⁸ *Ibid.*, 332. “... la sociedad no puede formarse ni mantenerse sin exigir de nosotros perpetuos sacrificios, que nos cuestan. Por el simple hecho de que nos excede, nos obliga a excedernos a nosotros mismos; y excederse a uno mismo es, para un ser, salir en cierta medida de su naturaleza, lo cual no acontece sin una tensión más o menos penosa” (*ibid.*, 331).

su naturaleza (lo social) se integra cada vez menos a medida que se desarrolla la sociedad industrial moderna. En relación con el aspecto fisiológico, lo social se expande con el hombre, pero tal expansión carece de cohesión interna”²³⁹.

Durkheim no considera armonizables el ideal modernista de una autorrealización del yo, el cual es pura autodeterminación, y el discurso kantiano sobre la autonomía, que está dirigido a una conciencia para la cual la universalidad es una idea cuyo contenido de realidad se encuentra garantizado por el destino del hombre; y una conciencia, en suma, que se da a sí misma una ley que, al mismo tiempo, pueda ser una ley universal. Sabemos que Durkheim, lo mismo que una buena parte de su generación (Toennies, Simmel, etc.) fue lector asiduo de Schopenhauer. En su obra encontró la idea de que en la vida no hay fin último, sólo la voluntad humana. Pero, también fue un incansable lector de Kant, y en calidad de tal, reconocía en el concepto de autonomía una noción netamente moderna, pero no la concebía en términos modernistas. La individualización tiene únicamente sentido en el todo del ideal moral: conoce su realidad y destino mediante un proceso de abnegación y renuncia a la propia felicidad²⁴⁰.

Acabamos de ver cómo subraya Durkheim que los intereses del todo no son los de las partes. El interés del todo es un interés moral que exige la renuncia, pues la moral comienza allí donde lo hace también la generosidad y la abnegación. Personalidad e individualidad no son, según él, términos sinónimos; sus referentes son distintos. *Les formes* y el artículo sobre el dualismo de la naturaleza humana lo dejan claro: la personalidad está formada por elementos que, en esencia, son supraindividuales y que poseen un origen exterior²⁴¹. Sin embargo, no es posible que haya vida social sin una

²³⁹ E. TIRYAKIAN, *Sociologismo y existencialismo...*, 81.

²⁴⁰ Las ideas precedentes deben mucho a Michael THEUNISSEN, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, Walter de Gruyter & Co., Berlin – New York, 1982.

²⁴¹ “Por lo tanto, la génesis de la personalidad es, paradójicamente, *impersonal*: su origen está en la fuerza espiritual de la colectividad, un alma común a todos. Para que haya personalidades diferenciadas, debe existir un factor diferenciador, el *cuerpo*. (...). Nuestra personalidad, que deriva de la internalización de fuerzas impersonales o colectivas, nos proporciona nuestra humanidad genérica, los rasgos generales de la especie humana, o por lo menos los rasgos de la colectividad en la cual vivimos” (E. TIRYAKIAN, *Sociologismo y existencialismo...*, 81).

asociación de individuos diferenciados. Factor individual y factor impersonal son, pues, correlativos y se condicionan mutuamente: “El factor individual es, pues, condición del factor impersonal. La recíproca no es menos verdadera, pues la propia sociedad es una importante fuente de diferenciaciones individuales”²⁴².

²⁴² É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse...*, 390.

V

**DEL INDIVIDUO A LA HUMANIDAD: SOCIALIZACIÓN Y
MORALIZACIÓN DEL SER HUMANO**

Hemos visto que el segundo elemento de la moralidad consiste en la vinculación a un grupo social. Para que el ser humano sea un ser moral, según Durkheim, se precisa que se sostenga en algo distinto de sí; que sea y se sienta solidario de una sociedad. No en vano la primera tarea de la educación moral consiste en reforzar los vínculos que hacen que el niño esté unido a la sociedad que le rodea de un modo más inmediato y constante: la familia. “Pero, si de un modo general, la moralidad comienza desde el momento que comienza la vida social, hay sin embargo grados diversos de moralidad, por el solo hecho de que todas las sociedades de las que el hombre forma parte o puede formar parte no tienen igual valor moral”²⁴³.

El interés por analizar diferenciadamente el valor moral de los distintos ámbitos sociales guarda relación con su convicción de que las nuevas ideas y tendencias surgían del propio orden moral imperante (del espíritu moral de la propia época), por lo que la moral, entendida como ciencia de las costumbres, permitía al sociólogo retener aquéllas que estuvieran “en consonancia con los cambios ocurridos en las condiciones de la existencia colectiva y exigidas por esos cambios”²⁴⁴. No resultaba fácil en aquellos momentos determinar cuáles eran las tendencias e ideas esenciales para un sistema socio-cultural dado –el sistema europeo del cambio de siglo– ni cuáles eran las requeridas por las condiciones cambiantes.

²⁴³ EM, 66–67.

²⁴⁴ É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral...*, 87.

1. LA NOSTALGIA DE UN UNIVERSAL MORAL Y LA NECESIDAD DE INTEGRACIÓN SOCIAL

A lo largo de mis diferentes trabajos sobre la obra de Durkheim se ha podido seguir las preocupaciones morales que guían su obra, que es la propia de un analista y reformador social. No está de más recordar aquí algunas observaciones sociológicas hechas por coetáneos suyos. El gran teórico de la comunidad, F. Toennies, escribía en 1895: “la evolución social adopta la forma de una desagregación espontánea”²⁴⁵. Toennies expresa de este modo que las relaciones sociales son cada vez más transitorias en lo temporal y más fugaces y ocasionales en lo espacial, por lo que las grandes estructuras sociales permanentes cada vez están más ausentes de la experiencia social humana. El analista de la realidad social ve proliferar elementos transitorios, fugaces y fortuitos de la interacción social en detrimento de las estructuras permanentes.

En 1902, un año después de publicar su monumental *Filosofía del dinero*, Georg Simmel publicó en una revista norteamericana un informe sociológico sobre las tendencias en la vida y el pensamiento alemanes a partir de 1870²⁴⁶. Entre las distintas consideraciones que ahí se contienen, sobresale, en mi opinión, la siguiente: “la carencia que los hombres sentían de un fin último, y, por consiguiente, de un ideal que llenara toda la vida, se vio compensada en el decenio de 1880 con la aparición casi simultánea de la idea de justicia social”²⁴⁷. Esta ‘compensación’ no dejaba de causar un malestar, pues un anhelo de un fin último vivido en un marco social que ya no permite su obtención agudiza la vivencia del sinsentido. El auge del socialismo formaba parte del diagnóstico de la época. En él encontramos impulsos éticos hacia la justicia y la nivelación de condiciones.

²⁴⁵ F. TOENNIES, “Considérations sur l’histoire moderne”, en *Annales de l’institut internationale de sociologie*, vol. 1, 1895, 245–252; 246.

²⁴⁶ G. SIMMEL, “Tendencies in German Life and Thought since 1870”, en *International Monthly* (New York), 5, 1902, 93–111, 166–184. Puede verse un amplio comentario del contenido de este diagnóstico de la época en David FRISBY, *Fragmentos de la modernidad. Teoría de la modernidad en la obra de Simmel, Kraeuper y Benjamín*, trad. de Carlos Manzano, Visor, Madrid, 1992, 86–93.

²⁴⁷ G. SIMMEL, “Tendencies in German Life...”, 101.

Me ha parecido enriquecedor aportar estos dos testimonios sociológicos, porque sirven para encuadrar y comprender muy bien la situación en la que se encuentra Durkheim. También él ha captado con claridad que la pérdida del sentido de lo que socialmente permanece, acarrea antes o después el desconocimiento de las obligaciones morales y legales que están conectadas con las instituciones sociales. Esa preocupación está en el origen del curso de *Physique générale du droit et des mœurs* que Durkheim impartió por primera vez en 1896 y que iba a dirigirlo a futuros profesores de filosofía en Liceos: había que hacer llegar a los alumnos de los liceos – futuros ciudadanos– el sentido de las principales obligaciones morales ligadas a la familia, la sociedad y el Estado²⁴⁸. El curso se impartió dos veces en Burdeos entre 1896 y 1900, y, según Mauss, el borrador de 1898–1900 fue el definitivo de lo que después se publicaría con el título *Leçons de sociologie*.

El problema es doble: la permanencia de las instituciones sociales en medio del flujo que parece cambiarlo todo y la permanencia en la conciencia de los actores del sentido de pertenencia y de las consiguientes obligaciones. El primer problema, es de naturaleza estructural: de morfología social. El segundo es fisiológico: afecta a la función social de integración. Durkheim, como Toennies, considera que la dirección que adopta la evolución societaria es transformar las instituciones y su correspondiente naturaleza. Este es el caso, por ejemplo, de la familia, tema al que Durkheim dedicó numerosos cursos desde sus inicios como profesor en Burdeos²⁴⁹. Llama la atención la gran cantidad de libros dedicados a la familia y al derecho familiar que Durkheim recensionó para *L'Année Sociologique*.

²⁴⁸ “Lo esencial es conseguir que [los alumnos de los liceos] reflexionen sobre la naturaleza de la sociedad, la familia, el Estado, sobre las principales obligaciones morales y legales, sobre la forma en que todos estos fenómenos sociales están constituidos” (É. DURKHEIM, “Contribution” a “Enquête sur l’introduction de la sociologie dans l’enseignement secondaire”, en *Revue Internationale de Sociologie*, VII/1899, 679. Citado por S. LUKES, *op. cit.*, 254).

²⁴⁹ El segundo curso público de sociología que Durkheim impartió en Burdeos (1888–1889) versó sobre la familia. Dicho curso fue repetido más tarde en distintas ocasiones tanto en Burdeos como en París. Cfr. S. LUKES, *op. cit.*, 178.

1.1. La familia y el Estado.

Fiel a la orientación general de su teoría de la acción social, Durkheim tiene un concepto fuertemente institucionalista de la familia. Familia y matrimonio son instituciones sociales que se definen como sistemas de derechos y obligaciones. Para que exista familia “debe haber [...] derechos y deberes, sancionados por la sociedad, que sirvan para unificar los miembros de que se compone la familia. En otras palabras, la familia sólo existe en la medida en que es una institución social, a la vez legal y moral, colocada bajo la protección de la colectividad circundante”²⁵⁰. En su calidad de institución legal y moral ha sido y continúa siendo un núcleo – *foyer*– de moralidad, una base primordial de la educación moral y una fuente de vinculación y de regulación para los individuos. Es el entorno moral donde se disciplinan sus inclinaciones al tiempo que allí nacen sus aspiraciones hacia lo ideal.

La familia es una fase del desarrollo social y moral del individuo, que lo rodea con su peculiar atmósfera en calidad de medio – *milieu*– moral característico y además insustituible. La familia, lo mismo que el grupo profesional, el Estado (*patria*) o la humanidad “representan fases diferentes de nuestra evolución social y moral, que se han preparado unas a otra, y, en consecuencia, los grupos correspondientes pueden superponerse sin excluirse. Del mismo modo que cada uno de ellos desempeña su papel en la continuidad del desarrollo histórico, se completan mutuamente en el presente; cada uno tiene su función. La familia encierra –*enveloppe*– al individuo de una manera completamente distinta que la patria y responde a otras necesidades morales. No es preciso realizar una elección exclusivamente entre ellas”²⁵¹. El término ‘encerrar’ tiene el sentido de ‘totalizar’ moralmente: da *todo* lo que es necesario, en su propio orden, para el perfeccionamiento moral del individuo.

Cada uno de estos medios morales constituye un fin digno de ser perseguido por sí mismo. Durkheim observa que, a medida que las sociedades progresan y se centralizan, la vida general de la

²⁵⁰ É. DURKHEIM, recensión del libro de Ernest GROSE, “Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft”, *L'Année Sociologique*, 1898, vol. 4, 319–333. La cita corresponde a la pág. 329–330.

²⁵¹ EM, 63.

sociedad amplía su radio de acción y de influencia sobre los espíritus individuales en detrimento de la vida familiar y el medio doméstico. La conclusión sociológica de esta alteración en el área de influencias es que “el centro de gravedad de la vida moral, que antaño residía en la familia, tiende a desplazarse cada vez más. La familia se convierte en un órgano secundario del Estado”²⁵².

1.2. Las patrias y la humanidad: nacionalismo y cosmopolitismo.

“El orden, la paz entre los hombres no puede resultar automáticamente de causas completamente materiales, de un mecanismo ciego, por sabio que sea. Es una obra moral”²⁵³. Durkheim escribe estas palabras en el contexto histórico de la lucha y la anarquía provocadas por la ausencia de reglamentación moral específica en el ámbito económico. Ahora bien, no fueron esas controversias y pugnas las únicas de las que Durkheim fue testigo. Hubo otras cuestiones históricas que provocaron agudas polémicas en su época y especialmente una: “la cuestión de saber si la humanidad debe estar subordinada al Estado, y el cosmopolitismo al nacionalismo, es (...) una de las que provocan hoy más controversias. En efecto, no hay ninguna más grave, puesto que, según que la primacía que se otorgue a uno u otro grupo, el polo de la actividad moral será muy diferente, y la educación moral se entenderá de manera casi opuesta”²⁵⁴.

Aplicando el criterio moral de que cuanto más impersonales sean los fines morales, tanto más elevados son, se seguiría que los fines nacionales son más elevados, moralmente hablando, que los fines domésticos, y los fines meramente humanos (supranacionales, cosmopolitas) deberían ser también superiores a los nacionales. Durkheim aplica de hecho este criterio a la relación entre sociedad familiar y sociedad política²⁵⁵. No cabe duda que aquí él se encuen-

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie...*, 51.

²⁵⁴ EM, 64.

²⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, 63.

tra ante una espinosa cuestión, que no sólo tiene repercusiones teóricas. Su tratamiento ocupa un lugar destacado tanto en *L'éducation morale* como en *Leçons de sociologie*²⁵⁶. Más allá de las disputas políticas y sus consecuencias, ya de por sí graves, lo que constituye la gravedad del debate en términos teóricos, es que adopta la forma de una auténtica antinomia: “Por una parte, no podemos impedirnos concebir fines morales más elevados que los fines nacionales; por otra, no parece posible que esos fines más elevados puedan adquirir realidad en un grupo humano que les sea perfectamente adecuado”²⁵⁷.

En los dos lugares anteriormente mencionados se subraya que el conflicto entre dos tipos de sentimientos tan igualmente elevados – los que ligan al ideal nacional y los que vinculan al ideal humano– es uno de los más graves conflictos morales que agitan el tiempo presente. En *Leçons* aparece además un matiz muy relevante: este conflicto es moderno; la antigüedad no lo pudo conocer, ya que para ella el único culto posible era el culto del Estado, el sentimiento de vinculación a la patria. Es la elevación del sentido moral de la humanidad la que aquí está implicada. Es una paradoja moral: la elevación del sentido moral de la humanidad provoca una guerra entre ideales²⁵⁸. No sólo Weber ha detectado el conflicto de valores. Durkheim lo ha hecho también y ambos han sido testigos de que ese conflicto, esa antinomia, tuvo corolarios inmediatos en el tiempo, por un lado, guerras entre nacionalismos y, por otro, un

²⁵⁶ Cfr. EM, 64–67; *Leçons de sociologie*, 104–109.

²⁵⁷ EM, 65.

²⁵⁸ “Pero por vinculado que uno pueda estar a su patria, todo el mundo siente hoy que, por encima de las fuerzas nacionales, hay otras, menos efímeras y más elevadas, porque no radican en las condiciones especiales en las que se encuentra un grupo político determinado ni son solidarias de sus destinos. Hay algo más universal y duradero. Ahora bien, no es dudoso que los fines más generales y más constantes son también los más elevados. Cuanto más se avanza en la civilización, tanto más se observa que el ideal perseguido por los hombres se emancipa de las circunstancias locales y étnicas, propias de tal punto del globo o tal grupo humano, que se eleva por encima de todas estas particularidades y tiende a la universalidad. ¡Puede decirse que las fuerzas morales se jerarquizan según su grado de generalidad! Todo autoriza a creer que los fines nacionales no están en la cima de esta jerarquía y que los fines humanos están destinados a pasar a un primer grupo” (É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie...*, 107).

conflicto no menos cruel en el seno de cada nación entre nacionalismo e internacionalismo comunista (pacifismo internacionalista). La cuestión –repito– se encontraba en su punto conflictivo álgido en el momento en que Durkheim la aborda, pues todo presagiaba que la ‘tormenta’ se desataría en breve, como desgraciadamente así fue²⁵⁹.

Antes de exponer su solución a la antinomia, Durkheim encuentra razones para todos los gustos. Por un lado la humanidad presenta, respecto de la patria o Estado nacional, la inferioridad de que no es posible ver en ella una sociedad constituida; no es un organismo social que tenga su conciencia propia, su individuabilidad propia y organización ya caracterizadas. Ello tiene su repercusión inmediata en el plano de la moralidad. El hecho de que la humanidad no tenga una forma estatal definida se presenta como una dificultad insoslayable, ya que “toda desorganización, toda tendencia a la anarquía política va acompañada de un crecimiento de la inmoralidad (...), porque, en términos generales, se debilita el sentimiento de deber, porque no se siente ya por encima de uno nada de lo que se dependa”²⁶⁰. Durkheim aprovecha la ocasión para recordar que el Estado no es algo completamente exterior al orden moral; ahora bien, la realidad es que éste no es fuerte más que en la medida en que la sociedad está realmente organizada y “los Estados son en la actualidad las sociedades organizadas más elevadas que existen”²⁶¹.

Por otro lado, algunas formas de cosmopolitismo –añade Durkheim– tienen un carácter negativo y crítico de lo que existe, más que un carácter positivo²⁶². Cabría imaginar ciertamente la siguien-

²⁵⁹ Cabe encontrar una crítica al carácter subversivo y utópico del socialismo internacionalista en É. DURKHEIM, *Le socialisme...*, 160. Para un estudio muy detallado de la relación que Durkheim mantuvo con el internacionalismo socialista, vid., Jean-Claude FILLOUX, *Durkheim et le socialisme*, Droz, Genève, 1977, 324–329, 353–363.

²⁶⁰ É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie...*, 107–108.

²⁶¹ *Ibid.*, 108.

²⁶² “Tienen [esas formas] por efecto denunciar la ley moral que existe, más que crear otras que tuvieran un valor más elevado. Y por esta razón son tantos los espíritus que resisten a estas tendencias, aun comprendiendo lo que tienen de lógico e inevitable” (*ibid.*). Entre esos espíritus se encuentra el propio Durkheim. La referencia al internacionalismo proletario comunista es velada, pero, a mi entender, clara.

te solución: que la humanidad se organizara en sociedad constituida estatal o confederalmente. Durkheim no considera que la idea sea irrealizable, por más que su realización la postergue a un futuro completamente indefinido.

Vayamos, pues, con la solución que él propone a la antinomia. Se trata, inicialmente al menos, de reconciliar dos sentimientos. Ello puede suceder si “el ideal nacional se confunde con el ideal humano; se trata de que los Estados particulares se conviertan, cada uno según sus fuerzas, en los órganos por los que se realiza este ideal general”²⁶³.

1.3. El Estado y la realización del ideal humano.

Durkheim sostiene que el poder moral del Estado nacional con toda la fuerza y energía colectivas que de él resultan puede adoptar dos grandes direcciones: hacia fuera o hacia dentro; fuerzas centrífugas o fuerzas centrípetas. Como veremos, él aplica el mismo esquema conceptual con el que caracteriza y distingue egoísmo y altruismo, pero aplicando esta vez las categorías (centrífuga/centrípeta) en sentido inverso.

Si el Estado nacional se da como objetivo principalmente la extensión de su territorio, así como de su fuerza y riqueza en detrimento de la de sus vecinos, entonces la actividad nacional se orienta toda ella hacia el exterior. La forma que adopta el patriotismo es centrífuga y a resultas de ello el conflicto entre los sentimientos nacionales y los de la humanidad resulta inevitable.

Puede suceder, por el contrario, que el Estado nacional se determine a “realizar en su seno los intereses generales de la humanidad, es decir, hacer que en él reine más justicia, una más elevada moralidad, organizarse de manera que haya una relación cada vez más exacta entre los méritos de los ciudadanos y su condición y que disminuyan o se prevengan los sufrimientos de los individuos”²⁶⁴.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ EM, 65.

En suma, los intereses generales de la humanidad reclaman un Estado nacional justo, moral y protector. A eso se refiere Durkheim cuando dice que el patriotismo también puede ser centrípeto y orientarse todo él hacia el interior de la sociedad; en tal caso se dedica a mejorar la vida interna de la sociedad, al tiempo que posibilita que todos los Estados nacionales que han llegado al mismo grado de desarrollo comulguen en un mismo fin.

“En estas condiciones, no es preciso preguntarse si el ideal nacional se debe sacrificar al ideal humano, puesto que los dos se confunden. Y, sin embargo, esta función no implica en modo alguno que la personalidad de los Estados particulares esté destinada a desaparecer”²⁶⁵. El sociólogo alsaciano sugiere que cada Estado particular, en razón de su idiosincrasia y su pasado histórico, desarrolla su propia percepción del mundo social e histórico que le es dado. Cada Estado es o puede ser un punto de vista especial sobre la humanidad y no debería haber problemas para que un punto de vista coexistiera pacíficamente junto a otros. “De este modo, del hecho de que, por encima de las sociedades particulares, planea un mismo ideal que sirve de polo común a su actividad moral, no se sigue en modo alguno que sus diversas individualidades deban esfumarse y perderse unas en otras. Pero este ideal es demasiado rico en elementos variados para que cada personalidad colectiva pueda expresarlo y realizarlo en su integridad”²⁶⁶.

Los diversos Estados nacionales, como personalidades morales y sociales diferenciadas, realizan la humanidad de forma diferenciada, pero complementaria. Rige entre ellos una especie de división del trabajo. Por otra parte, Durkheim está convencido de que el retraimiento de la sociedad política a su propia interioridad es casi una consecuencia obligada de la ampliación y mayor complejidad de las sociedades industriales²⁶⁷. El patriotismo que cultiva la autonomía interior de la sociedad y no su expansión exterior en forma comercial y/o militar, no será un sentimiento patriótico de segundo rango, devaluado. También aquí cabe moralizar los senti-

²⁶⁵ *Ibid.*, 66.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ “las sociedades (...) se concentran cada vez más en sí mismas conforme se hacen más amplias y más complejas” (É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie...*, 109).

mientos: “las sociedades pueden poner su amor propio, no en ser las más grandes o en gozar de mayor bienestar, sino en ser las más justas, las mejor organizadas, en tener la mejor constitución moral”²⁶⁸. Como resolución de la antinomia, el patriotismo tiende a convertirse en una pequeña parte del cosmopolitismo.

2. LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA Y ECONÓMICA DEL IDEAL MORAL SOCIETARIO: LA DIMENSIÓN REPRESENTACIONAL DEL PODER

En un trabajo precedente²⁶⁹ he procurado estudiar en qué medida instituciones políticas y profesionales se ponían de acuerdo para resolver el problema de la integración social. No es mi intención solapar las presentes consideraciones con lo allí expuesto. Aquí desearía realizar una consideración general sobre el moralismo político durkheimiano.

Como sabemos, la moral durkheimiana no reposa en la realidad moral del bien, sino en la de la obligación. Su condición última de posibilidad es el ideal. El modelo de la acción moral es la acción terapéutica. ¿Cuál es el ideal de un ser vivo? La salud. Del ideal se siguen una serie de obligaciones en calidad de imperativos hipotéticos, por más que, en nuestro vivir cotidiano, la obligación se presente con un carácter categórico. Del mismo modo sucede en el orden societario: la condición de posibilidad última de un orden societario justo, meritocrático y benevolente es que realice de algún modo el ideal moral de la humanidad. Obsérvese: no hay referencias al bien común, sino al ideal.

Los fines sociales derivan de esferas ideales, cuya naturaleza propia es moral, mientras que los fines individuales derivan de la naturaleza humana. En última instancia, cuando hablamos, por ejemplo, del ideal socialista, del ideal comunista, o del ideal republicano estamos hablando de ideales societarios de naturaleza mo-

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ F. MÚGICA, *Émile Durkheim: La constitución moral de la sociedad (II). Egoísmo y anomia: el medio moral de una sociedad triste*, Serie Clásicos de la Sociología, n° 15, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 95–122.

ral: ideas que se presentan ya sea como exigencias éticas (deben ser realizables) o bien como aspiraciones morales de humanidad. Una lectura de *Le socialisme* y *Leçons de sociologie* desde este planteamiento arroja mucha luz tanto sobre el moralismo político como sobre la dimensión representacional que el poder y el Estado moderno, en particular, tienen²⁷⁰.

2.1. El ideal socialista.

Durkheim comienza sus lecciones sobre el socialismo con la siguiente afirmación: “todo el socialismo está orientado hacia el futuro. Es ante todo un plan de reconstrucción de las sociedades actuales, un programa de una vida colectiva que no existe todavía o que no existe tal como es soñada, y que se propone a los hombres como digna de sus preferencias. Es un ideal”²⁷¹. Ese ideal involucra y concierne a toda la sociedad, no sólo a las clases trabajadoras, cuya condición busca mejorar mediante la introducción de una mayor igualdad en las relaciones económicas. “El socialismo excede la cuestión obrera. Incluso en algunos sistemas, ésta es una cuestión que ocupa un lugar bastante secundario. Este es el caso de Saint-Simon, (...) también de los socialistas de cátedra, que están mucho más preocupados por salvaguardar los intereses del Estado que de proteger a los desheredados de la fortuna”²⁷². Es cierto, sin duda que ante la opinión pública el socialismo aparece como un ideario y un movimiento socio-político que tiene como finalidad principal mejorar las condiciones de las clases trabajadoras introduciendo una mayor igualdad en las relaciones económicas²⁷³. Durkheim no considera que la tendencia igualitaria baste para caracterizar adecuadamente al socialismo. En realidad, sigue dicién-

²⁷⁰ Para un estudio detenido de la cuestión puede verse el libro de Bernard LA-CROIX, *Durkheim et le politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques/Presses de L'Université de Montreal, Paris/Montreal, 1981, 207-249.

²⁷¹ É. DURKHEIM, *Le socialisme ...*, 35-36.

²⁷² *Ibid.*, 45.

²⁷³ “Por esta razón se le llama la filosofía económica de las clases que sufren” (*ibid.*, 44).

do, todos los economistas trabajan por una menor desigualdad en las condiciones sociales.

Lo que caracteriza la idea socialista es la relación (*rattachement*) de todas las funciones económicas, o de algunas de ellas que actualmente están difusas –sin una organización definida– con los centros directivos y conscientes de la sociedad. Durkheim subraya el término ‘relación’ frente al de ‘subordinación’: “Es que, en efecto, el vínculo entre la vida económica y el Estado no implica, según nosotros, que toda la *acción* venga de este último. Por el contrario, es natural que reciba tanto como lo que él imprime. Se puede prever que la vida industrial y comercial, una vez puesta en contacto *permanente* con él, afectará a su funcionamiento, contribuirá a determinar las manifestaciones de su actividad mucho más que en la actualidad (...)”²⁷⁴. Esto explicaría precisamente por qué ciertas corrientes socialistas, malinterpretando esta relación biunívoca por la que acción estatal y acción económica se alimentan mutuamente, han anunciado la ‘muerte’ del Estado en virtud de su dependencia de las funciones económicas. Dichas corrientes coincidirían con las anarquistas o las liberal–anarquistas: nada de Estado; sólo economía.

La comprensión durkheimiana del ideal socialista es mucho más contemporánea de lo que podría parecer a primera vista. El ha captado como parte esencial de dicho ideal la relación entre productividad y conocimiento (órganos conscientes de la sociedad)²⁷⁵. Si las funciones económicas se encuentran en un estado difuso, de indefinición, es por un problema organizativo: “el socialismo es esencialmente una tendencia a organizar”²⁷⁶. Tal como lo entiende Durkheim, el tipo sociológico de organizador socialista no dista mucho del tipo sociológico de político, de empresario o de gestor preocupado ante todo por cuestiones de organización, optimización de recursos y equidad. El socialismo así comprendido es solidario

²⁷⁴ *Ibid.*, 49.

²⁷⁵ “Los socialistas no exigen que la vida económica sea puesta en manos del Estado, sino sólo en contacto con él (...). En su pensamiento, esta relación debe tener como efecto, no subordinar los intereses industriales y comerciales a los intereses llamados políticos, sino, más bien, elevar los primeros al rango de los segundos” (*ibid.*, 51).

²⁷⁶ *Ibid.*, 52.

de un estado social muy avanzado²⁷⁷ y en el que prima completamente una orientación práctica. En efecto, es propio de un estado social muy evolucionado que se den cita estos rasgos: una clara orientación práctica de futuro; una comprensión racional de la acción social según la cual la gestión exige una anticipación reflexiva de lo que hay que hacer y de sus posibles consecuencias; el liderazgo social de un tipo humano y sociológico que no es el líder carismático (revolucionario y proletario), sino el buen gestor de ‘ideas avanzadas’²⁷⁸: el “hombre de progreso”, eficaz en su gestión y radical en sus convicciones.

De lo expuesto hasta aquí se sigue, en primer lugar, la condición arcaica e insuperablemente premoderna que, según Durkheim, tenía el comunismo en sus diferentes versiones, incluida la marxista²⁷⁹. Dicho de otro modo, según el es completamente incorrecto ver en el comunismo una primera forma, siquiera embrionaria, de socialismo. Estamos en presencia, desde el principio, de dos formas de acción, dos idearios y dos comprensiones morales de la sociedad bien diferenciadas. La gran aspiración moral del ideal socialista –y esta es la segunda cuestión– consiste en “una ordenación (*réarrangement*) del cuerpo social que tiene por efecto situar de otro modo el aparato industrial en el conjunto del organismo, sacarlo de la sombra donde funcionaba de un modo automático, llevarlo a la luz y al control de la conciencia”²⁸⁰. Estas observacio-

²⁷⁷ “... para explicar el socialismo y trazar su historia, no hay que remontarse hasta los orígenes comunistas. Son dos órdenes de hechos históricos que deben ser estudiados por separado. Por lo demás, si nos referimos a la definición que hemos dado del socialismo, se verá que, lejos de haber podido constituirse, incluso en forma embrionaria, a partir de la ciudad antigua, no ha podido aparecer más que en un momento muy avanzado de la evolución social” (*ibid.*, 69).

²⁷⁸ En su comprensión del socialismo, Durkheim anticipa perfiles tipológicos propios de la social–democracia y el laborismo contemporáneos.

²⁷⁹ “... todas los teóricos del comunismo tienen su pensamiento orientado no hacia el futuro, sino hacia el pasado. Son retrógrados. Lo que reclaman no es que se precipite la evolución (...), sino que eche marcha atrás. Detrás de ellos es donde buscan sus modelos. (...). Son los pueblos primitivos los que nos ofrecen como modelos” (*ibid.*, 72).

²⁸⁰ *Ibid.*, 55.

nes deben no poco a la influencia de los socialistas de cátedra; su ideario siempre estuvo muy presente en la obra de Durkheim²⁸¹.

El socialismo, desde el punto de vista de la estructura social, implica esencialmente un proceso de concentración y de centralización económica. Ahí radica su modernidad así como su pertenencia a un proceso general de racionalización de las esferas de la vida. Ello mismo determina la diferenciación notable entre la orientación general del comunismo y la del socialismo: “Regular las operaciones productivas de los valores de manera que concurren armónicamente; ésa es al fórmula del socialismo. Regular los consumos individuales de manera que en todos lados sean iguales y por doquier mediocres; eso es el comunismo”²⁸².

El moralismo político socialista se orientará por un ideal social: la máxima productividad posible bajo una gestión colectiva. Que la vida económica sea sometida a una acción colectiva y organizada, quiere decir en realidad que la dirección de la sociedad debe ser remitida a quienes representan los intereses industriales, puesto que sólo ellos tienen la necesaria competencia para administrar asuntos comunes. La moral socialista ordena crecer y expandir lo más posible el bienestar²⁸³. De este modo, existe una afinidad lógica entre el socialismo y el utilitarismo. En ambos casos, el bienestar, bajo la forma de la máxima productividad, se presenta como un ideal moral. El socialismo añade un rasgo importante: la distribución más amplia y equitativa posible de los bienes producidos.

Una consecuencia del moralismo político socialista es que el gobernante es simultáneamente el gestor de la vida económica y quien busca la manera de que los intereses económicos armonicen con los intereses sociales. En tal situación la política es un corolario de la sociología y de la moral. La sombra de A. Comte planea sobre la política, al menos desde el punto de vista de los grandes

²⁸¹ Cfr. F. MÚGICA, *Émile Durkheim: Civilización y división del trabajo (I). Ciencia social y reforma moral*, Serie Clásicos de la Sociología, n° 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004. F. MÚGICA, *Émile Durkheim: Civilización y división del trabajo (II). La naturaleza moral del vínculo social*, Serie Clásicos de la Sociología, n° 12, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.

²⁸² É. DURKHEIM, *Le socialisme ...*, 80.

²⁸³ Cfr. *Ibid.*, 220–223.

principios que la articulan: el Estado y quienes lo dirigen son el órgano del pensamiento social y de la disciplina moral, los intérpretes de las representaciones sociales del ideal. Estas consideraciones nos sitúan ante la realidad del Estado, tal como Durkheim la ha percibido y explicado.

2.2. Naturaleza del Estado: una comprensión representacional del poder estatal.

Durkheim describe inicialmente la arquitectura de su sociología política con conceptos muy clásicos²⁸⁴, muy cercanos a la gran tradición política que él conoce; en especial, Montesquieu. Conceptos como sociedad política²⁸⁵ y Estado²⁸⁶ articulan las nociones de *autoridad, poder, soberanía y legitimación*, que vertebran la trama conceptual de la gran tradición de filosofía política. Al haber determinado la realidad de la sociedad política por relación a los grupos sociales secundarios (podríamos llamarlos los elementos constitutivos de la sociedad civil), cabe preguntarse cuáles son los caracteres específicos que definen la sociedad política por relación a los grupos secundarios o su simple agregación. Durkheim se hace la pregunta y qué duda cabe que se trata de la pregunta por la esencia de lo político. Como veremos, Durkheim responde a esta pregunta como sociólogo, de forma que toda su teoría del Estado queda ya orientada por el sesgo de la respuesta.

²⁸⁴ La idea de una arquitectura conceptual básica se encuentra en B. LACROIX, *op. cit.*, 224–225.

²⁸⁵ La sociedad política contiene grupos familiares y profesionales diferentes (grupos secundarios), pero no se identifica con ninguno de ellos. Cabe definirla así: “una sociedad formada por la reunión de un número más o menos considerable de grupos sociales, sometidos a una misma autoridad, que no depende a su vez de ninguna otra autoridad superior regularmente constituida” (É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie...*, 81–82).

²⁸⁶ “... denominaremos más especialmente Estado a los agentes de la autoridad soberana, y sociedad política al grupo complejo cuyo órgano eminente es el Estado” (*Ibid.*, 84).

2.2.1. El Estado, órgano del pensamiento social.

El Estado va a ser definido a partir de la vida colectiva de todos los grupos secundarios, que es una vida psíquica difusa en toda la sociedad, de la que surgen representaciones y voliciones que comprometen a la sociedad entera. Lo más específico que añade el Estado a la vida social sería, pues, la existencia de una Administración pública: un grupo de funcionarios *sui generis*. Ahí están ya los elementos para definir al Estado: “es un grupo de funcionarios *sui generis*, en cuyo interior se elaboran representaciones y voliciones que comprometen a la colectividad, aunque no sean obra de la colectividad”²⁸⁷. El Estado localiza, fija y expresa a partir de su propia realidad²⁸⁸ toda esa vida psíquica colectiva que permanece difusa en toda la extensión del cuerpo social: mitos, leyendas, relatos y emblemas, en suma el ‘imaginario’ social. Hay representaciones que provienen del Estado; son más conscientes de sí mismas, de sus causas y de sus fines²⁸⁹. Sin duda alguna, el Estado es una poderosa ‘máquina’ de poner en circulación, ideas, mensajes, modelos y estereotipos de reconocimiento social, ‘definiciones de situación’ institucionalizadas, valores reconocidos y valores discriminados o estigmatizados. Cien años después de Durkheim, todo esto nos resulta tan evidente... y, a veces, tan absorbente para nuestras propias conciencias, que el discurso durkheimiano sobre *lo político* suena muy contemporáneo. Tal vez ello se deba a la peculiar deriva que ha adoptado tanto el Estado, en su calidad de gestor del bienestar social, como la comprensión comunicativo-consensual de la política, según la cual *lo político*, la esfera del poder, es la esfera del diálogo entre diferentes representaciones de la realidad social.

Mucho se ha hablado acerca de la preocupación durkheimiana por garantizar la realización política del ideario republicano. Cier-

²⁸⁷ *Ibid.*, 86.

²⁸⁸ “Esta localización no proviene de una simple concentración en un determinado punto, de una vida que tiene sus orígenes fuera de ese punto. En parte, es en ese mismo punto donde ella se origina” (*ibid.*).

²⁸⁹ “Podemos decir a modo de resumen: el Estado es un órgano especial encargado de elaborar ciertas representaciones que valen para la colectividad. Estas representaciones se distinguen de las demás representaciones colectivas por su grado más elevado de conciencia y de reflexión” (*ibid.*, 87).

tamente su compromiso con el sistema republicano de valores y representaciones era un compromiso de carácter moral. Ese compromiso no sólo concierne, por cierto, al ideario republicano, sino también a aquellos aspectos del ideario socialista con los que Durkheim se sentía identificado y que, según él, eran secuelas directas del espíritu revolucionario de los republicanos franceses, ampliaciones a la esfera socio-económica de las ideas ya realizadas políticamente en 1789²⁹⁰. En mi opinión, tiene que ver no poco la caracterización que Durkheim realiza del Estado como órgano del pensamiento social²⁹¹, con su preocupación manifiesta por realizar el ideario republicano. Del mismo modo que ha captado certeramente la función configuradora de valor que tiene la opinión pública, también ha comprendido la función pedagógica y mediática – diríamos hoy– que desempeña el Estado en la configuración de los ideales colectivos y en su transmisión social.

2.2.2. *El Estado, órgano de la disciplina moral.*

Durkheim define su concepción del Estado como esencialmente individualista. ¿Qué quiere decir con ello? Esta es su respuesta: “el deber fundamental del Estado es conducir (*appeler*) progresivamente al individuo a la existencia moral”²⁹². El individualismo moral es un código moral y además es el único que, según Durkheim, respondía a las condiciones sociales de su época²⁹³. El objeto de la ética individualista es la persona humana, el ser humano en

²⁹⁰ Cfr. É. DURKHEIM, *Le socialisme*, 95–99.

²⁹¹ “El Estado es, rigurosamente hablando, el órgano mismo del pensamiento social. En las actuales condiciones, este pensamiento se dirige hacia un fin práctico y no especulativo. El Estado (...) no piensa por pensar (...), sino para dirigir la conducta colectiva” (É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie...*, 87).

²⁹² *Ibid.*, 104. “[Es el Estado] a quien compete organizar el culto del individuo, presidirlo, asegurar su funcionamiento regular y su desarrollo” (*ibid.*).

²⁹³ “el individualismo (...) constituye en lo sucesivo el único sistema de creencias capaz de asegurar la unidad moral del país (...), el único espacio de vinculación de unos con otros” (É. DURKHEIM, “L’individualisme et les intellectuels”. *Revue Bleue*, 4 série, X: 7–13, en Idem, *La science sociale et l’action...*, 261–278. El texto citado se encuentra en 270, 274.

toda su dignidad. Como fin moral de los individuos, la dignidad del hombre es un fin que simultáneamente está cercano a los intereses de los hombres y, al mismo tiempo, los trasciende. Ese objeto moral configura un sistema de deberes (reglas, imperativos sancionados) e ideales que adoptan una forma trascendente. Como ya se ha explicado aquí reiteradamente, Durkheim sigue fiel a su teoría general y normativa de la moral: “toda moral ha de constar de un sistema de deberes que actúe como un ambiente externo y constrictivo sobre el actor, y de un sistema de ideales que actúe como presencia interna y atractiva para él; la moral como deber y como bien”²⁹⁴.

Los grandes ideales colectivos republicanos –los de 1789–, debidamente adoptados a unas condiciones sociales que pongan más énfasis en los aspectos igualitarios y meritocráticos, deben hacer posible que el sentimiento patriótico se concilie con el ideario individualista. La reconciliación del ideal nacional con el ideal humano es obra del Estado, órgano por el cual se realiza este ideal general²⁹⁵. El individualismo moral tiene ante sí tareas positivas –no meramente negativas o críticas²⁹⁶– que vienen dadas por el surgimiento de acuciantes problemas actuales. Algunos de esos problemas son: “conformar el medio social de modo que la persona pueda realizarse en él con mayor plenitud; regular la máquina colectiva de modo que resulte menos gravosa para los individuos, asegurar el intercambio pacífico de servicios, el concurso de todas las

²⁹⁴ R. RAMOS TORRE, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, CIS/Ed. Siglo XXI, Madrid, 1999, 59.

²⁹⁵ É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie...*, 108.

²⁹⁶ Durkheim sostiene que el individualismo del siglo XVIII, que da origen al ideario republicano y revolucionario, podía ser suficiente en su tiempo, pero que en la actualidad requería ser ampliado y completado, pues “sólo presenta al individualismo en su faceta más negativa. Nuestros padres habían asumido tan sólo la tarea de liberar al individuo de los obstáculos políticos que entorpecían su desarrollo (...). Llevados por el ardor de la lucha (...) acabaron por no ver nada más allá y erigir en una especie de finalidad última ese término próximo de sus esfuerzos. Ahora bien, la libertad política es un medio, no un fin; únicamente adquiere valor por el modo como es utilizada; si no sirve a algo que la exceda, no es solamente inútil; se hace peligrosa. (...) No podemos quedarnos en este ideal negativo” (É. DURKHEIM, “L’individualisme et les intellectuels”..., en *La science sociale et l’action*, 276).

buenas voluntades en vista del ideal perseguido pacíficamente en común”²⁹⁷.

En caso de que el Estado oriente *toda* su acción y capacidad de organización reflexiva hacia su propio interior, o sea, *hacia la sociedad*, será cuando ésta pueda realizar íntegramente su finalidad moral²⁹⁸. Parece claro que la acción político-estatal se orienta toda ella a realizar las finalidades sociales y que ésta es la sustancia de su función moral. El poder político tiene como misión realizar los fines del poder social. Durkheim considera que la máxima expresión del poder social es la aptitud de la sociedad para erigirse ella misma en algo sagrado o para crear dioses –hacer de los ideales colectivos, símbolos, palabras y lemas, gestos y rituales, algo sagrado–.

Según él, en ninguna ocasión se hizo más visible esta aptitud, que durante los primeros años de entusiasmo revolucionario, durante la Revolución Francesa. Fundándose a los análisis históricos de Albert Mathiez sobre *Les origines des cultes révolutionnaires (1789–1792)*, Durkheim hace observar al lector que la opinión pública (un instrumento principalísimo del poder social, exactamente igual que para Tocqueville) erigió en cosas sagradas la patria, la libertad y la razón; una religión que tenía su dogma, sus símbolos, sus altares y sus fiestas. En ningún momento considera Durkheim que esta exaltación religiosa sea una excentricidad. Es cierto –señala– que la exaltación duró lo mismo que el entusiasmo, que elevaba a las masas por encima de su realidad empírica y les hacía ‘tocar’ los ideales y comulgar con ellos. Se trata del acontecimiento sociológico de creación de opinión pública, donde se experimenta una intensa solidaridad emocional. A pesar de su carácter relativamente efímero, “la experiencia (...) conserva todo su interés sociológico. El resultado es que, en un determinado caso, se ha visto que la sociedad y sus ideas esenciales se convertían, direc-

²⁹⁷ É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie...*, 105.

²⁹⁸ “En otro tiempo, la acción del Estado estaba completamente orientada hacia el exterior; está destinada a tornarse cada vez más hacia el interior. Pues por medio de su completa organización, y sólo por ella, es como la sociedad podrá llegar a realizar el fin que debe perseguir antes de cualquier otro” (*ibid.*).

tamente y sin transfiguración de ningún tipo, en objetos de verdadero culto”²⁹⁹.

Hoy como ayer la sociedad continúa teniendo una densa actividad interna. Se equivocan quienes la caracterizan de económica o mercantil; es una actividad moral³⁰⁰. El Estado es el agente específico de esta actividad; no puede ser ni un simple espectador de lo que sucede en la vida social, ni tampoco un engranaje de la máquina económica, aunque sea en calidad de engranaje regulador. “Es ante todo el órgano por excelencia de la disciplina moral. Desempeña este papel hoy como antaño, aunque la disciplina haya cambiado”³⁰¹. En este sentido, la finalidad esencial del Estado no es otra que hacer de sus ciudadanos auténticos seres humanos³⁰².

2.2.3. *El Estado como forma de conciencia gubernamental. Estado y opinión pública.*

Cuando se ha afirmado anteriormente que el Estado es el órgano del pensamiento social no se quería decir con ello que todo pensamiento social emanara del Estado, del mismo modo que el Estado no crea la vida colectiva. Ahora bien, sucede que esa vida psíquica colectiva, que es espontánea, automática e irreflexiva, queda difusa, esparcida por toda la extensión del cuerpo social.

El Estado responde a dos problemas sistémicos conectados entre sí: reducir complejidad y centralizar la información difusa en

²⁹⁹ É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse...*, 306.

³⁰⁰ “Esas fuerzas que se desvían del exterior hacia el interior no se emplean simplemente en producir lo más posible, en aumentar el bienestar, sino en organizar, moralizar la sociedad, mantener esta organización moral y regular su desarrollo progresivo. No se trata simplemente de multiplicar los intercambios, sino de conseguir que se lleven a cabo según reglas más justas; (...) que cada uno sea tratado como merece, sea liberado de toda dependencia injusta y humillante (...). Y el agente especialmente encargado de esta actividad es el Estado” (É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie...*, 106).

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² “Que el Estado no tenga otra finalidad que hacer de sus ciudadanos hombres, en el sentido completo de la palabra, y los deberes cívicos no serán más que una forma más particular de los deberes generales de la humanidad” (*ibid.*, 109).

una sola instancia con la máxima capacidad de procesarla y dirigirla de forma reflexiva. En efecto, por lo que respecta al primer punto, Durkheim sostiene: “a partir del momento en que las sociedades políticas han llegado a un cierto grado de complejidad, ya no pueden actuar colectivamente más que por medio de la intervención del Estado”³⁰³. En lo concerniente al segundo, Durkheim caracteriza todo lo que ocurre en el órgano gubernamental con los términos ‘deliberación’ y ‘reflexión’. “Verdaderamente es un órgano de reflexión, muy rudimentario todavía, pero llamado a desarrollarse cada vez más. Todo está organizado en él, y, sobre todo, todo se organiza en él cada vez más con vistas a prevenir los movimientos irreflexivos”³⁰⁴.

La propia vida social busca de un modo instintivo esa mayor claridad y conciencia de los motivos que la impulsan a obrar por medio de las discusiones en las asambleas. Son los instrumentos de los que dispone la colectividad para prevenir conductas ciegas. En este aspecto, como en tantos otros, se da un estrecho paralelismo entre lo que acontece en la vida psíquica individual y lo que sucede en la colectiva. También en la vida de cada cual hay una multitud de ideas, tendencias, hábitos, sentimientos y representaciones de todo tipo, que actúan sobre nosotros sin que sepamos cómo ni por qué, y que residen en el subconsciente. Ahora bien, junto con ese subconsciente hay una parte reflexiva, el yo, la personalidad consciente. “De este modo hay en el centro de nuestra conciencia un círculo interior sobre el que nos esforzamos en concentrar la luz. (...). Esta conciencia central y relativamente clara es a las representaciones anónimas, confusas, que son el sustrato de nuestro espíritu, lo que la conciencia colectiva dispersa de la sociedad es a la conciencia gubernamental”³⁰⁵.

En cualquier democracia es importante que exista una comunicación lo más amplia posible entre esa instancia reflexiva que es la

³⁰³ É. DURKHEIM, [L'État], *Revue philosophique*, 148/1958, 433–437. Se trata de la publicación póstuma de un curso que data de una época intermedia entre 1900 y 1905, según la nota introductoria escrita por Raymond Lenoir. En *Textes*. 3..., 172–178. El texto citado pertenece a la pág. 434 (173).

³⁰⁴ É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie...*, 113.

³⁰⁵ *Ibid.*, 114. “El Estado es ante todo un órgano de reflexión... Es la inteligencia situada en lugar del oscuro instinto” (É. DURKHEIM, [L'État], 435 (174)).

conciencia gubernamental y cuya función es clarificar el pensamiento colectivo, y las diferentes partes que constituyen la sociedad política, muy especialmente los grupos especializados. No se puede entender una democracia moderna en la que no exista una relación circular de la conciencia gubernamental con la opinión pública³⁰⁶. Durkheim lo indica de un modo bastante claro: “es indispensable que el resto de la sociedad sepa lo que [El Estado] hace, lo que piensa, lo sepa y lo juzgue; es necesario que entre esas dos partes de la sociedad [el Estado y la opinión pública] exista una armonía lo más completa posible. Pero esta armonía no implica que el Estado esté dominado (*asservi*) por los ciudadanos y reducido a no ser otra cosa que un eco de sus voluntades. (...) Un Estado semejante falta a su misión; en lugar de clarificar los oscuros sentimientos de la muchedumbre y subordinados a ideas más claras, más razonadas, no hace otra cosa que dar predominio a aquellos sentimientos que parecen ser los más generales”³⁰⁷.

3. LA DEMOCRACIA MODERNA: NECESIDAD DE NUEVAS MEDIACIONES SOCIALES

Parece claro por lo que se acaba de decir que la democracia es un régimen político en que el Estado, aunque se distinga de la masa de la nación, permanece en una estrecha relación y comunicación con ella, por lo que su actividad alcanza un cierto grado de movili-

³⁰⁶ “Poco a poco, por el movimiento general de las ideas, el Estado ha perdido esa especie de trascendencia que le aislaba en sí mismo. Se ha acercado a los hombres y éstos se han acercado a él. Las comunicaciones se han hecho más íntimas y así es como poco a poco se ha establecido este circuito (...). El poder gubernamental, en lugar de quedar replegado sobre sí mismo, ha descendido a las capas más profundas de la sociedad, recibe en ellas una nueva elaboración y regresa a su punto de partida. Lo que sucede en los medios llamados políticos es observado, controlado por todo el mundo y el resultado de estas observaciones, de ese control, de las reflexiones que resultan a partir de ahí, revierte sobre los medios gubernamentales. En este rasgo se reconoce uno de los caracteres que distinguen a lo que generalmente se llama democracia” (É. DURKHEIM, *Leçons de sociologie...*, 115).

³⁰⁷ *Ibid.*, 126.

dad. Esta comunicación estrecha pretende alcanzar un grado de fusión más o menos completa. El margen que va desde la fusión estrecha hasta la amplia diferenciación deja lugar a muchos puntos intermedios y esta incertidumbre provoca la perplejidad del ‘racionalista’ Durkheim, que le gustaría –seguramente– tener mayor claridad y distinción al respecto.

El motivo de la perplejidad es que la democracia pueda pasar de la práctica inexistencia del Estado a su desarrollo más extenso y complejo. “Es justamente ese doble aspecto contradictorio el que mejor muestra el carácter anormal del fenómeno. Por una parte, un mecanismo complicado, experto, los múltiples engranajes de una vasta administración; por otra, una concepción del papel del Estado que es un retorno a las formas políticas más primitivas”³⁰⁸. Es la perplejidad de un sociólogo racionalista –no la de un politólogo– que observa que una misma forma política se mueve, oscilante, en un continuo cuyos polos son: el racionalismo administrativo de los expertos y el asamblearismo consultivo–deliberativo de tipo tribal o comunal³⁰⁹. Durkheim identifica muy especialmente esa oscilación extraña y súbita entre la inercia y la actividad, con la reciente historia política del Estado francés y cree ver en ello una especial influencia del teórico de la democracia francesa, Rousseau.

El mal radica en la falta de un punto de fijeza y estabilidad entre el rigor, la omnipotencia y el ‘tradicionalismo’ de la administración, que todo lo que toca lo convierte en rutina, y la perpetua movilidad, el flujo siempre cambiante y siempre futurista y progresista de un asamblearismo que deviene rápidamente espectáculo, fiesta democrática, memorial popular. ¿No será que, en la democracia, el arcaísmo y la modernidad comunican y simultáneamente se alimentan uno a otro y se anulan³¹⁰? El Estado democrático siempre

³⁰⁸ *Ibid.*, 132.

³⁰⁹ “De ahí una extraña mezcla de inercia y de actividad. No se mueve por sí mismo, está a remolque de los oscuros sentimientos de la multitud, pero por otra parte, los poderosos medios de que dispone hacen que sea susceptible de ejercer presión pesadamente sobre esos mismos individuos de los que, por otro lado, es servidor” (*ibid.*).

³¹⁰ “Todos estos cambios superficiales que se hacen en sentidos divergentes, se anulan mutuamente; de ellos no queda nada, salvo la fatiga y el agotamiento que caracterizan esas variaciones ininterrumpidas” (*ibid.*).

corre el peligro de ‘desmodernizarse’ e ir a parar al otro lado del continuo: la ‘tribu en asamblea’. Los grandes textos durkheimianos están dominados por el pánico a la ‘tribalización asamblearia’. ¿Dónde tiene su origen el mal? Durkheim responde: “El malestar político tiene la misma causa que el malestar social que sufrimos. También él radica en la ausencia de órganos secundarios situados entre el Estado y el resto de la sociedad”³¹¹. El hecho de que el Estado y la masa de individuos estén en relación y comunicación, sin que ninguna mediación se intercale entre ellos es la causa objetiva de los problemas: “Ese contacto inmediato no permite al Estado ser él mismo”³¹². En esas condiciones de inmediatez, es inevitable, según Durkheim, que el Estado sea un simple reflejo de la masa social. A tenor de toda su argumentación, el representante de los ciudadanos sólo puede desarrollar su misión con la mirada puesta en el interés común, si se mantiene a cierta distancia de aquéllos a los que representa. Una vez más hay que decir que las distintas experiencias revolucionarias francesas pesan mucho sobre el mesurado Durkheim. Su temor al espíritu asambleario es patente: “En tanto que los acuerdos políticos ponen a los diputados en contacto inmediato con la muchedumbre desorganizada de los particulares, es inevitable que ésta les haga la ley”³¹³.

Si he percibido bien el problema, éste no consiste tanto en la figura y el papel que en política juega el individuo (problema propiamente político), cuanto en el hecho sociológico de que la presencia del individuo en el escenario político normalmente se produce en masa; el problema es ese peculiar conglomerado social – abigarrado, falto de configuración– que se denomina masa o muchedumbre. La cercanía inmediata del individuo al Estado, del ciudadano a su representante es sumamente peligrosa por la mediación inevitable –*¡la force des choses!*– de una realidad social inorgánica: la masa, la muchedumbre. Como pensador de su tiempo, Durkheim no se sustrae ni puede hacerlo a esa mezcla de fascinación y terror que los fenómenos colectivos de masas y muchedumbres ejercían sobre los teóricos sociales y los politólogos de su tiempo.

³¹¹ *Ibid.*, 138.

³¹² *Ibid.*, 133.

³¹³ *Ibid.*

Situándose en la tradición política de Montesquieu y de Tocqueville, pero con una preponderante visión de sociólogo y moralista, Durkheim considera que la moderna democracia exige que los medios por los que se comunican los individuos y el Estado sean medios previamente configurados socialmente. De ahí la importancia que los grupos intermedios y la descentralización tienen en la organización de la libertad política: “nuestra acción política consistirá en crear esos órganos secundarios que, a medida que se forman, liberan a la vez al individuo del Estado y al Estado del individuo”³¹⁴.

Ya hemos hecho referencia en otro lugar³¹⁵ a la función integradora que los grupos intermedios deben desempeñar en la vida económica. Ahora se impone una breve referencia a su contribución a la vida política como mediaciones organizadas entre el individuo y el Estado. Se puede anticipar la hipótesis de que Durkheim ha esbozado una cierta estructura de la sociedad civil. La corporación profesional no es contraria al espíritu de la democracia ni a su naturaleza esencial. Por un lado, estos grupos impiden o dificultan notablemente que el Estado sea opresivo con el individuo³¹⁶, aunque el peligro que ello implica sea un corporativismo desmesurado; por otro lado, por medio de las corporaciones, grupos profesionales y asociaciones, lo que los individuos piden y esperan del Estado llegan a éste en forma comunal: “cuando los hombres piensan en común, su pensamiento es en parte obra de la comunidad (...) cada opinión individual, puesto que se ha formulado en el seno de la colectividad, tiene algo de colectivo. Es claro que la corporación responde a este *desideratum*. Puesto que los miembros que la componen están continua y estrechamente en relación unos con otros, sus sentimientos se forman en común y expresan la comunidad”³¹⁷. Ramos Torre sugiere, por su parte, que una competencia política clara de la corporación es que las demandas de la sociedad civil lleguen al Estado racionalizadas y ordenadas³¹⁸. Del mismo modo

³¹⁴ *Ibid.*, 141.

³¹⁵ Cfr. MÚGICA, *Émile Durkheim: La constitución moral de la sociedad (II). Egoísmo y anomia: el medio moral de una sociedad triste...*, 100–122.

³¹⁶ Cfr. *Leçons de sociologie...*, 129.

³¹⁷ *Ibid.*, 138.

³¹⁸ Cfr. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 69, nota 110.

que la corporación ayudaría de un modo esencial a socializar la economía, también desempeñaría un papel socializador similar en el ámbito político

4. CONCLUSIÓN: LA FIDELIDAD DE DURKHEIM AL MODELO DE LA INTEGRACIÓN Y EL EQUILIBRIO SOCIAL. LA COMPRENSIÓN MORAL DEL ESPACIO POLÍTICO

Del mismo modo que *Le suicide* encierra las condiciones de felicidad social y asegura encontrarlas en el modelo del equilibrio, también en el orden político los términos decisivos para afrontar y resolver los problemas que surgen en él son: armonía, estabilidad, equilibrio. Este es el centro de la reflexión durkheimiana: “bajo la máscara de una investigación estrictamente empírica, revela al gran lector de Kant en busca de las condiciones *a priori* del funcionamiento armonioso del cuerpo social”³¹⁹.

El interés –central en Durkheim– por el funcionamiento armonioso del cuerpo social media siempre en sus análisis de lo político. Incluso la cuestión del poder, muy presente y determinada desde *De la division du travail social*, se enfoca desde el punto de vista de la cohesión del grupo social según su tipo de solidaridad. No es menos cierto que, al adoptar un punto de vista sociológico predominante, Durkheim ha puesto ante los ojos de los politólogos el valor y la dimensión política de las representaciones colectivas.

Durkheim no niega que el escenario político sea un medio escindido por múltiples luchas, facciones, partidos y grupos de intereses. En principio, todos aspiran a realizar en él sus intereses particulares. Ya conocemos la fobia durkheimiana a la particularidad, sea interés o utilidad. Para él, es sinónimo de egoísmo. Frente a lo particular está lo colectivo o, mejor, lo social, ecuación de lo moral. El universo moral se presenta como un terreno básico de entendimiento y reconciliación³²⁰; en eso consiste la gran obra artística de la sociología: en construir un gran espacio moral en que se nieguen los intereses particulares y surjan diferentes sujetos mora-

³¹⁹ B. LACROIX, *op. cit.*, 271.

³²⁰ Cfr. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 81.

les universales. Estado, grupos sociales intermedios y personas individuales están llamados a ser sujetos morales universales. Este es el fundamento teórico de la idea republicana de *ciudadanía*. El ciudadano es la figura política que media entre la particularidad y la universalidad. Como mediación, en su particularidad realiza la universalidad.

¿En qué medida el Estado nacional republicano contribuye, en un régimen democrático al equilibrio del cuerpo social? Entre las diversas consideraciones que realiza Durkheim quisiera destacar dos. En primer lugar lo que hoy llamaríamos una ‘gestión de ideas’ que incluye su puesta en funcionamiento y su difusión por el cuerpo de la opinión pública: gestionar una nueva *vida mental* que pueda ponerse al servicio de la *vida moral*: “[El Estado] es y debe ser un núcleo de representaciones nuevas, originales, que deben colocar a la sociedad en situación de conducirse con más inteligencia que cuando se mueve simplemente por sentimientos oscuros (...). Todas esas deliberaciones, todas esas discusiones, todos esos informes estadísticos e informaciones administrativas (...), todo eso es el punto de partida de una vida mental nueva”³²¹.

El segundo aspecto que deseo subrayar es la búsqueda de formas y medios de comunicación continua entre el Estado y todos los demás órganos sociales. Durkheim destaca algo que, en principio, es paradójico o, cuanto menos, muy complicado de poner en práctica: “Si es importante que el Estado no esté bajo la dependencia de los particulares, no es menos esencial que nunca pierda su contacto”³²².

Para que no exista un vacío irremediable entre el Estado y la multitud de ciudadanos, debe haber un intercambio constante que impida una comunicación insuficiente. Pero al mismo tiempo “es preciso que esta comunicación no llegue a hacer perder su individualidad. Hace falta que esté en relación con la nación sin llegar a absorberse en ella”³²³. Durkheim no deja de recordar, por otro lado,

³²¹ *Leçons de sociologie...*, 126. “El deber del gobierno es servirse de todos esos medios, no simplemente para despejar la incógnita de lo que piensa la sociedad, sino para descubrir lo que hay ahí más útil para la sociedad” (*ibid.*).

³²² *Ibid.*, 134.

³²³ *Ibid.* Resulta curiosa la tendencia durkheimiana a culminar sus razonamientos y reflexiones con analogías y comparaciones biológicas, físicas o químicas: “El

que el equilibrio se perdería si, para gozar de una cierta interdependencia, el Estado no cumpliera esa condición característica de la democracia: permanecer en estrecha comunicación con el conjunto del país³²⁴.

Este nuevo problema de equilibrio lleva a buscar, como ya sabemos, “órganos naturales y normales del cuerpo social”³²⁵. El rechazo durkheimiano al artificialismo político es notable: ya sabemos que, según él, el consenso no es contacto sino organicidad (vida orgánica). Hay que buscar órganos naturales del cuerpo social: las mediaciones de lo político son necesariamente sociales. Suele insistirse —y aquí se ha dicho algo en ese sentido— en la influencia sobre Durkheim de la gran tradición politológica de Montesquieu y Tocqueville. Hay algo o mucho de verdad en ello, sin duda. Pero no es menos cierto que ambos tuvieron una sensibilidad mucho más acusada que la del alsaciano para comprender la dimensión estética, artificial y creadora a la vez, de la libertad política.

Durkheim siempre se consideró racionalista. Su racionalismo *sui generis* aspiraba a recoger e integrar lo mejor de la tradición positivista. Según ésta la normatividad positiva de la naturaleza es la ley³²⁶. Todo orden de fenómenos encuentra su normatividad positiva en la ley que rige su génesis y sucesión en el tiempo y el espacio. La naturaleza encierra, por tanto, una normatividad: es la fuerza de las cosas que rige en todos los órdenes, incluido el orden moral. La autonomía moral es la aceptación ilustrada de ese orden de cosas. La experiencia moral que mejor se aviene a esta orienta-

único medio de impedir que una fuerza menor caiga en la órbita de otra fuerza más intensa, es intercalar entre ambos, cuerpos resistentes que amortigüen la acción más enérgica” (*ibid.*). Para impedir que Estado y nación se toquen de modo inmediato, hay que introducir mediaciones que no sean cuerpos artificiales creados expresamente *ad hoc*.

³²⁴ Cfr. *Ibid.*

³²⁵ *Ibid.*, 135.

³²⁶ Para ver un desarrollo de la idea positivista de que la naturaleza es positiva, éticamente normativa y su relación con el concepto durkheimiano de estructura social, cfr. Carlos MOYA, *Sociólogos y sociología*, Siglo XXI, Madrid, 1970, 108–109.

ción normativa de la ética es la experiencia de la regla, de la obligación.

Por más que nos esforcemos en contextualizar la propuesta moral de Durkheim³²⁷, hay unas cuantas preguntas que cabría hacerse y que pueden sustanciarse realmente en estas dos: ¿es capaz de hacerse cargo una teoría puramente normativa de la moral de las dimensiones específicas de la acción moral (*praxis*)? ¿Qué papel desempeña en todo el proceso la libertad humana en sus formas de libre albedrío y de libertad moral? Es fácil percibir que ambas cuestiones se encuentran implicadas mutuamente: no hay *praxis* moral sin ejercicio efectivo y creador de la libertad. El bien moral no existe de antemano: es lo que *se hace*, en el sentido de que no es, si no es hecho (si no es el resultado de la acción libre del ser humano). Parece claro –y esto es muy importante– que bien e ideal no son lo mismo en el plano moral, por más que Durkheim los identifique de hecho.

Sabemos que en el curso de su itinerario intelectual acontece un importante y significativo cambio de rumbo. Él advirtió que la moral no es sólo un conjunto de reglas externas y constrictivas sobre el sujeto moral, por más que el deber sea sin duda el elemento formal de todo sistema moral³²⁸. Hay algo más que aparte del deber, que Durkheim designa como deseabilidad de las normas³²⁹ y que presenta según dos criterios oscilantes y no plenamente unificados: lo que aparece como deseable a la sensibilidad y aquello a lo que aspira nuestro espíritu, que tiene un carácter ideal, y que

³²⁷ Ramos Torre lo hace, y de un modo además conciso y brillante: “la entera obra de Durkheim es analizable como haz de respuestas a un tema central y único. Tal problema es el de los límites y posibilidades de un universo moral normalizado en el marco de condiciones característico de las sociedades modernas” (R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 59).

³²⁸ “La obligación o el deber no expresa, pues, más que uno de los aspectos, y un aspecto abstracto, de la moral” (É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral...*, 50).

³²⁹ “El deber es la moral en tanto que ordena y prohíbe; es la moral severa y ruda, la de las prescripciones coercitivas; es la consigna a la que hay que obedecer. El bien es la moral en tanto que nos parece algo bueno, como una idea amada a la que aspiramos por un movimiento espontáneo” (EM, 79).

Durkheim denomina *lo deseable* o el *bien*, sin más³³⁰. El bien se presenta dentro de un mundo de fines ideales de la acción, al cual se aspira y con el que cabe una identificación mediante un *élan* entusiasta.

Me he permitido repetir y sintetizar los dos planos de la moral que Durkheim analiza, para hacer observar cómo falta una referencia a la libertad como elemento constitutivo de la praxis moral. Si extrapolamos esta ausencia al plano político, veremos que también ahí falta la articulación entre naturaleza y libertad, y entenderemos por qué Durkheim fue mucho menos sensible al poder creador de la libertad política, que la gran tradición que él invoca: Montesquieu y Tocqueville. Tal vez, por eso mismo, fue menos sensible que ellos al carácter fuertemente contingente y ambivalente de la vida humana, en su dimensión moral, social y política.

El universo moral durkheimiano se construye sobre un doble plano de consideración: a) los deberes, las reglas y sanciones que representan a la sociedad como un ambiente externo y constrictivo que regula nuestra conducta; y b) lo deseable –el bien– y los ideales que representan a la sociedad como realidad interna al sujeto moral y con la que éste tiende a identificarse³³¹ para integrarse social y grupalmente. De nuevo un modelo físico como telón de fondo: el movimiento de repulsión y el de atracción. La unidad del universo moral viene dado por el ensamblaje de la sociedad de la constricción (*contrainte*) con el de la comunión: la tendencia a la plena fusión con el universo de los fines, que es el mundo de los ideales³³².

Deberes, reglas, realidades deseables, ideales, valores... ése es el universo moral durkheimiano, surcado por un doble eje: las fun-

³³⁰ “El impulso –*élan*– incluso entusiasta con el que podemos actuar moralmente nos saca fuera de nosotros mismos, nos eleva por encima de nuestra naturaleza, lo que no sucede sin dificultad, sin contención. Esto es lo deseable *sui generis*, que corrientemente se denomina el bien” (*Détermination du fait moral...*, 51).

³³¹ “Esto es lo que sostiene Durkheim, cuando afirma que el deber y el bien “no son más que dos aspectos de una única y misma realidad, la realidad colectiva. La sociedad nos manda porque es extraña y superior a nosotros (...). Pero, como, por otro lado, nos es interior, como está en nosotros mismos, por todo esto la amamos, la deseamos (...)” (*ibid.*, 64–65).

³³² Cfr. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 46–47.

ciones sociales de regulación e integración. En este universo no aparece expresamente por ningún lado la libertad. Durkheim sostiene que ese universo es la vida seria, o sea, la vida de verdad, la vida en serio. Ahora bien, la omisión de la libertad y con ello, del elemento dinámico de la praxis moral, junto con las pasiones, tendencias e inclinaciones naturales del viviente, ‘desvitaliza’ precisamente aquello que Durkheim quiere tomarse en serio. El universo moral humano no es ese universo moral institucionalizado en equilibrio; tampoco tiene por qué ser un universo en perpetuo conflicto: entre la armonía ética preestablecida y el conflicto de valores permanente anda la verdadera realidad moral del ser humano. Una realidad precaria, que se mueve en lo contingente e incluso en lo ambivalente, pero que es humana en tanto en cuanto está ‘hecha’ libremente por él. Qué tipo peculiar de *acción* sea ésta, eso es lo que realmente interesa analizar si se quiere entender el núcleo de la moral y su vinculación con la política. Durkheim efectúa una transposición desde una concepción institucionalista de la autonomía racional de la acción moral, a otra concepción también institucionalista del control reflexivo de la vida política por parte del Estado. El modelo institucional –normativo– de la acción es sustancialmente el mismo.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE DE CLÁSICOS DE LA SOCIOLOGÍA

- Nº 1 Fernando Múgica, *Profesión y diferenciación social en Simmel* (1999)
- Nº 2 Alfredo Rodríguez, *Acción social y acción racional. Una aproximación desde la teoría económica del valor* (1999)
- Nº 3 Pablo García Ruiz y Jesús Plaza, *Talcott Parsons: elementos para una teoría de la acción social* (2001)
- Nº 4 L. Flamarique, R. Kroker y F. Múgica, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (I)* (2003)
- Nº 5 Robert Kroker y Fernando Múgica, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (II)* (2003)
- Nº 6 Alejandro García Martínez, *La sociología de Norbert Elias. Una introducción* (2003)
- Nº 7 Fernando Múgica y Robert Kroker, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (III)* (2003)
- Nº 8 María José Rodrigo del Blanco, *Pitirim A. Sorokin: Equilibrio social y solidaridad. Valores para una civilización en crisis* (2003)
- Nº 9 Fernando Múgica y Lourdes Flamarique, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (IV)* (2003)

- Nº 10 María José Rodrigo del Blanco, *C. H. Cooley: los grupos primarios, clave del proceso civilizador* (2004)
- Nº 11 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: Civilización y división del trabajo (I). Ciencia social y reforma moral* (2004)
- Nº 12 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: Civilización y división del trabajo (II). La naturaleza moral del vínculo social* (2004)
- Nº 13 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: Civilización y división del trabajo (III). Cambio social e individualismo moral* (2005)
- Nº 14 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: La constitución moral de la sociedad (I). El marco normativo de la acción social* (2005)
- Nº 15 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: La constitución moral de la sociedad (II). Egoísmo y anomia: el medio moral de una sociedad triste* (2005)
- Nº 16 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: La constitución moral de la sociedad (III). Los elementos de la moralidad y la configuración social de la vida ética* (2005)