

## Civilización y naturaleza humana en el pensamiento de Émile Durkheim

Pablo Nocera (UBA)  
[hcs1\\_nocera@yahoo.com.ar](mailto:hcs1_nocera@yahoo.com.ar)

### Introducción

Una vez publicada *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) la prosa durkheimiana mostraba signos claros de haberse distendido en cuanto a la cautela terminológica que desplegara en la década de 1890. Conceptos como *hecho social*, *normalidad*, *patología*, *morfología*, *medio social*, *anomia* y expresiones derivadas tenían, cada vez más, una menor frecuencia de aparición, a pesar de los intentos reiterados del autor por reenviar al lector de aquel volumen a sus obras previas<sup>1</sup>, con el afán de evidenciar la continuidad y estabilidad discursiva de un proyecto, que por fundacional debía rendirse, no sólo al loable objetivo de la verdad, sino también a la búsqueda del éxito en un campo académico heterogéneo y en vertiginosa transformación. Al calor de esos desplazamientos que advierte el creciente protagonismo de una trama conceptual ligada a la noción de representación, Durkheim escribe un breve artículo en 1914 titulado «*Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*» en el cual despliega una inusual inquietud por un tópico que parecía ajeno a las preocupaciones centrales de la disciplina: el hombre. Sin duda, esta peculiaridad se enlaza con otra particularidad que delinea el volumen de 1912, y que hace al haz de preocupaciones filosóficas que Durkheim aborda (el origen de las categorías y el problema del conocimiento) y a las que intenta repensar en clave sociológica.<sup>2</sup> No obstante —y en ello radica el interés al que se abocan las líneas que aquí comienzan— Durkheim para esa misma fecha comienza a evidenciar un interés creciente en involucrar la noción de civilización en forma paralela a la reflexión sobre la naturaleza humana. Esta convivencia no parece casual y amerita,

---

<sup>1</sup> Resulta de sumo interés observar las estratégicas citas a pie, que en lugares clave del texto de 1912, orientan al lector de forma de mostrar lo que sería el despliegue de perspectivas y abordajes que —con profundas diferencias— Durkheim habría formulado con similares preocupaciones en la tríada de textos que se publicaron entre 1893 y 1897. Con seguridad, puede pensarse en la finalidad homogeneizadora con que realizó esas auto-referencias, más si se tiene en cuenta las numerosas ocasiones en que Durkheim lee y proyecta su particular lectura del campo sociológico, de cara a posicionarse como resultado o como eje articulador de referencia.

<sup>2</sup> La misma peculiaridad evidencia el curso sobre pragmatismo (ver Durkheim, 1955)

inicialmente, algunos interrogantes. Si bien Durkheim refiere de forma constante, aunque sin rigurosidad a la noción de civilización ¿qué peculiaridad guarda su enunciación en paralelo a las preocupaciones por la naturaleza humana? ¿Existe una proyección conceptual novedosa en las formulaciones de la década de 1910 como para pensar que su recuperación justifica una aproximación al fenómeno social con un mayor potencial explicativo? ¿Qué matices se albergan en la idea de civilización en lo que atañe a la concepción durkheimiana de la sociedad? Indagar en estos cuestionamientos es el motivo rector de estas líneas. Para ello creemos conveniente, en primer lugar, desplegar someramente los usos que evidencia el autor. En una segunda instancia referiremos a las tardías connotaciones que Durkheim plantea a la concepción dual de la naturaleza del hombre para explicitar su conexión con el concepto de referencia, para, finalmente exponer unas breves conclusiones.

### **El devenir del concepto en la prosa durkheimiana**

La aparición inicial del concepto en *De la division du travail social* pone en evidencia el trasfondo comteano de las afirmaciones de Durkheim. La reflexión, encaminada a pensar la especificidad de la división del trabajo social como forma concreta que adquiere el lazo social (solidaridad orgánica) en las sociedades industriales, intenta formular una aproximación con pretensiones científicas.<sup>3</sup> En pocas palabras, la división del trabajo es un hecho que debe analizarse de forma neutral no sólo porque es irreversible, sino porque es condición de posibilidad del desarrollo mismo y expansión de la vida en colectividad.<sup>4</sup> El razonamiento de Durkheim se aleja del motivo escocés de la economía política en el cual la división del trabajo es el sostén técnico que permite incrementar indefinidamente la productividad, y en consecuencia la riqueza de los hombres. Por el contrario es un fenómeno específicamente moral: «Se demander quelle est la fonction de la division du travail, c'est donc chercher à quel besoin elle correspond; quand nous aurons résolu cette question, nous pourrons voir si ce besoin est

---

<sup>3</sup> No olvidemos que la apertura de la tesis doctoral de Durkheim enfatiza denodadamente la necesidad de establecer las bases teóricas de una ciencia de la moral, lo cual implica inevitablemente quitar cualquier registro moral de las formulaciones científicas.

<sup>4</sup> Es evidente en este punto que Durkheim quiere evitar el matiz negativo que las tradiciones germanas ponían en el fenómeno en cuestión (Marx – Simmel – Tönnies). Sin embargo, tampoco quiere repetir las connotaciones utilitaristas que podían concebir los referentes escoceses de la economía política (Smith – Ferguson).

de même nature que ceux auxquels répondent d'autres règles de conduite dont le caractère moral n'est pas discuté.» (Durkheim 1991 [1893]: 11)

Ahora bien, la mirada del autor en este punto intenta desligar la comprensión del hecho de la división del trabajo, del fenómeno más amplio de la civilización. Este último es considerado, tomando como trasfondo la traza francesa que aludíamos en el apartado anterior y que expresaba el cariz positivo (sin desligar cuestiones éticas) de su apreciación. Aspecto último del cual se permite dudar Durkheim por ser, en última instancia, la perspectiva que habría oficiado como responsable de asumir la comprensión del proceso sólo como sostén de los efectos benéficos de la civilización. «Rien ne paraît facile, au premier abord, comme de déterminer le rôle de la division du travail. Ses efforts ne sont-ils pas connus de tout le monde ? Parce qu'elle augmente à la fois la force productive et l'habileté du travailleur, elle est la condition nécessaire du développement intellectuel et matériel des sociétés ; elle est la source de la civilisation. D'autre part, comme on prête assez volontiers la civilisation une valeur absolue, on ne songe même pas chercher une autre fonction la division du travail.» (Durkheim 1991 [1893]: 12).

Si la postura durkheimiana se aleja de las posiciones dieciochescas, es a condición de pensar que el efecto moral de la división del trabajo (crear vínculos de solidaridad, *i.e.* interdependencia) es, por cierto, mucho más importante que las consecuencias específicamente económicas que trae aparejadas. Firme a la postulación comteana, Durkheim prioriza las consecuencias morales del proceso, evitando con ello dejar el concepto atrapado en la red conceptual que emplaza la noción de civilización. En otros términos, Durkheim duda del carácter moral de la civilización, mientras que afirma, *au contraire*, el aporte indudablemente moral de la división del trabajo: «Quoiqu'il soit assez d'usage aujourd'hui de répondre aux diatribes de Rousseau par des dithyrambes en sens inverse, il n'est pas du tout prouvé que la civilisation soit une chose morale. Pour trancher la question, on ne peut pas se référer des analyses de concepts qui sont nécessairement subjectives ; mais il faudrait connaître un fait qui pût servir à mesurer le niveau de la moralité moyenne et observer ensuite comment il varie à mesure que la civilisation progresse.» (Durkheim 1991 [1893]: 12-13)<sup>5</sup>. El argumento así presentado

---

<sup>5</sup> La cita continúa en estos términos «Malheureusement, cette unité de mesure nous fait défaut; mais nous en possédons une pour l'immoralité collective. Le nombre moyen des suicides, des crimes de toute sorte, peut en effet servir à marquer la hauteur de l'immoralité dans une société donnée. Or, si l'on fait l'expérience, elle ne tourne guère à l'honneur de la civilisation, car le nombre de ces phénomènes morbides semble s'accroître à mesure que les arts, les sciences et l'industrie progressent.

pone en evidencia la dificultad que emplazaba el tratamiento comteano de la noción de civilización (Condorcet – Saint-Simon) para un abordaje sociológico. El concepto, en su generalidad y abarcabilidad, no permite una indagación que controle la expansión especulativa del objeto y por ende vuelve sus formulaciones una forma más, de la retórica que emplearan los sistemas filosóficos. Por ello, el autor plantea un desplazamiento del concepto de civilización al de división del trabajo. Vaciando de referente empírico al primero, concede toda la «materialidad» al segundo, cuya función social es crear nuevos lazos de solidaridad. «Il y a plus; si la division du travail ne remplit pas d'autre rôle, non seulement elle n'a pas de caractère moral, mais on n'aperçoit pas quelle raison d'être elle peut avoir. Nous verrons, en effet, que, par elle-même, la civilisation n'a pas de valeur intrinsèque et absolue ; ce qui en fait le prix, c'est qu'elle correspond à certains besoins.» (Durkheim 1991 [1893]: 16-17)

Esta operación con la cual Durkheim saca del centro de la escena la noción de civilización para colocar en su lugar la de división del trabajo, remite también —como en parte anunciamos— a cierta desconfianza frente a las bondades de su expansión. No deja de ser peculiar que asocie la marcha de la civilización con el consecutivo crecimiento de los suicidios.<sup>6</sup> Las referencias a ese comportamiento paralelo advierten la debilidad moral que expresa la civilización como estímulo al fortalecimiento del lazo social. «Or, le suicide n'apparaît guère qu'avec la civilisation. Du moins, le seul qu'on observe dans les sociétés inférieures à l'état chronique présente des caractères très particuliers qui en font un type spécial dont la valeur symptomatique n'est pas la même. C'est un acte non de désespoir, mais d'abnégation.» (Durkheim 1991 [1893]: 226)<sup>7</sup>

Aunque el vínculo entre civilización y suicidio vuelve al centro de la escena en el libro de 1897<sup>8</sup>, las posturas durkheimianas no reproducen una posición retrógrada. Si la

---

Sans doute il y aurait quelque légèreté à conclure de ce fait que la civilisation est immorale, mais on peut être tout au moins certain que, si elle a sur la vie morale une influence positive et favorable, celle-ci est assez faible.» (Durkheim 1991 [1893]: 13).

<sup>6</sup> Sin llegar al nivel, claro está, que desarrollará en la investigación de 1897, las preocupaciones de Durkheim en 1893 son manifiestas en torno al crecimiento del suicidio como índice de malestar «moral» de los tiempos que corren.

<sup>7</sup> Asimismo agrega: «Au contraire, le vrai suicide, le suicide triste, est à l'état endémique chez les peuples civilisés. Il se distribue même géographiquement comme la civilisation.» (Durkheim 1991 [1893]: 227) «La civilisation se concentre dans les grandes villes; le suicide fait de même. On y a même vu parfois une sorte de maladie contagieuse qui aurait pour foyers d'irradiation les capitales et les villes importantes et qui, de là, se répandrait sur le reste du pays.» (Idem)

<sup>8</sup> «L'hypercivilisation qui donne naissance à la tendance anômique et à la tendance égoïste a aussi pour effet d'affiner les systèmes nerveux, de les rendre délicats à l'excès ; par cela même, ils sont moins

civilización trae aparejadas consecuencias visibles como el suicidio, ello no supone la necesidad de cuestionar el proceso civilizatorio en su conjunto. En pocas palabras, Durkheim vuelve a plantear aquí, el mismo diagnóstico que hiciera en 1893 con relación a las formas anormales de la división del trabajo social. Así como no es cuestionable la división del trabajo en sí misma, sino las formas en que se plasma (falta de regulación, de correspondencia entre labores y habilidades, así como falta de organización técnica), la civilización es acompañada por un índice creciente de suicidios por el déficit moral que trae aparejada la falta de marcos integradores y reguladores adaptados al irreversible proceso de individuación. Inscripto el diagnóstico en el dispositivo medicalista (normalidad – anormalidad), el suicidio se vuelve un signo de la patología que envuelve al lazo social: «De même, le penchant collectif à la tristesse n'est sain qu'à condition de n'être pas prépondérant. Par conséquent, la question de savoir si l'état présent du suicide chez les nations civilisées est normal ou non n'est pas tranchée parce qu'il précède. Il reste à rechercher si l'aggravation énorme qui s'est produite depuis un siècle n'est pas d'origine pathologique.» (Durkheim 1990 [1897]: 420).<sup>9</sup>

Ahora bien, a partir de los primeros años del siglo XX, las publicaciones de Durkheim comienzan a mostrar una presencia recurrente sobre el tópico de la civilización. A diferencia de las versiones previas, en la que la misma aparecía como un telón de fondo para preocupaciones más específicas (división del trabajo, suicidio, educación) ahora el concepto adquiere una importancia que se solapa, hasta el punto de superponerse muchas veces, con la noción misma de sociedad. Esa primera manifestación la observamos en el artículo «*Détermination du fait moral*» (1906), el cual presenta una línea argumental que al autor proyectará –con matices—hasta *Les Formes élémentaires*. Veamos algunas de estas particularidades.

---

capables de s'attacher avec constance à un objet défini, plus impatients de toute discipline, plus accessibles à l'irritation violente comme la dépression exagérée.» (Durkheim 1990 [1897]: 365-366).

<sup>9</sup> En esa misma dirección sostiene: «Mais alors n'est-il pas probable qu'il en est de même aujourd'hui, que la marche de notre civilisation et celle du suicide ne s'impliquent pas logiquement, et que celle-ci, par conséquent, peut être enrayée sans que l'autre s'arrête du même coup ? Nous avons vu, d'ailleurs, que le suicide se rencontre dès les premières étapes de l'évolution et que même il y est parfois de la dernière virulence.» (Durkheim 1990 [1897]: 421-422). «Il est donc très possible, et même vraisemblable, que le mouvement ascensionnel des suicides ait pour origine un état pathologique qui accompagne présentement la marche de la civilisation, mais sans en être la condition nécessaire. » (Idem) « Mais alors, si la cause est anormale, il n'en peut être autrement de l'effet. Ce qu'atteste, par conséquent, la marée montante des morts volontaires, ce n'est pas l'éclat croissant de notre civilisation, mais un état de crise et de perturbation qui ne peut se prolonger sans danger.» (Durkheim 1990 [1897]: 423).

Una primera cuestión –referida ligeramente en la introducción—se vincula con el desenvolvimiento académico del autor luego del establecimiento definitivo en París a partir de 1902. A partir de esos años la relación directa de Durkheim con los referentes coterráneos de la filosofía se hará mucho más explícita, mostrando asiduas participaciones en la *Société Française de Philosophie*, en cuyo *Bulletin* se publicarán varios intercambios y debates (el referido artículo apareció inicialmente en esa publicación). Esta circunstancia tiene una clara connotación en el comportamiento discursivo del sociólogo francés. Expresiones como «la sociedad» «lo sagrado – lo profano», el «individuo», la «divinidad» entran en escena en una clave despreocupada de los límites conceptuales que acuciaban sus anteriores escritos, siempre presentados con la intención de que cada uno de ellos pudiera dar cuenta de realidades observables, cuantificables, comparables.<sup>10</sup>

Obsérvese esta primera y extensa formulación: «Elle [la sociedad] est, pour les consciences individuelles, un objectif transcendant. En effet, elle déborde l'individu de toutes parts. Elle le dépasse matériellement, puisqu'elle résulte de la coalition de toutes les forces individuelles. Mais, à elle seule, cette grandeur matérielle serait insuffisante. L'univers, lui aussi, dépasse l'individu, l'écrase de son énormité et pourtant l'univers n'est pas moral. Seulement la société est autre chose qu'une puissance matérielle ; c'est une grande puissance morale. Elle nous dépasse, non pas seulement physiquement, mais matériellement et moralement. La civilisation est due à la coopération des hommes associés et des générations successives ; elle est donc une oeuvre essentiellement sociale. C'est la société qui l'a faite, c'est la société qui en a la garde et qui la transmet aux individus. C'est d'elle que nous la recevons. Or la civilisation, c'est l'ensemble de tous les biens auxquels nous attachons le plus grand prix ; c'est l'ensemble des plus hautes valeurs humaines. Parce que la société est à la fois la source et la gardienne de la civilisation, parce qu'elle est le canal par lequel la civilisation parvient jusqu'à nous, elle nous apparaît donc comme une réalité infiniment plus riche, plus haute que la nôtre, une réalité d'où nous vient tout ce qui compte à nos yeux, et qui pourtant nous dépasse de

---

<sup>10</sup> Recuérdesse como mera ilustración, la preocupación del autor en 1893 por el carácter etéreo que la noción de solidaridad podía sugerir, si nada concreto se asociaba a ella para poder volverse un auténtico objeto de investigación. «Encore cette étude abstraite ne saurait-elle être bien féconde en résultats. Car, tant qu'elle reste à l'état de simple prédisposition de notre nature psychique, la solidarité est quelque chose de trop indéfini pour qu'on puisse aisément l'atteindre. C'est une *virtualité intangible* qui n'offre pas prise à l'observation. Pour qu'elle prenne une forme saisissable, il faut que quelques conséquences sociales la traduisent au-dehors.» (Durkheim 1990 [1897]: 31-32 *itálica nuestra*). La materialidad buscada se la dará el derecho en sus distintas expresiones (represivo – repositivo).

tous les côtés puisque de ces richesses intellectuelles et morales dont elle a le dépôt, quelques parcelles seulement parviennent jusqu'à chacun de nous. Et plus nous avançons dans l'histoire, plus la civilisation humaine devient une chose énorme et complexe; plus par conséquent elle déborde les consciences individuelles, plus l'individu sent la société comme transcendante par rapport à lui.» (Durkheim, 1924 [1906]: 77-78). La connotación positiva de la noción de civilización queda prácticamente subsumida a la idea misma de sociedad. Su superioridad, su riqueza y demás atributos son equiparables entre sí.<sup>11</sup>

¿Cómo explicar esta peculiar homologación? ¿Supone esto un desplazamiento conceptual? ¿O acaso una inestabilidad semántica fruto de una gradual e incipiente mutación discursiva? ¿Cómo contextualizarla o justificarla? Antes de responder, meditemos una sentencia más: « Nous ne pouvons vouloir sortir de la société, sans vouloir cesser d'être des hommes. Je ne sais si la civilisation nous a apporté plus de bonheur, et il n'importe; mais ce qui est certain c'est que du moment où nous sommes civilisés, nous ne pouvons y renoncer qu'en renonçant à nous-même. La seule question qui puisse se poser pour l'homme est, non pas de savoir s'il peut vivre en dehors d'une société, mais dans quelle société il veut vivre [...] » (Durkheim, 1924 [1906]: 80).

La primera hipótesis que podemos plantear sobre este posicionamiento responde a los desplazamientos discursivos aludidos en la introducción. En particular, a la dimensión creciente con que las representaciones colectivas se colocan en el centro de la escena como sustituto categorial del otrora hecho social. Como dijéramos, desde 1898 (artículo publicado coincidentemente en la *Revue Philosophique* dirigida por Ribot) Durkheim problematiza la especificidad de lo social en clave representacional. Lo mismo sucede en el 2º prefacio de *Les Règles* (1901) y en el artículo escrito en co-autoría con su sobrino «*De quelques formes de classification - Contribution à l'étude des représentations collectives*» (1901-1902) Por obvias razones de espacio, no podemos reponer aquí el abordaje formulado por el autor en esa línea textual y cronológica,<sup>12</sup> no obstante podemos condensar una sucinta referencia.

En los tratamientos allí efectuados, las representaciones colectivas aparecen claramente como el objeto de estudio de la sociología. A diferencia del hecho social, su realidad es mucho más difícil de comprobar en términos de externalidad, coerción e

---

<sup>11</sup> «Ce qui fait de nous un être vraiment humain, c'est ce que nous parvenons à nous assimiler de cet ensemble d'idées, de sentiments, de croyances, de préceptes de conduite que l'on appelle la civilisation.» (Durkheim, 1924 [1906]: 79).

<sup>12</sup> Lo hemos hecho con cierto detalle en dos publicaciones previas. Ver Nocera (2005) y (2009)

imposición, aunque mantenga los términos de su superioridad. Los atributos definitorios del objeto de estudio condensados en *Les règles* se atemperan en estos escritos, fundamentalmente por la dificultad que supone definir la objetividad de las representaciones colectivas, dada su cercanía (en tanto representaciones también) con las individuales.<sup>13</sup> Por otro lado, esta particularidad comienza a evidenciar (también desde 1898) la importancia creciente que Durkheim le asigna al lenguaje como forma paradigmática de las representaciones colectivas (frente a las representaciones sensoriales y las pictóricas). Esta formulación alcanzará en *Les Formes élémentaires* su expresión más acabada.<sup>14</sup> Asimismo, desde el artículo de 1906 referido, Durkheim comienza a insistir en otra dimensión—invisible en la década previa—vinculada a la performatividad que tiene la sociedad en cada uno de los individuos que la conforman. A diferencia de las anteriores proposiciones canónicas, la sociedad (tal como el autor alude a lo que antes segmentara en hechos sociales, medio social, densidad, tipos y especies) sólo cobra existencia en las personas. La formulación inicial la vemos en 1906, en la que no sólo apreciamos esta perspectiva, sino la homologación entre la definición de sociedad y la de civilización: «Mais la société est autre chose; c'est avant tout un ensemble d'idées, de croyances, de sentiments de toutes sortes, qui se réalisent par les individus; et, au premier rang de ces idées, se trouve l'idéal moral qui est sa principale

---

<sup>13</sup> El propio Durkheim comienza a reconocerlo en 2º de *Les Règles*: «Mais, cette hétérogénéité une fois reconnue, on peut se demander si les représentations individuelles et les représentations collectives ne laissent pas, cependant, de se rassembler en ce que les unes et les autres sont également des représentations; et si, par suite de ces ressemblances, certaines lois abstraites ne seraient pas communes aux deux règnes.» (Durkheim 1990 [1895]: XVIII).

<sup>14</sup> Como breve ilustración podemos referir de acuerdo a las fechas de las publicaciones las siguientes sentencias: «Car si les sensations, ce fonds premier de la conscience individuelle, ne peuvent s'expliquer que par l'état du cerveau et des organes - autrement, d'où viendraient-elles? - une fois qu'elles existent, elles se composent entre elles d'après des lois dont ni la morphologie, ni la physiologie cérébrale ne suffisent à rendre compte. De là viennent les images, et les images, se groupant à leur tour, deviennent les concepts, et, à mesure que des états nouveaux se surajoutent ainsi aux anciens, comme ils sont séparés par de plus nombreux intermédiaires de cette base organique sur laquelle, pourtant, repose toute la vie mentale, ils en sont aussi moins immédiatement dépendants.» (Durkheim, 1924 [1898]: 44). «C'est qu'une classification logique est une classification de concepts. Or, le concept est la notion d'un groupe d'êtres nettement déterminé; les limites en peuvent être marquées avec précision. Au contraire, l'émotion est chose essentiellement floue et inconsistante. Son influence contagieuse rayonne bien au-delà de son point d'origine, s'étend à tout ce qui l'entoure, sans qu'on puisse dire où s'arrête sa puissance de propagation.» (Durkheim y Mauss, 1969 [1903]: 460). «Sans le langage, chose sociale au premier chef, les idées générales ou abstraites sont pratiquement impossibles, et c'en est fait, par conséquent, de toutes les fonctions mentales supérieures.» (Durkheim, 1924 [1906]: 79). «La matière de la pensée logique est faite de concepts. Chercher comment la société peut avoir joué un rôle dans la genèse de la pensée logique revient donc à se demander comment elle peut avoir pris part à la formation des concepts.» (Durkheim, 1990 [1912]: 626).



raison d'être. La vouloir, c'est vouloir cet idéal, si bien que nous pouvons parfois préférer la voir disparaître comme entité matérielle, plutôt que de renier l'idéal qu'elle incarne. Une société, c'est un foyer intense d'activité intellectuelle et morale et dont le rayonnement s'étend au loin. Des actions et des réactions qui s'échangent entre les individus se dégage une vie mentale, entièrement nouvelle, qui transporte nos consciences dans un monde dont nous n'aurions aucune idée, si nous vivions isolés.» (Durkheim, 1924 [1906]: 85). Esta misma apreciación se hace visible en *Les Formes* recurrentemente.<sup>15</sup>

En pocas palabras, Durkheim ha matizado notablemente la matriz medicalista en que emplazaba su discurso anterior, y con todo, concede en aspectos que una década antes habrían hecho peligrar su empresa fundacional. En esto se apoya nuestro interés exploratorio. La noción de civilización viene a jugar aquí un papel muy importante porque realza notablemente las consecuencias que trae aparejada la primacía de la dimensión representacional. De todas formas, eso no supone que Durkheim se oriente sólo hacia a un idealismo de base sociológica como popularizara clásicamente la exégesis parsoniana. En realidad, el autor vislumbra nuevas perspectivas donde la creencia, la acción en colectividad y las representaciones no verbales se constituyen como nuevos registros para pensar el funcionamiento primario de la sociedad. En la conclusión de *Les Formes* se advierte sucintamente todo este haz de nuevas reflexiones: «C'est que la société ne peut faire sentir son influence que si elle est un acte, et elle n'est un acte que si les individus qui la composent sont assemblés et agissent en commun. C'est par l'action commune qu'elle prend conscience de soi et se pose; elle est avant tout une coopération active. Même les idées et les sentiments collectifs ne sont possibles que grâce à des mouvements extérieurs qui les symbolisent, ainsi que nous l'avons établi.» (Durkheim, 1990 [1912]: 598).

---

<sup>15</sup> «Mais le clan, comme toute espèce de société, ne peut vivre que dans et par les consciences individuelles qui le composent. Si donc, en tant qu'elle est conçue comme incorporée à l'emblème totémique, la force religieuse apparaît comme extérieure aux individus et comme douée, par rapport à eux, d'une sorte de transcendance, d'un autre côté, comme le clan dont elle est le symbole, elle ne peut se réaliser qu'en eux et par eux; en ce sens, elle leur est donc immanente et ils se la représentent nécessairement comme telle.» (Durkheim, 1990 [1912]: 317). «De même qu'il n'existe pas de sociétés sans individus, les forces impersonnelles qui se dégagent de la collectivité ne peuvent se constituer sans s'incarner dans des consciences individuelles où elles s'individualisent elles-mêmes. En réalité il n'y a pas là deux processus différents, mais deux aspects différents d'un seul et même processus.» (Idem, 382) «Mais d'un autre côté, la société n'existe et ne vit que dans et par les individus. Que l'idée de la société s'éteigne dans les esprits individuels, que les croyances, les traditions, les aspirations de la collectivité cessent d'être senties et partagées par les particuliers, et la société mourra.» (Idem, 382)

Si la sociedad existe en las personas que la conforman, y particularmente, en la acción que ellas llevan adelante cuando actúan en común, podemos ver con claridad por qué Durkheim puede dedicar una de sus últimas reflexiones a la naturaleza humana. En otras palabras, si la sociedad puede existir sólo gracias al tejido simbólico que enhebran las acciones en colectividad, la sociedad sólo puede apoyarse sobre facultades que nos remiten al sujeto. Paradoja singular, la de pensar que el tramo final de la reflexión del sociólogo de los hechos sociales vire hacia una indagación en torno del sujeto. ¿Cómo justificar esta proyección? Antes de ensayar una respuesta a este interrogante, permítasenos agregar una última reflexión en torno a la noción de civilización.

En 1913 Durkheim publica junto con Mauss una pequeña nota crítica en *L'Année Sociologique* titulada «*Note sur la notion de civilisation*». En un desarrollo simultáneo a las posiciones de *Les Formes*, Durkheim dedica un breve espacio a definir un tópico que su sobrino retomaría in extenso: «Une civilisation constitue une sorte de milieu moral dans lequel sont plongées un certain nombre de nations et dont chaque culture nationale n'est qu'une forme particulière.» (Durkheim, 1969 [1913]: 683) ¿Qué entraña esta formulación? En primer lugar, parece alejarse del pensamiento nacional (patriótico) que desarrollara en cursos previos como los que condensan las *Leçons de Sociologie*.<sup>16</sup> Esta dimensión supranacional (*i.e.* internacionalista) se apoya en la idea de que existen realidades sociales que no dependen estrictamente de la morfología (substrato) sino que se hallan presentes en todas las sociedades y que, por ende, muestran un grado de superioridad y de presencia que amerita su consideración específica. «Les institutions politiques, juridiques, les phénomènes de morphologie sociale font partie de la constitution propre de chaque peuple. Au contraire, les mythes, les contes, la monnaie, le commerce, les beaux arts, les techniques, les outils, les langues, les mots, les connaissances scientifiques, les formes et les idéaux littéraires, tout cela voyage, s'emprunte, résulte, en un mot, d'une histoire que n'est pas celle d'une société déterminée.» (Durkheim, 1969 [1913]: 684) En segundo lugar, el registro de la comprensión sociológica de la civilización hace al estudio de los fenómenos sociales en su

---

<sup>16</sup> «Mais quand on sait que la morale est un produit de la société, qu'elle pénètre l'individu du dehors, qu'elle fait à certains égards violence à sa nature physique, à sa constitution naturelle, on comprend de plus que la morale est ce qu'est la société, et que la première n'est forte que dans la mesure où la seconde est organisée. Or, les États sont aujourd'hui les plus hautes sociétés organisées qui existent. Certaines formes du cosmopolitisme sont elles-mêmes assez proches d'un individualisme égoïste. Elles ont pour effet de dénoncer la loi morale qui existe, plutôt que d'en créer d'autres qui auraient une plus haute valeur. Et c'est pour cette raison que tant d'esprits résistent à ces tendances, tout en sentant ce qu'elles ont de logique et d'inévitable.» (Durkheim, 1950: 89)

condición de específicamente humanos, más allá de las peculiaridades del medio social. Este abordaje es el que justifica la dimensión supra-societal que adquiere la formulación y permite comprender la importancia del estudio de las formas primitivas de religión que subyace. La preocupación durkheimiana se orienta fundamentalmente a explorar las condiciones constituyentes de toda sociedad como formas de clasificar, ordenar y jerarquizar el mundo. A partir de esa constitución previa pueden los hombres ubicar su propio accionar y el de sus pares de forma de estructurar —normas mediando— una vida en colectividad.

En estas últimas formulaciones, la preocupación del autor se halla más cercana a explicar en qué medida lo social se organiza sobre el plano inter-personal que motorizan las representaciones, que sobre la externalidad que otrora lo identificara excluyentemente. En pocas palabras, la noción de civilización invita a pensar que el individuo es más un portador de la sociedad que un soporte o substrato de la misma. Las ventajas explicativas que ofrece esta perspectiva son evidentes e inclinan el fiel analítico de la disciplina a difuminar, ciertamente, la tensión analítica entre sociedad e individuo.

### **La naturaleza humana en cuestión**

La decisión de publicar en 1914 el artículo que comentáramos en la introducción, supuso un intento definitivo por aclarar los malentendidos que habían surgido con las lecturas de *Les Formes*. En el ínterin, Durkheim había mantenido en 1913 un debate en con un amplio grupo de filósofos sobre dos temas centrales que a su juicio habían sido tergiversados. El 4 de febrero de ese año se llevó adelante una sesión de la *Société française de philosophie*. Entre los asistentes que tomaron la palabra se encontraba Henri Delacroix, cuya formación filosófica de mano de Séailles y Boutroux, lo llevaron, luego, a formarse a Alemania (típico itinerario de su generación), de donde extrae el tema para el desarrollo de su tesis sobre el misticismo especulativo germano del siglo XIV. Para la fecha de la sesión, sus intereses se habían delineado claramente hacia el estudio de la psicología y su historia, tomando siempre como centro de su reflexión filo-psicológica el problema de la conciencia (Nicolas, 2002:225-226). Asimismo tomaron parte en el debate Jules Lachelier, Édouard Le Roy y Alphonse Darlu. El primero de ellos, contaba con una importante posición institucional en las instancias de reclutamiento y asignación de puestos docentes en filosofía, mientras que el segundo formaba parte del heterogéneo grupo de *bergsoniens*, más cercano a la condición de escritor que a la de filósofo (Fabiani, 1988: 75). En cuanto a Darlu, su posición como filósofo estuvo circunscripta a

la labor docente lo que hizo que sus posiciones teóricas tuvieran escasa o nula difusión. No obstante defendió con empeño los límites del campo filosófico, expresando una profunda preocupación por la ingerencia de escritores e intelectuales libres en el medio universitario (Fabiani, 1988: 111-112). En ese contexto, Durkheim expone dos aspectos fundamentales del libro recientemente publicado, a saber: 1) el carácter dinámico de la religión; 2) la dualidad del hombre. Con el primero Durkheim trataba de superar la clásica visión que veía en la religión un conjunto de ideas o delirios cuya falsedad encubre una realidad subyacente. Por el contrario, la visión durkheimiana no talla en el registro teórico de la religión, sino en su funcionalidad práctica. En pocas palabras, refiere a la dimensión activa que convoca en cada uno de los fieles y que vuelve posible la vida en sociedad.<sup>17</sup> Por otro lado —lo que nos interesa tratar específicamente— la dualidad que caracteriza la naturaleza humana y que toda religión refleja, consagrando en su constitución.

Los términos de las divergencias que el último volumen de Durkheim produjeron, no sólo quedaban reducidos a cuestiones teóricas sino que tenían a su vez, claras proyecciones políticas y educativas que Durkheim condensó en más de una oportunidad en sus análisis de la moral. En el contexto de sus reflexiones sobre la sociología de la religión y del conocimiento, nuestro autor se acerca a una noción de hombre enfatizando aspectos que no había desarrollado claramente en sus obras anteriores.

En sus formulaciones previas, podríamos reconocer, siguiendo a Borlandi (1997:255-257), cuatro sentidos con que nuestro autor identifica al individuo en términos sociales. (A) Como *miembro de la sociedad*, el individuo se constituye como la ‘génesis del hecho social’ y por tanto como soporte material de esos procesos. Junto con la dimensión puramente individual, que Durkheim reconoce como innata, describe su contraparte social, la cual es presentada como adquirida por los procesos de asociación. (B) Como *producto de la historia*, el individuo es fruto de las modificaciones del medio social interno, cuyo progresivo desarrollo por diferenciación, mediando la división del trabajo, hace que los componentes sociales de «tipo segmentario» se transformen en «tipos organizados», liberando en ese pasaje al individuo. (C) como *número*, el individuo es titular de ciertas modalidades de fenómenos comunes y cuantificables, desde las cuales

---

<sup>17</sup> «On a souvent vu dans la religion une sorte de spéculation sur un objet déterminé: on a cru qu'elle consiste essentiellement en un système d'idées, exprimant plus o moins adéquatement un système de choses. Mais ce caractère de la religion n'est ni le seul ni le plus important. Avant tout, la vie religieuse suppose la mise en œuvre de forces *sui generis*, que élèvent l'individu au-dessus de lui-même, que le transportent dans un autre milieu que celui où s'écoule son existence profane et que le font vivre d'une vie très différente, plus haute et plus intense.» (Durkheim, 1975b [1913]: 23)

reproduce ciertas pautas del «tipo colectivo». En esta dimensión, el sujeto es el referente atómico de las estadísticas, cuyo proceder debe ser considerado sólo como una manifestación del fenómeno social. (D) como *persona*, el individuo se conforma en un sujeto conciente de sus acciones, participe en una creciente esfera de acción. En aquello que Durkheim planteaba como interrogante de su tesis doctoral (¿cómo es posible que, al mismo tiempo que se hace más autónomo, dependa el individuo más estrechamente de la sociedad?), la respuesta que aportaba la comprensión de los crecientes procesos de la división del trabajo, permitía pensar en una progresiva distensión de la conciencia colectiva, la cual dejaba cada vez más lugar a la autonomía individual que crece paralela a los niveles de interdependencia.

Ahora bien, a diferencia de estas aproximaciones en las que el análisis del individuo queda reducido, de una u otra forma, a una derivación de los fenómenos sociales, en el artículo y debate de referencia, el estatus es diferente. Un claro antecedente lo presenta el propio autor en un artículo de 1909 que luego formó parte de la introducción a *Les formes* sólo en sus dos primeros apartados. En el tercero de ellos (no publicado en el libro), Durkheim afirmaba en referencia a la reflexión filosófica sobre el hombre: «Nous ne commençons pas par postuler une certaine conception de la nature humaine pour en déduire une sociologie; c'est plutôt à la sociologie que nous demandons une intelligence progressive de l'humanité [...] Il est donc inadmissible que les problèmes métaphysiques, même les plus audacieux, qu'ont agités les philosophes puissent jamais tomber dans l'oubli. Mais il est également certain qu'ils son appelés à le renouveler. Or, précisément, nous croyons que la sociologie, plus que toute autre science, peut contribuer à ce renouvellement.» (Durkheim, 1909:185-186)

La escueta semblanza de los interlocutores de Durkheim permite prefigurar el espíritu de las críticas que le proferirán a sus tesis mencionadas. A pesar de responder a cada una categóricamente, nuestro autor advierte, en más de una oportunidad, que lo central de la propuesta desarrollada en su libro no había sido considerada en profundidad, por parte de aquellos, como para ser criticada seriamente. Esa misma incomprensión fue la que hizo necesario, en su opinión, el replanteo de una de sus formulaciones centrales (la dualidad de la naturaleza humana) para disipar los malentendidos.

En ambos trabajos, Durkheim se preocupa por mostrar con claridad que las fuerzas colectivas son las que imprimen al sujeto esa dimensión supraindividual, moral, que lo distingue de su simple constitución natural y que caracteriza el accionar de las formas

de la vida religiosa. El reconocimiento de esa presencia cuyas fuerzas no duda en identificar como reales (descartando toda posibilidad topológica en el enunciado) es la que habría motivado su interés en el estudio del llamado principio totémico, como fuerza impersonal que vertebra la distinción entre lo sagrado y lo profano.<sup>18</sup> El hombre participa en la religión de esa constante duplicidad, cuya existencia es reflejo de su doble constitución: una de índole individual, egoísta y sensible, junto con otra de tipo impersonal, moral y conceptual. Esta separación le permite enfatizar a Durkheim que la sociedad sólo es factible gracias al acuerdo, que permite a las conciencias salir de sí mismas y entrar en contacto con las demás. La dimensión impersonal de los conceptos es la que habilita la comunicación entre los individuos y por tanto la acción común. El «comercio intelectual» es posible gracias al pensamiento conceptual cuya materialidad está dada por la palabra. El plano de las representaciones sensibles que identifica como «fluido» en la experiencia individual, se opone al de las representaciones conceptuales, cuyo carácter estático y discontinuo viabilizan la comunicación, evitando con ello, la dimensión monádica que tiene toda existencia puramente individual. En este contexto, la figura del *homo duplex*, característica del discurso filosófico, pierde su dimensión especulativa e ingresa al abordaje sociológico como problema verificable empíricamente.

### **A modo de conclusión**

Con estas formulaciones, Durkheim no traiciona el eje rector de su perspectiva sociológica, a saber, que las propiedades emergentes de la combinación o asociación de los elementos individuales en un todo, son cualitativamente diferentes de las de cada uno de sus componentes. Esa posición se condensa en la positiva apreciación que hace el autor de los efectos que tiene la civilización en el desarrollo humano como proceso en el cual el sujeto se eleva por encima de su existencia puramente sensible a un plano de mayor riqueza y desarrollo como el que abre la vida social. Sin embargo, en la medida en que analiza el funcionamiento de las representaciones colectivas en la lógica de la comunicación que permite el pensamiento conceptual, orada, con ello, la rígida

---

<sup>18</sup> «C'est un fait d'expérience qu'il existe en nous comme deux êtres qui ne se rejoignent jamais complètement, qui très souvent même s'opposent l'un à l'autre et se contredisent mutuellement: dans l'ordre de la connaissance, ce sont les sens et la pensée sensible, d'une part, et, de l'autre, l'entendement et la pensée conceptuelle ; dans l'ordre de l'action, les appétits égoïstes d'un côté, l'activité religieuse et morale de l'autre. Non seulement nous distinguons ces deux aspects de notre nature ; mais nous leur attribuons une valeur et une dignité inégales. C'est cette antithèse que les religions ont exprimée en dotant l'homme d'une double substance, le corps et l'âme, qui s'opposent comme le divin et le profane et qui, tout en étant étroitement associées, sont perpétuellement en lutte l'une contre l'autre.» (Durkheim, 1975 [1913]: 24)

dimensión de exterioridad con que anteriormente había caracterizado el reconocimiento de los fenómenos sociales.

En ese haz de preocupaciones, la noción de civilización puede superponerse muchas veces con la noción de sociedad, en tanto una como otra funcionan para el hombre como una segunda naturaleza. En esa matriz se comprende porque la vida social eleva al hombre sobre su condición puramente (primariamente) natural, conformando como especificidad, sus capacidades intelectivas (comunicación).

Interiorizando esa tensión en la figura del hombre y enfatizando la dimensión simbólica de la existencia social, Durkheim proyecta de cara al siglo XX, la centralidad de la problemática del lenguaje en la reflexión social, aspecto que tanto la lingüística como la antropología posteriores harán objeto central de su reflexión teórica. Por ello puede afirmar por entonces, sin ambages, a pesar de la disonancia que pueda suscitar con formulaciones previas que «La sociologie est, avant tout, un point de vue nouveau sur l'homme, un nouvel instrument d'analyse de la nature humaine» (Durkheim, 1975b [1913]: 48)

#### Bibliografía:

BORLANDI, Massimo (1997): «L'individuel et le social». En CUIN, Charles-Henry (1997).

CUIN, Charles-Henry (1997): *Durkheim d'un siècle à l'autre. Lectures actuelles des «règles de la méthode sociologique»*, Paris, PUF.

DURKHEIM, Émile (1888): «Cours de science sociale. Leçon d'ouverture». En DURKHEIM, Émile (1970).

DURKHEIM, Émile (1909): «Apports de la sociologie a la psychologie et a la philosophie». En DURKHEIM, Émile (1975a).

DURKHEIM, Émile (1913): «Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales», en Émile Durkheim (1970).

DURKHEIM, Émile (1913): «Le problème religieux et la dualité de la nature humaine». En DURKHEIM, Émile (1975b).

DURKHEIM, Émile (1924): *Sociologie et philosophie*, Paris, Félix Alcan.

DURKHEIM, Émile (1950): *Leçons de sociologie*, Paris, PUF.

DURKHEIM, Émile (1955) [1913]: *Pragmatisme et sociologie*, Paris: Vrin.

DURKHEIM, Émile (1970): *La science sociale et l'action*, ed. Jean-Claude Filloux, Paris, PUF.

DURKHEIM, Émile (1975a): *Textes. Vol I: Éléments d'une théorie sociale*, ed. Victor Karady, Paris, Les Éditions de Minuit.

- DURKHEIM, Émile (1975b): *Textes. Vol II : Religion, morale, anomie*, ed. Victor Karady, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DURKHEIM, Émile (1990) [1895]: *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.
- DURKHEIM, Émile (1990) [1897]: *Le suicide*, Paris, PUF.
- DURKHEIM, Émile (1990) [1912]: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- DURKHEIM, Émile (1991) [1893]: *De la division du travail sociale*. Paris, PUF.
- FABIANI, Jean-Louis (1988): *Les philosophes de la république*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- NICOLAS, Serge (2002): *Histoire de la psychologie française. Naissance d'une nouvelle science*. Paris, In Press.
- NOCERA, Pablo (2005): «Analogía, retórica y combinación. Exploraciones en torno al modelo argumental de la sociología durkheimiana», *Lenguaje, Sujeto, Discurso* [On Line], 1: 55-72. Disponible en <http://lsdrevista.net/articulos/LSD1/sueltos/LSD1-Nocera.pdf>.
- NOCERA, Pablo (2009): «Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana», *Revista Española de Investigaciones sociológicas (REIS)*, 127: 93-119.