

Jornadas de Jóvenes Investigadores IIGG

RESUMEN:

Las dos aproximaciones durkheimianas a “lo social”.

Ana Lucía Grondona

Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires

Becaria Conicet-Docente

En la presente ponencia presentamos -a partir de la lectura de textos fundamentales de la obra de Emile Durkheim, así como de bibliografía secundaria sobre la obra del autor- una sistematización de la teoría durkheimiana de “lo social” en dos modelos. En la delimitación de dichos modelos se contemplan las siguientes variables: naturaleza de lo social, características del objeto de la sociología, delimitación de las reglas relativas a la observación de los hechos sociales, papel explicativo del sustrato material, dimensiones del cambio social y papel práctico de la sociología. A partir de esta sistematización, se caracterizan ambas miradas y se indaga sobre la pertinencia de asignar cada modelo a etapas sucesivas del pensamiento del autor, o si, por el contrario, sería conveniente sostener que ambos modelos recorren en tensión el discurrir de su obra.

Además, se analizan las consecuencias que conlleva cada una de las aproximaciones en lo que refiere a la relación entre ciencia sociológica y práctica política, tomando como marco las lecturas que recuperan la formulación de la teoría durkheimiana como “invención estratégica de la solidaridad” en el contexto de la “cuestión social”.

Finalmente, indagamos acerca de las paradojas que derivan de cada uno de los dos esquemas y que entendemos presentan gran actualidad en relación al debate de la teoría social contemporánea

Introducción:

Durkheim ocupa un paradójico papel en nuestra formación como sociólogos: es el clásico tradicional, cientificista, positivista con el que aprendimos a lidiar como alumnos. Aparece como una suerte de adalid del “*establishment* sociológico” que se encargó de repetir a lo largo de toda su vida la misma cantinela, “lo social tiene una naturaleza propia, *sui generis*, que obliga a construir una nueva disciplina: la sociología”. Así, entonces, a diferencia del mítico, maravilloso y multicolor Marx y del glorioso y épico Weber, Durkheim no fue joven ni fue viejo y nadie pelea por definir los rasgos de continuidad y de ruptura en su pensamiento. En este punto, la reciente publicación en español del clásico texto de Jaques Donzelot, *La invención de lo social*, es una herramienta interesante para cuestionar nuestro sentido común (¿parsoniano?) sobre el pensamiento de Durkheim.

En las páginas dedicadas a Emile Durkheim, Donzelot se preocupa por situar al fundador de la sociología francesa en su tiempo, como un pensador acosado por las urgencias de la Tercera República. Así, “lo social” no sería un descubrimiento al que se habría llegado por una calmada y reflexiva contemplación del mundo, sino una “invención estratégica” realizada al calor de las luchas por sostener a la República, doblemente amenazada por conservadores y revolucionarios. Así, la preocupación por la anomia sería la traducción durkheimiana de la “cuestión social” y la construcción conceptual del objeto de la sociología (gracias a términos fundamentales, entre ellos quizás el más importante sea el de

“solidaridad social”), tendría un papel relevante en la definición de la misión del Estado republicano, al que se le podían adjudicar funciones de intervención como guardián y promotor de los lazos sociales que correspondieran a la naturaleza de las sociedades modernas.

En este trabajo exponemos la hipótesis (que no es nueva, por cierto) sobre la existencia de dos modelos claramente distintos de abordaje de “lo social” presentes en Durkheim. En segundo lugar, nos interesará marcar que estos modelos no son asignables a instancias estrictamente cronológicas, sino que, por el contrario, ambos recorren la obra del autor. Finalmente, abordaremos hacia el final las consecuencias teóricas y prácticas que conllevan ambos modelos de interpretación. Para ello, sistematizamos parte de la obra durkheimiana y de la de sus analistas posteriores, que reiteradamente (por las características de este trabajo) citaremos en extenso.

Fundamentalmente, desarrollaremos los conceptos que aparecen sistematizados en el siguiente cuadro:

		PRIMER MODELO		SEGUNDO MODELO	
Dimensiones de Análisis	1. Características del objeto de la sociología	Colectivo-exterior-coactivo		Colectivo-exterior-coactivo-Interior-Deseable	
	2. Relevancia y papel de las representaciones colectivas	Epifenómeno del sustrato material	Morfología Social	Fenómeno sui generis que tiene una <u>relativa autonomía</u> del MSI	
	3. Papel explicativo del MSI o sustrato material	MSI como condición de explicación sociológica científica Criterio de distinción de lo normal y lo patológico.		MSI= causa mediada de los hechos sociales a los que no puede reducirse	
	4. Cambio Social	Transformaciones en el MSI (volumen-densidad) Crimen		Efervescencia colectiva	
	5. Papel práctico de la Sociología	“Medico de los social”		Colaboración con teorías prácticas	
	6.Características salientes de la mirada durkheimiana	Materialismo-determinismo-naturalismo-relativismo-cientificismo		Idealismo-dualismo de los social-“contingencia”-“complejidad”	

1. Características del objeto de la sociología

La primera dimensión de análisis que abordaremos es la referida a la caracterización del objeto de la sociología en los dos modelos presentes en la obra de Durkheim. La definición clásica de “hecho social” reza así:

“Los hechos sociales son **formas** de hacer, sentir y pensar exteriores al individuo y que se le imponen”. (RMS: 16)¹

En esta definición, el hecho social tiene tres cualidades que lo caracterizan: es exterior, es coercitivo y es colectivo. En realidad, si se analiza el sentido que para el autor tiene el “carácter colectivo” de los hechos sociales, notamos que es de él del que se derivan las restantes cualidades, siendo posible otorgarle, entonces una preeminencia por sobre los otros dos aspectos:

“(El hecho social) es un resultante de la vida común, un producto de las acciones y de las reacciones que se originan entre las conciencias individuales; y si tiene eco en cada una de ellas, es en virtud de la **especial energía que debe, precisamente, a su origen colectivo**. Si todos los corazones vibran al unísono, no es como consecuencia de una concordancia preestablecidas; es porque una misma fuerza los mueve en el mismo sentido. Cada uno es arrastrado por todos”. (RMS: 27)

En este punto, nos encontramos dentro de la lógica del Primer Modelo de acercamiento a lo social; en él lo social aparece como una fuerza (moral) casi mecánica que gobierna a los individuos desde el exterior, como una suerte de Leviatán, aunque no artificial, sino de una naturaleza *sui generis* (por ser colectiva). Ahora bien, en lo que hace al Segundo Modelo, encontramos que a las características anteriores se le sumará la *deseabilidad*, brindando al hecho social una cierta interioridad que no aparecía así delimitada en el modelo anterior:

“La sociedad nos manda porque es exterior y superior a nosotros: la distancia moral que hay entre ella y nosotros hace de ella una autoridad ante la cual nuestra voluntad se inclina. Pero, como, por otra parte, ella nos es **interior**, como está en nosotros, como es nosotros, a ese título la amamos, **la deseamos**, aunque con un deseo *sui generis*, puesto que, a pesar de lo que hagamos, ella no es nuestra sino en parte, y nos domina infinitamente.” (DHM: 81)

Esta cita pertenece al texto de *La determinación del hecho moral* de 1906, en él Durkheim reelabora su modo de entender la preeminencia moral de la sociedad sobre el individuo, pues ésta ya no aparece como aquella fuerza exterior que subyuga a los individuos, sino como una potencia moral que habla a estos a partir de ideales *interiorizados* por los sujetos.

¹ Utilizaremos las siguientes siglas: *De la división del trabajo social* (DTS), *Las reglas del método sociológico* (RMS), Segundo Prefacio de *Las reglas del método sociológico* (RMS II), “Representaciones individuales y representaciones colectivas” (RIRC), “Juicios de hecho y juicios de valor” (JHJV), “De la determinación del hecho moral” (DHM), *Las formas elementales de la vida religiosa* (FEVR), *Pragmatismo y sociología* (P Y S), *Educación y Sociología* (E Y S), *El suicidio* y *La educación moral* (EM). Todas las marcaciones en negrita son nuestras.

La sociedad como fuerza coactiva externa, la sociedad como fuerza ideal interiorizada. Hay aquí un primer desplazamiento y el primer argumento a favor de nuestra hipótesis.

2. Relevancia y papel de las representaciones colectivas

Según el análisis de Bernard Lacroix (1984), las representaciones colectivas cumplieron un papel teórico cada vez más preponderante en el pensamiento de Durkheim a medida que este se fue desarrollando. En relación al punto anterior, diríamos que a medida que el objeto de la sociología deja de ser esa fuerza exterior y mecánica que se impone coercitivamente a los individuos y pasa a ser una fuerza que nos habla desde el interior, a partir de los propios ideales que aparecen como deseables, el aspecto *imaginario* de constitución de esos ideales colectivos será necesariamente más relevante. Tenemos, en efecto, las siguientes afirmaciones:

“La vida social está **enteramente hecha de representaciones**” (RMS II 15)

“**Una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, a la vez, el ideal.** Esa creación no constituye para ella una especie de acto subrogatorio por medio del cual, una vez ya formada, se completaría; constituye un acto por el que se hace y se rehace periódicamente.” (FEVR: 393.)

“La sociedad ideal no está por fuera de la sociedad real, sino que forma parte de esta. Lejos de que estemos repartidos entre ellas como se está entre dos polos que se rechazan, no se puede pertenecer a la una sin pertenecer la otra, pues una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, **ante todo, por la idea que tienen de sí misma.**” (FEVR: 394)

“ Se ha reprochado a la sociología positiva una especie de fetichismo empirista por el hecho, y una indiferencia sistemática por el ideal. Se ve cuan injustificado es el reproche. Los principales fenómenos sociales, religión, moral, derecho, economía, estética, no son otra cosa que sistema de valores, y por tanto, ideales. **La sociología se coloca, pues, desde el principio en el ideal**” (JHJV: 118)

En este sentido, Durkheim incluso coquetea con la idea de re-bautizar a la naciente ciencia sociológica bajo el nombre de “psicología social”:

“**La psicología colectiva es por completo la sociología:** ¿por qué no servirse exclusivamente de esta última expresión? A la inversa, la palabra psicología ha designado siempre la ciencia de la mentalidad del individuo; ¿por qué no conservarle esta significación? Se evitarían así muchas equivocaciones” (RIRC : 57)

Podemos afirmar, entonces, que las representaciones colectivas son centrales para el Segundo Modelo de aproximación a lo social. Sin embargo, ¿qué ocurría en el caso del Primer Modelo, aquel en el que decíamos que “lo social” aparecía como una fuerza casi mecánica y externa? Básicamente, en este caso, las representaciones colectivas aparecen como un *epifenómeno* derivado de las características de la morfología social. Así, para esta

primera perspectiva, el foco estaría puesto mucho más en describir las características y transformaciones de la estructura social (morfología) que en analizar las representaciones sociales. Esto nos conduce a la tercera dimensión de nuestro análisis.

3. Papel explicativo del Medio Social Interno o Sustrato Material

Según define Durkheim en *Las reglas del método sociológico*, el medio social interno (MSI) es el medio conformado por las cosas y personas que integran una sociedad. Las personas son los elementos activos de este medio y los que interesarán a la sociología. Para el abordaje y estudio del MSI el sociólogo deberá analizar el comportamiento de dos variables: el volumen y la densidad moral. El *volumen* de una sociedad es la cantidad de segmentos sociales que la componen, mientras que la *densidad moral* está dada por el grado de coalescencia que existe entre estos elementos. Este grado de coalescencia tiene como indicador observable la densidad material, esto es la densidad poblacional, pero también el desarrollo de caminos y vías de comunicación que acercan y relacionan a los elementos.

Este aspecto de lo social, al que en algunos textos el autor se refiere como “sustrato material”, o “estructura”, es analizado por la *morfología*, una dimensión de la mirada sociológica que tendrá diferentes pesos explicativos en distintos textos durkheimianos. Así, en lo que denominamos el Primer Modelo aparece como la *condición* misma a partir de la cual puede pensarse en la sociología como ciencia. En efecto, según el desarrollo del capítulo IV de *Las reglas del método sociológico* toda explicación sociológica parte de buscar la causa eficiente y la función (consecuencia) de un hecho social. Una vez establecido esto, se procede a indagar acerca de la cadena de causas², pero no en un regreso al infinito, sino hasta establecer la relación del fenómeno en cuestión con las condiciones materiales del medio social interno. Así, la indagación acerca de la morfología social es el punto al que toda explicación científica debería llegar y en el que debería detenerse:

“(La) concepción del medio social como factor determinante de la evolución colectiva es de la mayor importancia; ya que, **si se la rechaza, la sociología se encuentra en la imposibilidad de establece ninguna relación causal.**” (RMS: 92)

Si en el Primer Modelo el MSI ocupa un lugar tan central en la explicación, esto se debe al carácter fuertemente determinista que se le asigna a éste en relación con el resto de los hechos sociales que acontecen en una sociedad:

“En efecto, si- tal como lo hemos demostrado- la **condición determinante** de los fenómenos sociales consiste en el hecho mismo de la asociación, **deben variar con las formas de dicha asociación**, es decir, de acuerdo con las maneras en que estén agrupadas las partes constitutivas de la sociedad” (RMS: 90)

En este sentido, la transformación al nivel de cualquiera de los hechos sociales en una sociedad se da sí, y sólo si, ha habido alguna transformación al nivel del sustrato:

² Durkheim no admite la hipótesis de explicaciones multicausales.

“Si (la moral) es tal o cual en determinado momento, se debe a que las condiciones en las cuales viven entonces los hombres no permiten que sea de otra manera, y la prueba de esto es que cambia cuando cambian las condiciones, y **sólo en este caso**” (DTS: 33)

“Supuesto un pueblo, formado de cierto número de individuos, dispuestos de determinada manera, **resulta** de ello un conjunto determinado de ideas y de prácticas colectivas que permanecen constantes, en tanto que las condiciones de que ellas dependen son entre sí idénticas. En efecto, según que las partes de que se combine sean más o menos numerosas y ordenadas, según tal o cual plan, la naturaleza del ser colectivo varía **necesariamente**, y, por consiguiente, sus maneras de pensar y obrar; pero no se pueden cambiar estas últimas más que cambiándolo a él mismo, y no es posible variarle sin modificar su constitución anatómica.(...)La alteración del temperamento moral que se nos revela así, atestigua una profunda deformación de nuestra estructura social. **Para curar la una es necesario reformar la otra.**” (S: 435)

Esta última frase adelanta el tipo de intervención práctica que se deriva del Primer Modelo, punto sobre el que volveremos más adelante.

Queda analizar el papel que tiene el MSI en el Segundo Modelo. Para realizar este análisis, es fundamental tomar el texto de 1898 *Representaciones individuales y representaciones colectivas*, una suerte de declaración de independencia (relativa) de las representaciones colectivas en relación con el MSI. La hipótesis de relativa autonomía que se sostiene en este texto inaugura en muchos aspectos una línea al interior de la sociología durkheimiana que concluiría en *Las formas elementales de la vida religiosa* y de la que se extraerían conclusiones radicales en *Pragmatismo y sociología*. Así, tenemos que:

“La materia prima de toda conciencia social está en estrecha relación con el número de elementos sociales, la manera en que están agrupados y distribuidos, etc., es decir, con la naturaleza del substrato. **Pero** una vez que se ha constituido así un primer fondo de representaciones, éstas se hacen (...) realidades **parcialmente autónomas**, que viven con vida propia. Tienen el poder de atraerse, de repelerse, de formar entre ellas síntesis de toda especie, que son determinadas por sus afinidades naturales **y no por el estado del medio en cuyo seno evolucionan**. Por consiguiente, las representaciones nuevas que son el producto de ésta síntesis, son de la misma naturaleza: tienen por causas próximas otras representaciones colectivas, **no tal o cual carácter de la estructura social.**” (RIRC: 54 y 55).

“Sin duda, consideramos evidente el hecho de que la vida social depende de su sustrato y lleva su marca, del mismo modo que la vida mental del individuo depende del encéfalo y hasta del organismo entero. **Pero la conciencia colectiva es otra cosa que un simple epifenómeno de su base morfológica (...)**. para que la conciencia colectiva aparezca es necesario que se produzca una síntesis sui generis de las conciencias particulares. **Ahora bien, esta síntesis tiene por efecto librar todo un mundo de sentimientos, de ideas, de imágenes que, una vez nacidas, obedecen a leyes que les son propias.** Ellas se llaman, se rechazan, se funcionan, se segmentan, proliferan sin que todas estas combinaciones sean directamente dirigidas y requeridas por el estado de la realidad

subyacente. La vida así provocada **goza hasta de una independencia bastante grande** como para que a veces se goce en **manifestaciones sin fin inutilidad de ningún tipo, por el solo placer de afirmarse**” (FEVR: 435)

Es interesante notar que entre un texto y otro (el primero de 1898 y el segundo de 1912) se pasa de afirmar que las representaciones tienen una *parcial* autonomía en relación con el sustrato a señalar que tienen *bastante* independencia respecto de éste.

Vemos, entonces, que el MSI pierde centralidad explicativa de un modelo a otro sin que pueda, en el Segundo Modelo, siquiera pensar en asignarle el lugar de “causa primera” de los hechos sociales que tanto incomodaba a Durkheim en 1895. Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias de este desplazamiento? En principio cabe distinguir las consecuencias teóricas de las consecuencias prácticas, razón por la que las abordaremos por separado.

4. Consecuencias teóricas del desplazamiento

Respecto de las consecuencias que la pérdida de centralidad explicativa del medio social interno podemos distinguir, de acuerdo a los intereses del presente trabajo, básicamente dos: 1) el modo de conceptualizar los procesos de cambio social, 2) el modo de conceptualizar la verdad tanto en lo que hace al pensar sociológico como al conocimiento en general.

En lo que hace al cambio social, el Primer Modelo enfatizaba la dimensión estructural de éstos, siendo la fuente principal de transformación social las modificaciones a nivel del sustrato material, esto es: las variaciones en el volumen y la densidad moral. Ahora bien, junto a esta fuente de cambio social³ aparecía la del crimen, así tenemos:

“Para posibilitar el cambio es necesario que los sentimientos colectivos que fundamentan la moral no sean refractarios al cambio y, por consiguiente, que no tengan más que una moderada energía (..) Ahora bien, si no existieran crímenes esta condición no se cumpliría (DTS: 86)

En este sentido la existencia de una propensión social a violar los mandatos de la conciencia colectiva (crimen) es un factor secundario (pero importante) para que se desarrollen cambios sociales. Es interesante marcar que este papel asignado al crimen persiste en trabajos bastante posteriores del autor que se inscriben en la lógica de lo que denominamos como Segundo Modelo:

“Hemos dicho que los inadaptados, los indisciplinados, son incompletos morales. Sin embargo desempeñan, a veces, un papel moralmente útil para la sociedad. Cristo, Sócrates y otros personajes históricos eran inadaptados (...) Si hubieran tenido un sentimiento de respeto demasiado vivo por las reglas de su tiempo, no habrían sido reformadores.” (EM: 67)

Ahora bien, si el papel del crimen en la transformación social se mantiene de un modelo a otro, no ocurrirá lo mismo con el papel asignado a las variaciones estructurales. En efecto,

³ Ver, por ejemplo *De la división del trabajo social*.

desde el Segundo Modelo para explicar los fenómenos de transformación se echará mano a un nuevo concepto: el de *efervescencia* colectiva:

“En los momentos de **efervescencia** (...) se han constituido en todo tiempo los grandes ideales en los cuales descansan las civilizaciones. Los **períodos creadores e innovadores** son precisamente aquellos en que, bajo la influencia de las circunstancias diversas, los hombres son movidos a acercarse más íntimamente, en que las reuniones, las asambleas son más frecuentes, las relaciones más seguidas, los cambios de ideas más activos” (JHJV, p.114)

Esta nueva manera de explicar el cambio social es una derivación necesaria en el marco de la relevancia adquirida por las representaciones colectivas como “verdaderos” objetos del conocimiento sociológico, relativamente autónomas de los fenómenos estructurales.

En segundo lugar, decíamos más arriba, el desplazamiento del papel explicativo asignado al MSI tendrá consecuencias teóricas en lo que hace a la sociología del conocimiento en Durkheim y, en particular, al modo de entender “la verdad”.

Como mencionamos ya, en el Primer Modelo, las representaciones, en particular las representaciones colectivas, no tienen estatuto propio, limitándose a ser meros reflejos o epifenómenos de “lo real”. Desde esta misma perspectiva, la propia insustancialidad de las representaciones es la que sostendrá argumentalmente el modo en que Durkheim entiende “la verdad”, es decir, como una adecuación entre la idea de un objeto y ese objeto en la realidad. La “realidad” aquí es, sin lugar a dudas, la realidad objetual y material que está “allí fuera”, como una cosa a la que el científico debe acercarse como se acerca cualquiera a una cosa extraña: a partir de sus caracteres más externos. En este punto, el científico debe ponerse a resguardo de las prenociones (*idolas* o falsos dioses) que velan su relación con el objeto y obscurecen más la realidad cuanto más transparentes las creemos.

A medida que Durkheim vaya problematizando la “naturaleza” de las representaciones, habrá una complejización de esta mirada que entiende el problema de “la verdad” como la mera adecuación de una representación (reflejo) a la realidad de su objeto (original). Así, en uno de los trabajos más sugerentes y provocadores del autor tenemos:

“Son nuestras ideas, nuestras creencias, las que confieren a los objetos de pensamiento su realidad. Y así, la idea es verdadera, no en razón de su conformidad con lo real, sino en razón de su poder creador

En definitiva, es el pensamiento que crea lo real y el papel eminente de las representaciones colectivas es “hacer” esta realidad superior que es la sociedad misma. Papel tal vez imprevisto de la verdad, pero que muestra que no está hecha solamente para dirigir las cosas del orden práctico” (P y S: 140)

En este particular y generalmente desoído diálogo con el Pragmatismo, la sociología de Durkheim se adelanta en varias décadas al desarrollo de la teoría social, rompiendo con su propia idea de la “verdad” como adecuación y proponiendo, en cambio, una mirada interesada por la materialidad y realidad concreta del pensamiento colectivo. Estos enunciados, aplicables a todas las formas sistemáticas y cotidianas del conocimiento, tendrán particulares consecuencias para el caso de la sociología y, puntualmente, en relación con el rol de la sociología como discurso para la intervención social. En efecto, en

las conferencias de *Pragmatismo y Sociología* la ciencia, a la que Durkheim le había asignado un papel central (como veremos), es puesta en el mismo plano que las verdades mitológicas del pasado, como una suerte de equivalente funcional contemporáneo. Sin embargo, las representaciones elaboradas por la ciencia no reinarán solas como la única forma de la verdad en las sociedades modernas, “hay, y habrá siempre en la vida social, lugar para una forma de verdad que se expresará quizás de forma muy laica, pero que tendrá, a pesar de todo, un fondo mitológico y religioso” (P y S:184). La ciencia y sus representaciones no pueden exorcizarnos de los dioses, en realidad ella misma se sostiene en la fe:

“(…)Tenemos fe en la ciencia. Pero esa fe no difiere esencialmente de la fe religiosa. El valor que le atribuimos a la ciencia depende en suma de la idea que nos hacemos colectivamente de su naturaleza y de su papel en la vida; es decir, que ella expresa un estado de opinión. Es porque, en efecto, todo en la vida social, la ciencia misma está basada en la opinión” (FEVR: 448)

Esta reformulación del papel de la ciencia en relación con otros discursos nos conduce a analizar los distintos modos en que Durkheim pensó la intervención práctica de la sociología.

5. Consecuencias prácticas del desplazamiento

Desde la perspectiva que entiende la verdad como adecuación, Durkheim afirmaba en las conclusiones de *Las reglas del método sociológico*:

“El papel de la sociología debe consistir juntamente en **liberarnos de todos los partidos**, no tanto oponiendo una doctrina a las doctrinas, sino haciendo asumir a los espíritus frente a estos problemas, una actitud especial que sólo la ciencia puede dar por su contacto directo con las cosas. (RMS: 109).

Así, en principio la sociología, como discurso científico puede proveernos de la tan ansiada objetividad en el análisis de “lo social”. Pero no sólo puede proveernos con valiosos diagnósticos que describan la realidad, la sociología puede (y debe) prescribirnos el sentido correcto hacia el cual debe dirigirse la acción práctica de acuerdo con “la naturaleza de las cosas”:

“Si separamos con cuidado los problemas teóricos de los problemas prácticos, no lo hacemos para despreciar a estos últimos, sino, por el contrario, para ponernos en condiciones de resolverlos mejor (...) La ciencia puede ayudarnos a encontrar el sentido en el cual **debemos** orientar nuestra conducta, **a determinar el ideal hacia el cual tendemos confusamente. Pero nos elevaremos a este ideal después de haber observado lo real. ¡Y de allí lo extraeremos!**”(DTS p, 34.)

Esta posición es dista enormemente respecto del análisis que Durkheim realizaría en *Pragmatismo y sociología*:

“Si Comte (*Nota: Quizás resultaba demasiado complejo decir ‘ Si Durkheim ’*) ha podido creer que la sociología iba a poder proveer directivas a la conciencia pública, es que tenía sobre la evolución social ideas simplistas (...) Ahora bien, no es para nada así: la sociología –él mismo por otra parte lo ha reconocido- tiene un objeto más complejo que todas las otras ciencias. No puede sino emitir hipótesis fragmentarias, y estas no han tenido hasta hoy día acción sobre la conciencia popular” (P y S: 181 y 182)

Antes de analizar el desarrollo de esta segunda posición volvamos al análisis de la primera forma de abordar la relación entre sociología y práctica política. En la lógica del Primer Modelo, la posibilidad de que la sociología determine objetivamente cual es ese sentido en el que **debe** dirigirse la práctica radica en la posibilidad de distinguir científicamente los fenómenos normales de los fenómenos patológicos⁴. Los primeros son todo lo que debieran ser, mientras que los segundos deberían ser de otro modo. Así, el criterio de distinción entre los hechos sociales normales y los hechos sociales patológicos deviene un problema central que justificaría la pertinencia del enrevesado Capítulo III de *Las reglas del método sociológico*. En el argumento de ese capítulo, Durkheim arriba a la conclusión de que el criterio de generalidad de un hecho social para toda la especie y en un mismo nivel de evolución (primer criterio de distinción que acepta como válido) no es adecuado para analizar los períodos de transición (exactamente los que a él le interesaba analizar). A partir de ello, propone un segundo criterio de distinción: un fenómeno debe ser tenido por normal si se adecua a la naturaleza de la sociedad en la que surgió. En términos más concretos esto implica que un fenómeno podrá ser catalogado de normal sólo si la cadena de causas que lo produjeron se mantienen en el presente. Como vimos más arriba, toda cadena causal tiene como punto de llegada la forma de la asociación, esto es las condiciones del MSI. Entonces, un fenómeno será normal cuando responda a estas condiciones y cuando ante una variación en el medio varíe él también.

Como vemos, en el Primer Modelo, la posibilidad de prescribir el sentido objetivo en el que la acción práctica debe dirigirse descansa en la centralidad explicativa del MSI según ya discutimos. Así, cabe suponer que una vez que esta centralidad sea disputada, el modelo de intervención sobre lo social deberá verse drásticamente modificado. En efecto, en el Segundo Modelo no encontramos este papel del MSI como tranquilo refugio hacia el que el sociólogo puede volver la mirada para resolver objetivamente la “disputa entre los partidos”:

“(...) Una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene de sí misma. Y es indudable que llega a dudar como debe concebirse: la sociedad se siente arrastrada en direcciones divergentes. Pero cuando estos conflictos estallan, **no se desarrollan entre el ideal y la realidad, sino entre ideales diferentes, entre el de ayer y el de hoy**, entre aquel que se asienta en la autoridad de la tradición y aquel que está tan sólo en vías de constituirse. Seguramente resulta conveniente investigar qué es lo que explica la evolución de éstos

⁴ "Comparando el tipo normal con él mismo -operación estrictamente científica- podremos encontrar que no está enteramente de acuerdo con sí mismo, que contiene contradicciones, es decir, imperfecciones. Procurar eliminarlas o mejorarlas, he aquí el objetivo que la ciencia ofrece a la voluntad."(DTS, p.35).

ideales; *pero* con independencia de la solución que se dé a este problema, **no deja de ser cierto que todo se desarrolla en el interior del mundo ideal.**” (FEVR: 394).

En definitiva, bastante antes que Ernesto Laclau, Durkheim nos despierta de su propio sueño dogmático para advertirnos que la conflictividad social es inerradicable, imposible de subsumir bajo el despliegue lógico de la positividad de lo social. La sociedad ya no es reductible a un principio que la haría inteligible en su “verdadera” y “única” naturaleza. Pero, ¿cómo se entenderá el papel práctico de la sociología una vez que se renuncia a la metáfora del médico? Retomemos la cita que habíamos dejado en suspenso más arriba:

“La sociedad no puede esperar que sus problemas sean resueltos científicamente: está obligada a decidirse sobre lo que debe hacer; y para decidirse, es preciso que se haga una idea sobre lo que es.

Desde luego, el actuar en esas condiciones entraña riesgos. Pero, la acción va siempre acompañada de riesgos; la ciencia, por muy adelantada que pueda estar, no logra suprimirlos. Todo cuanto se nos puede exigir, es **poner en juego toda nuestra ciencia, por imperfecta que sea ésta, y todo lo que tenemos de conciencia, con el fin de prevenir esos riesgos dentro de lo que cabe**” (E y S: 86)

Luego, Durkheim especifica qué tipo de mirada (hoy diríamos: de discurso) es necesario articular para actuar en el contexto de sociedades altamente complejas e irreducibles a una verdadera y única naturaleza:

“Entre el arte (...) y la ciencia propiamente dicha, hay lugar para una actitud mental intermedia. En vez de actuar sobre las cosas o sobre los seres según métodos determinados, se reflexiona acerca de los procedimientos de acción que son así utilizados, no con vistas a conocerlos y explicarlos, pero sólo para apreciarlos en lo que valen, para averiguar si son lo que deben ser, si convendría modificarlos y de qué manera, o, incluso sustituirlos totalmente por métodos nuevos. Dicha reflexiones adoptan las formas de teorías; son combinaciones de ideas, no combinaciones de actos, y, por este camino, se aproxima a la ciencia. Ahora bien, las ideas que son así combinadas tienen por objeto no el de expresar la naturaleza de las cosas determinadas, sino de dirigir la acción. No son movimientos, pero están muy cerca del movimiento, que tiene por misión orientar. Si no constituyen acciones, son, cuando menos, programas de acción y por ese camino se aproximan al arte.(...) Para expresar el carácter mixto de esos tipos de especulaciones sugerimos llamarlas **teorías prácticas**. La pedagogía viene a ser una teoría práctica de esta clase.” (E y S: 83)

Hay una interesante distancia entre esta sociología tímida que solamente se anima a hipótesis fragmentarias que coadyuven a una teoría práctica y aquella sociología que prometía librarnos definitivamente de los partidos, tanta como entre el Durkheim que pensaba la sociología como una medicina de lo social y el que termina pensando el aporte de la sociología a la pedagogía. Ya no es el cuerpo social lo que hay que reformar, sino el alma, las representaciones del alma para las que no hay más remedio que la conjura, en definitiva: la construcción de mitos

“Sólo hay una solución: en ausencia de un conocimiento objetivo no puede conocerse más que desde fuera, (la sociedad) no puede más que esforzarse por traducir el sentimiento que tiene de sí misma y por guiarse según él. Dicho de otro modo, le es preciso conducirse según una representación que sea de la misma índole que las que constituyen las verdades mitológicas.” (PyS)

Es interesante la aparición del mito (y no ya la ciencia) como discurso que orienta la acción, quizás sea ese el papel de las teorías prácticas, la construcción de mitos con consecuencias materiales. Años antes, al referirse al fenómeno del socialismo, Durkheim lo había incluido dentro de las teorías que denominó “doctrinas prácticas”, es decir, doctrinas que no tienen como primer objeto el de observar lo real y proponer leyes que reflejen su funcionamiento, sino proponer reformas. Si entendemos que ambos términos refieren a lo mismo, diremos que al asignar a la pedagogía el nombre de “teoría práctica”, Durkheim está entrando de lleno al terreno de las “disputas entre partidos” de la que antes había querido preservar a la ciencia sociológica. Con estos argumentos, el autor abre la puerta a una dimensión enteramente nueva, en la que podemos leer (ayudándonos con algunas comparaciones con Gramsci) una teoría durkheimiana acerca de la hegemonía y el papel de la sociología en su constitución.

6. Las miradas durkheimianas, dos modelos para armar:

El análisis hasta aquí nos dio algunos argumentos para sostener la hipótesis sobre la existencia de dos modos distintos en que Durkheim aborda “lo social”. A modo de sistematización, podríamos decir que la primera mirada es materialista, determinista y científista, al tiempo que la mirada propia del Segundo Modelo sería idealista, dualista y abierta al problema de la complejidad.

En efecto, dentro de la lógica del Primer Modelo, Durkheim se definió a tal punto como un materialista que debió especificar en qué sentidos su perspectiva dialogaba, aunque con diferencias importantes, con la mirada del materialismo histórico:

“Creemos fecunda esta idea de que la vida social debe explicarse no por la concepción que se hacen aquellos que en ella participan, sino por las causas profundas que escapan a la conciencia: y pensamos también que estas causas deben buscarse principalmente en el modo en que se agrupan los individuos asociados. Es sólo bajo estas condiciones que nos parece que la historia puede devenir una ciencia y que la sociología, en consecuencia, puede existir. Porque para que las representaciones colectivas sean inteligibles se debe entender que viene de alguna cosa, como no pueden formar un círculo cerrado sobre sí mismas, la fuente de la que vienen debe estar fuera de ellas. O bien la conciencia colectiva flota en el vacío, suerte de absoluto irrepresentable, o bien ella se articula al resto del mundo por la intermediación de un sustrato del que, en consecuencia, ella se desprende. Por otra parte, ¿de qué puede componerse este sustrato sino es de miembros de la sociedad, tal como se encuentran socialmente combinados? Esta proposición nos parece

autoevidente. Solo que nosotros no vemos ninguna razón para vincularla, como hace el autor al movimiento socialista, de la que es totalmente independiente.”⁵

En este enunciado aparecen claramente los aspectos deterministas y materialistas de la perspectiva de Durkheim así como su paradójica semejanza con la mirada marxiana.

En lo que hace al Segundo Modelo, en cambio, tenemos que las representaciones son “el todo” de la sociedad, el aspecto fundamental de las sociedades, lejos de ser un mero epifenómeno de algo que estaría ocurriendo a niveles “más profundos”. Asimismo, lo que antes parecía ser una naturaleza única y *sui generis*, aparece aquí como teniendo al menos dos dimensiones: en primer lugar, tenemos la asociación con sus características morfológicas propias, como síntesis *sui generis* de naturaleza cualitativamente distinta a la de los individuos aislados que la componen; pero en segundo lugar tenemos la conciencia colectiva y sus representaciones que aunque en principio surgida directamente de la asociación y sus condiciones va adquiriendo -producto del incremento de la complejidad- cierta ubicuidad y grados relativos (y progresivos) de independencia respecto de la evolución del MSI.

Una primera forma de analizar ambos modelos y las paradojas que conllevan es asignarle a cada uno un momento particular de la biografía del autor. Así “el joven” Durkheim habría sido medicalista, objetivista y científicista, mientras que el Durkheim más “maduro” habría reestructurado su mirada en un sentido más idealista. La pregunta que cabe hacerse en este punto es cuáles son los motivos que habrían llevado al autor a redefinir su perspectiva sobre “lo social”. Bernard Lacroix (1984) nos presenta una sugerente hipótesis: el cambio en la mirada se debería a una suerte de “descubrimiento” de “lo sagrado” como elemento fundante de “lo social”.

El concepto de “sagrado” adquiere un papel central en el desarrollo de la sociología durkheimiana de la religión después de 1899, en los años previos la definición de los fenómenos religiosos había sido aún formal y genérica. *Genérica*, en tanto no enfatiza más que el carácter *obligatorio* de éstos a fin de demostrar que se trataba de hechos sociales, es decir de un género particular dentro de la especie general de todos los hechos sociales; *formal* porque no se interesa por el contenido representacional (lo sagrado), sino en la forma de manifestarse (obligatorio), subrayando la subordinación de lo primero a lo segundo (Ramos, 1982).

Efectivamente en el texto de 1898, *De la definition des phenomnes religieux*, encontramos la siguiente afirmación:

“Hay siempre un paralelismo exacto entre el carácter religioso de las creencias y la intensidad de la represión que nos obliga a respetarlas: es decir, cuanto más religiosas, más obligatorias. Esta obligación depende, entonces, de su naturaleza y puede, en consecuencia, servir para definir las” (15, traducción nuestra)

Pues bien, la definición de “ser sagrado” según aparecería en “De la determinación del hecho moral” es incompatible con la visión anterior, pues un ser sagrado se caracteriza por una *dualidad* a partir de la cual es a la vez un ser prohibido (y temido) que no nos atrevemos a violar (autoridad) y un ser que deseamos de un modo *sui generis*, con una cuota interesante de amor abnegado. Es importante subrayar que ninguna de estas características puede derivarse de la otra, sino que se presentan como dos aspectos simultáneos y sólo en apariencia contradictorios (DHM:61).

Entonces, será el nuevo lugar asignado al concepto de “sagrado” el que habría generado una revisión de la caracterización original de los hechos morales en particular y de los hechos sociales en general. En efecto, si en la primera edición de *Las reglas del método sociológico* el acento había estado puesto en el carácter coercitivo de los hechos sociales, el prefacio de la segunda edición contemplará también la “deseabilidad” que presentan estos hechos:

“El poder coercitivo que le atribuimos está tan lejos de ser el todo del hecho social, que éste puede presentar igualmente el carácter puesto. Ya que, al mismo tiempo que la instituciones se nos imponen, nosotros nos adherimos a ellas; nos obligan y las amamos; nos constriñen y sin embargo encontramos provecho en su funcionamiento y hasta en su coerción (...) quizás no haya ninguna práctica colectiva que no ejerza en nosotros esta doble acción sólo en apariencia contradictoria, por otra parte” (RMS: 18)

Sería a partir de la emergencia y resignificación de “lo sagrado” que Durkheim se alejaría de una lectura hobbesiana del hecho social, pues la superioridad de la sociedad no se basa en una externalidad pura sostenida en la mera fuerza coercitiva de un todo que es superior a las partes (aunque sea una fortaleza moral), sino fundamentalmente en un aspecto subjetivo e interior.

Ahora bien, Bernard Lacroix ensaya, además, una hipótesis biográfica para intentar explicar esta mutación al interior del concepto de “lo sagrado”. El acontecimiento que habría hecho reevaluar a Durkheim el peso atribuido a los ideales religiosos habría sido el *affaire Dreyfus*. Así, esta famosa polémica que involucró a toda Francia y que se disputó en el terreno político, religioso y cultural, habría llevado a Durkheim, quien participó del lado *dreyfussard*, a reevaluar aspectos centrales de la teoría que hemos esquematizado como Primer Modelo de aproximación a lo social.

Esta hipótesis explicativa no deja de ser interesante y de tener numerosos argumentos que la sostienen, sin embargo, hay un número también relevante de pasajes que nos impiden construir una narración lineal en la que a un “primer Durkheim” le suceda un “segundo Durkheim”. En principio, nos enfrentamos con el problema acerca de donde ubicar *El suicidio*. En efecto, en él tenemos elementos que claramente pertenecen al primer modelo, pero también muchos que pertenecen al segundo. Así, en el Suicidio se sostiene el juego de lenguaje normal-patológico para diagnosticar los males de la sociedad e incluso se piensa el modo de intervención a partir de una suerte de re-estructuración del medio social interno, gracias al fortalecimiento y rearticulación de los vínculos corporativos. En este sentido, Durkheim desconfiará de las respuestas que se planteen al nivel de las representaciones:

“Nuestra excesiva tolerancia al suicidio procede de que, como se ha generalizado el estado de espíritu de donde deriva, no podemos condenarlo sin condenarnos a nosotros

mismos (...) El único medio de hacernos más severos es actuar directamente sobre la corriente pesimista (...) ¿No sería la educación el medio más seguro de obtener ese resultado? (...) esto es atribuirle a la educación un poder que no tiene. **Ella no es más que la imagen y el reflejo de la sociedad; la imita y la reproduce; en resumen: no la crea. La educación es sana cuando los pueblos son sanos**” (S: 417)

Sin embargo, en otros apartados del texto nos encontramos con un tipo de afirmaciones más propias del Segundo Modelo, como aquellas que enfatizan el papel de las representaciones:

“El **medio social está esencialmente hecho de ideas**, de creencias, de costumbres, de tendencias comunes” (329)

“Al separar así la vida individual, no queremos decir de ningún modo, que no tenga nada de psíquica. Es evidente, al contrario, que esté hecha **esencialmente de representaciones**” (341)

Hay pasajes en los que incluso se adelanta el argumento sobre la deseabilidad e interioridad de los hechos sociales:

“Los estados colectivos existen en el grupo de la naturaleza de que se derivan, antes de afectar al individuo como tal y de organizar en él, bajo forma nueva, una **existencia puramente interior**” (352)

Pues bien, podríamos salvar este problema adjudicándole al texto de 1897 un lugar intermedio, como una suerte de bisagra en la obra durkheimiana que vendría a ocupar un lugar equiparable al que *La ideología alemana* ocupa en el pensamiento marxiano. Esa respuesta, sin embargo, no nos resguarda ante dos nuevos contrargumentos:.

- En primer lugar, el discurso abiertamente determinista que adjudica un papel central al medio social interno aparece no sólo en la primera edición de *Las reglas del método sociológico* (1895), sino también en el Prefacio de la segunda edición de 1901.
- En segundo lugar, en textos muy posteriores (del Durkheim ya “maduro”) vemos reaparecer el juego de lenguaje de normal-patológico como forma de diagnóstico y de intervención, aún cuando sea cierto que este desaparece casi completamente en *Las formas elementales de la vida religiosa*.

En lo que hace al primer contra-argumento, nos encontramos con la siguiente paradoja. En 1898 Durkheim afirma:

“(..)Es imposible comprender cómo el panteón religioso griego o romano se ha formado, si no se conoce la constitución de la ciudad, la manera en que los clanes primitivos se han confundido poco a poco los unos con los otros, la manera en que la familia patriarcal se ha organizado, etc. Pero por otra parte, esta lujuriosa vegetación de mitos y leyendas, todos estos sistemas teogónicos, cosmológicos, etc.

que constituyen el pensamiento religioso, **no se relaciona directamente con particularidades determinadas de morfología social**". (RIRC 55)

Ahora bien, en 1901 en el segundo prefacio a *Las reglas...* afirma casi lo contrario:

"Los símbolos a través de los que ella (la sociedad) se piensa a sí misma, cambian de acuerdo con lo que ella es. Sí, por ejemplo, se considera surgida de un animal epónimo, esto significa que forma uno de esos grupos sociales llamados clanes. Cuando el animal se reemplaza por un antepasado humano, pero igualmente mítico, es señal de que el clan ha cambiado de naturaleza (...) el grado de unidad alcanzado por un panteón religioso **corresponde** al grado de unidad alcanzado en el mismo momento por la sociedad" (RMS: 16)

En 1901 nos habla de correspondencia entre las variaciones del MSI y las del panteón religioso, mientras que tres años antes nos había explicado que no puede establecerse una relación directa entre la morfología y las representaciones condiciones del sustrato material.

En lo que hace al segundo contra-argumento, en 1906 (es decir ocho años después de haber escrito *Representaciones individuales y representaciones colectivas*) la matriz normal-patológico como modo de abordaje de lo social sigue apareciendo con toda naturalidad:

“ Aspirar otra moral que la que está implicada en la naturaleza de la sociedad es negar ésta y, por consiguiente, negarse así mismo” (DHM: 63)

“La ciencia de las costumbres **puede permitirnos entonces escoger** entre morales divergentes; la que es, por una parte, y la que tiende a ser, por otra. **Puede enseñarnos, por ejemplo, que la primera corresponde a un estado de cosas que ha desaparecido o que está por desaparecer; que las ideas nuevas están por el contrario, en relación con los cambios sobrevenidos en las condiciones de la existencia colectiva y son reclamadas por estos cambios; puede ayudarnos a precisar estas ideas y determinarlas, etc.**” (DHM 84)

Nada encontramos aquí de ese Durkheim casi trágico que criticaba a Comte por haber menospreciado la complejidad de lo social y haber creído ilusamente que la sociología brindaba recetas sencillas para la acción.

Estas últimas citas son tan sólo ejemplos que intentan ilustrar el hecho de que asignar una cronología demasiado estricta a cada uno de los modelos, para ubicarlos así en una narración lineal que tendría un comienzo, una “ruptura” y una reformulación, es, cuanto menos, problemático.

7. Reflexiones finales. La imposibilidad de la renuncia

Cuando el estudiante medio de sociología se encuentra (si se encuentra) con textos tales como *Pragmatismo y sociología*, luego de haber recorrido páginas enteras referidas a segmentos, grados de coalescencia, densidades, volúmenes, solidaridades y reflejos, no puede sino quedar boquiabierto. Durkheim, después de todo, es nuestro contemporáneo y podríamos imaginarlo en una charla con los muy actuales Ernesto Laclau o Judith Butler. Sin embargo, Durkheim se resiste y de cuando en cuando desliza una frase de mordaz determinismo como si la renuncia a cualquier principio, a cualquier fundamento fuera finalmente imposible. Así, cuando creíamos que había abandonado la medicina para conformarse con la pedagogía, lanza al ruedo su inagotable fe en la ciencia. Ahora bien, ¿qué debemos leer en esa imposibilidad de renuncia? Una lectura complaciente se conformaría con asignarla a la edad, a la imposibilidad de saltar fuera de su tiempo o incluso a la testarudez que viene con los años. Pero podríamos leer también otra cosa, aunque hacerlo quizás implique analizar los propios límites de las propias renunciaciones. Cuando Durkheim “llega” a cuestionar radicalmente el determinismo y el materialismo mecanicista de sus posiciones lo hace al precio de caer en el silencio, esto por dos motivos bastante diferentes: por un lado, porque en 1917 muere, razón de más para dejar de escribir; pero aún antes de eso, el silencio lo encuentra en las conclusiones del Segundo Modelo. Nuevamente:

“Si Comte ha podido creer que la sociología iba a poder proveer directivas a la conciencia pública, es que tenía sobre la evolución social ideas simplistas (...) Ahora bien, no separa nada así: la sociología –él mismo por otra parte lo ha reconocido– tiene un objeto más complejo que todas las otras ciencias. No puede sino **emitir hipótesis fragmentarias**, y estas **no han tenido hasta hoy día acción sobre la conciencia popular**. ” (P y S, p. 181 y 182).

Sabemos muy bien a qué se refiere Durkheim con estas palabras, pues la experiencia de la fragmentación nos atraviesa como sujetos desujetados por la “post-modernidad”. En esa fragmentación -en esa muerte de todos los dioses y de todos los fundamentos- aparece el silencio, o lo que a veces es peor: las medias verdades, la realidad pragmática de “lo que hay”, las ideas que la sociedad debe hacerse de sí misma, sin auspicios ni garantías absolutas de la ciencia.⁶ Tal como Durkheim reconoce en su debate contra el Pragmatismo, la renuncia a todo fundamento pone demasiado en riesgo, “asistimos en nuestros días a *un asalto contra la Razón*, a una verdadera lucha a mano armada”. (P y S: 27). Leída rápidamente esta frase podría resultar hasta pueril, una suerte de caricatura del cientificismo positivista que se resiste a aceptar el cambio de los tiempos. Probablemente lo

⁶ Recuperamos un pasaje ya citado: “La sociedad no puede esperar que sus problemas sean resueltos científicamente: está obligada a decidirse sobre lo que debe hacer; y para decidirse, es preciso que se haga una idea sobre lo que es.

Esta representación de sí misma que es indispensable para su acción, para su vida ¿adónde irá a buscarla? Sólo hay una solución: en ausencia de un conocimiento objetivo no puede conocerse más que desde fuera, no puede más que esforzarse por traducir el sentimiento que tiene de sí misma y por guiarse según él. Dicho de otro modo, le es preciso conducirse según una representación que sea de la misma índole que las que constituyen las verdades mitológicas.” (PyS)

sea. Pero, ¿qué queda cuando llegamos a la sabia conclusión de que las palabras crean las cosas, que no las reflejan sino que las hacen emerger donde antes no estaban? Aceptémoslo, las representaciones no “representan” nada, por el contrario son creadoras de una realidad. Concedido. Sin embargo, hay algo de nuestro sentir más internamente sociológico que se indigna cuando en una oscura oficina de un oscuro ministerio se destruyen papeles con los que se articulan estadísticas que “construyen realidades”. En esa voz indignada a la que no le alcanzan las motivaciones de la “coyuntura” y que se empeña en reclamar la Independencia de la Ciencia y de La Estadística, aunque sepa que es imposible, en esa voz y en ese impulso sociológico -que es científico, que es determinista, que es objetivista- nos volvemos a encontrar con Durkheim como nuestro contemporáneo y con la imposibilidad (compartida) de la renuncia. Aceptarla implicaría conformarnos con el destino de luchar “frases contra frases”.

Bibliografía:

- Durkheim, D. E 1965.: *Las reglas del método sociológico* (Buenos Aires, Editorial Schapire)
- Durkheim, D. E 1955: *Pragmatisme y sociologie* (Paris : Librairie Philosophique)
- Durkheim, D. E 1996: *Educación y Sociología* (Barcelona: Ediciones Península)
- Durkheim, D. E 2000: “De la determinación del hecho moral”, “Juicios de hecho y juicios de valor” y “Representaciones Individuales y representaciones colectivas”, en *Sociología y filosofía* (Madrid: Niño y Dávila Editores)
- Durkheim, D. E: “Sobre algunas formas primitivas de clasificación, contribución al estudio de las representaciones colectivas”, *L'Année sociologique*, vol. VI (1901-1902) en http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/durkheim.html 17/08/07
- Durkheim ,D. E 1967 : *De la división del trabajo social* (Buenos Aires, Editorial Schapire)
- Durkheim, D. E: “De la définition des phenomenes religieux,” texto electrónico encontrado en http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/durkheim.html 17/08/07
- Lacroix, B 1984.: *Durkheim y lo político* (México: FCE)
- Ramos, R 1982.: "Estudio Preliminar", en *Formas elementales de la vida religiosa*, (Madrid: Editorial Akal).
- Durkheim, D. E 1982 *Formas elementales de la vida religiosa*, (Madrid: Editorial Akal).
- Durkheim, D. E 1999 *La Educación Moral* (Buenos Aires: Losada)