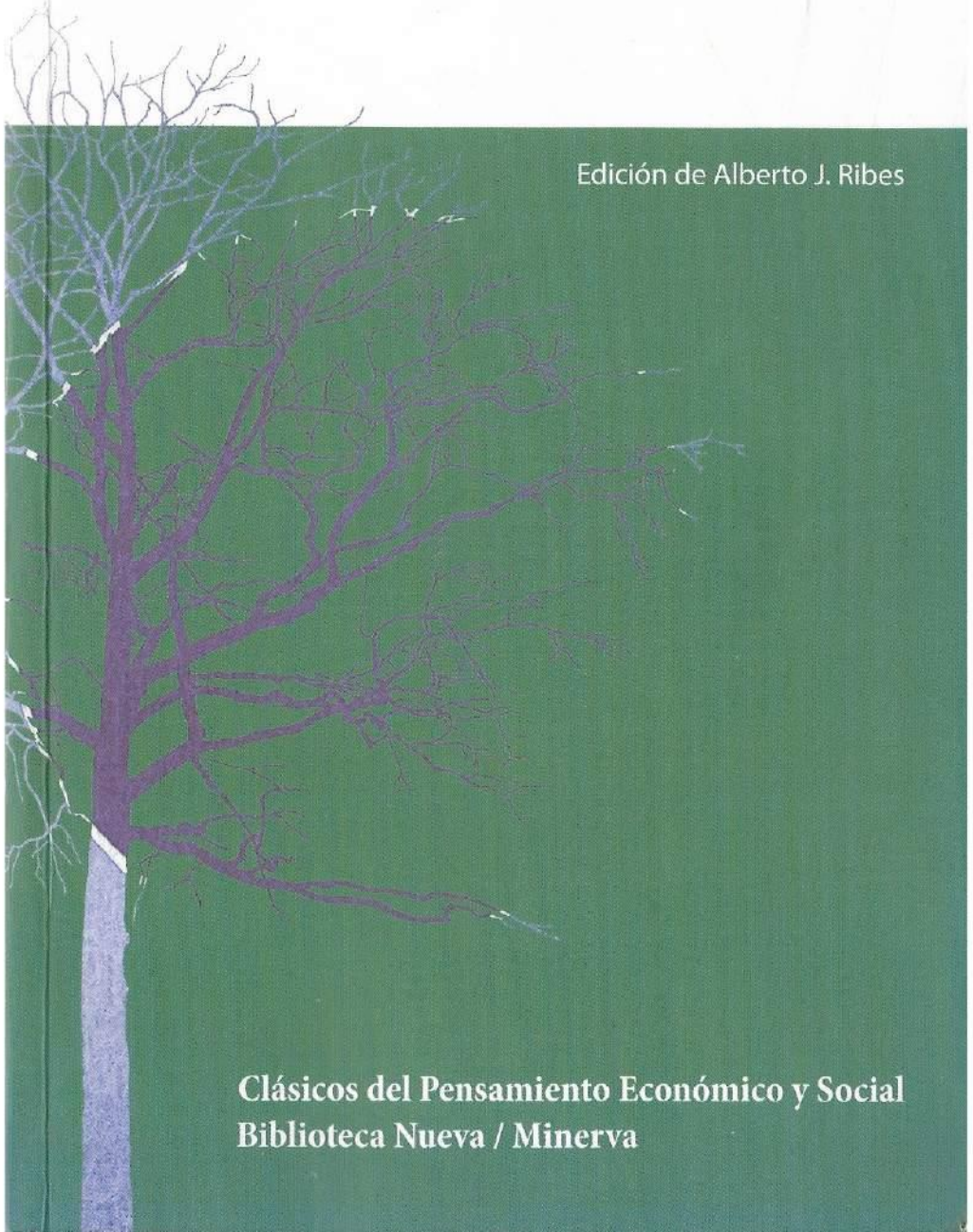
DURKHEIM
La división del trabajo social



Edición de Alberto J. Ribes

Clásicos del Pensamiento Económico y Social
Biblioteca Nueva / Minerva

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.
CERRO DEL AGUA, 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, **MÉXICO**, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

salto de página, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

editorial anthropos / nariño, s. l.
DIPUTACIO, 266,
08007, **BARCELONA**, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

siglo xxi editores, s. a.
GUATEMALA, 4824,
C 1425 BUP, **BUENOS AIRES**, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

biblioteca nueva, s. l.
ALMAGRO, 38,
28010, **MADRID**, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

© Minerva Ediciones, S. L., Madrid, 2012
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-9940-292-5
Depósito Legal: M-2-2012

Impreso en Lável Industria Gráfica, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

INJUSTICIA, SIMPATÍA Y AUSENCIA DE SOLIDARIDAD ORGÁNICA: UNA INTRODUCCIÓN A *LA DIVISIÓN DEL TRABAJO SOCIAL* DE ÉMILE DURKHEIM, Alberto J. Ribes 9

BIBLIOGRAFÍA 45

CRONOLOGÍA 51

LA DIVISIÓN DEL TRABAJO SOCIAL

PRÓLOGO DE LA SEGUNDA EDICIÓN 69

PREFACIO DE LA PRIMERA EDICIÓN 99

INTRODUCCIÓN 105

LIBRO PRIMERO
LA FUNCIÓN DE LA DIVISIÓN DEL TRABAJO

CAPÍTULO I.—Método para determinar esta función 115
CAPÍTULO II.—Solidaridad mecánica o por semajanzas 133
CAPÍTULO III.—Solidaridad debida a la división del trabajo u orgánica . 168
CAPÍTULO IV.—Otra prueba de lo que precede 187
CAPÍTULO V.—Preponderancia progresiva de la solidaridad orgánica y sus consecuencias 200
CAPÍTULO VI.—Preponderancia progresiva de la solidaridad orgánica y sus consecuencias (continuación) 224
CAPÍTULO VII.—Solidaridad orgánica y solidaridad contractual 246

LIBRO SEGUNDO
LAS CAUSAS Y LAS CONDICIONES

CAPÍTULO I.—Los progresos de la división del trabajo y los de la felicidad 273

CAPÍTULO II.—Las causas 293
CAPÍTULO III.—Los factores secundarios 318
CAPÍTULO IV.—Los factores secundarios (continuación) 337
CAPÍTULO V.—Consecuencias de lo que antecede 360

LIBRO TERCERO
LAS FORMAS ANORMALES

CAPÍTULO I.—La división del trabajo anómico 381
CAPÍTULO II.—La división coactiva del trabajo 399
CAPÍTULO III.—Otra forma anormal 412

CONCLUSIÓN 419

Injusticia, simpatía y ausencia de solidaridad orgánica: una introducción a *La división del trabajo social* de Émile Durkheim[1]

ALBERTO J. RIBES LEIVA

> No hay, en efecto, más que un medio para hacer una ciencia, y es el atreverse a ello, pero con método.
>
> É. Durkheim (2011/1893, pág. 103)

> Los hombres no pueden vivir juntos sin entenderse y, por consiguiente, sin sacrificarse mutuamente, sin ligarse unos a otros de una manera fuerte y duradera. Toda sociedad es una sociedad moral.
>
> É. Durkheim (2011/1893, pág. 270)

> No se trata simplemente de multiplicar los intercambios, sino de que éstos se realicen según reglas más justas; no se trata simplemente de lograr que cada uno disponga de una rica alimentación, sino de que cada uno sea tratado como merece, sea liberado de toda injusta y humillante dependencia, esté vinculado a los demás y al grupo sin perder su personalidad.
>
> É. Durkheim (1969/1950, pág. 106)

[1] Este texto se ha beneficiado de una estancia de investigación, que tuvo lugar en el verano de 2010, en el Centro Británico de Estudios Durkheimianos y en el Wolfson College, ambos de la Universidad de Oxford. Agradezco a W. S. F. Pickering, a Nick Allen y a las dos instituciones la invitación, así como su generosidad y su hospitalidad. Agradezco también a José Enrique Rodríguez Ibáñez su lectura crítica de este texto y sus sugerencias.

REFLEXIÓN PRELIMINAR

Si buscáramos un buen ejemplo para ilustrar el proceso social mediante el cual las obras finalizan solamente con la interpretación de los expertos y los críticos, que teoriza y analiza Bourdieu (1995) y que nos habla de la inevitable y esencial incompletud de los productos culturales, encontraríamos uno difícilmente mejorable en Durkheim. Y es que la obra de este clásico de la sociología ha sido sometida a todo tipo de lecturas, en función de los contextos e intereses de los intérpretes, y ello probablemente se debe, más que a la plasticidad de la propia obra de este autor como sugiere Thompson (2002, pág. 2), al inevitable juego de interpretaciones y reinterpretaciones a los que se someten inevitablemente todos los productos culturales. De este modo, Durkheim ha servido para revitalizar la sociología en diferentes momentos, cuando muy variados autores han recurrido a lo largo de los últimos cien años a sus obras en busca de inspiración, o bien cuando se han aproximado a ella con cierta animadversión, capaz también, como es sabido, de impulsar completos programas de investigación.

Una característica común de los más variados estudios sobre Durkheim es la recurrente crítica por parte del estudioso que firma el texto hacia el resto de las interpretaciones, que son siempre calificadas como incompletas, erróneas o incapaces de capturar algún matiz[2]. Se trata de algo normal, dentro del juego académico, cuando lo que se pretende es hacer valer una nueva interpretación o quizá sostener o impulsar un nuevo paradigma. Pero quizá, más allá de las numerosas interpretaciones especializadas realizadas por estudiosos de la obra de nuestro autor o por expertos en teoría sociológica, sean más preocupantes las imágenes más populares de su trabajo. Y es que hay, sin duda, un Durkheim vulgarizado que sirve, bien para ser opuesto a otros autores y/o paradigmas, bien para sintetizar todos los errores teóricos, metodológicos e ideológicos que la sociología puede cometer. Como señaló Stedman Jones (2001, págs. 41-42; 2002), a Durkheim se le ha acusado de ser un autor obsesionado con la integración, un pensador conservador, un anticipador del fascismo, un teórico obsesionado con el Estado-nación y culpable de un supuesto «nacionalismo metodológico»[3], y también ha sido

[2] Citaré solamente como ejemplos significativos las obras de Parsons (1949/1937), Lukes (1992/1972), Gane (1992), Alexander (1990) y Stedman Jones (2001).

[3] Sobre esta cuestión véase la defensa de Inglis y Robertson (2008).

retratado como un autor ciego al malestar de la modernidad, como el campeón del holismo metodológico, como un teórico que ignora a los individuos y no tiene teoría de la agencia, como un autor que no tiene teoría del cambio social, como un acérrimo e ingenuo positivista y como el antagonista natural de Marx y Weber. De algún modo, Durkheim ha sido interpretado, desde distintos puntos de vista, como un autor que reúne todas las características de lo que la sociología no debería ser, con la única competencia, quizá, de Comte y Spencer.

Al mismo tiempo Durkheim ha servido de inspiración, por mencionar solamente algunas corrientes y escuelas, a los integrantes del Collège de Sociologie (Bataille, Callois), a la antropología estructuralista británica (Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard), al estructural-funcionalismo (Parsons, Merton), al estructuralismo lingüístico de Saussure, a la antropología de Victor Turner (Alexander y Smith, 2005, págs. 2-14), a la microsociología radical de Randall Collins y a la sociología cultural norteamericana (Alexander, Smith), y también a buena parte de la sociología francesa, incluyendo en ella, por supuesto, las obras de Maffesoli y Bourdieu.

Tras la apuesta sintética de Parsons en los años 30, es en los años 70 cuando la terna de Durkheim, Weber y Marx pasa a constituir el corpus central de la sociología clásica[4]. Con la mucho más tímida incorporación de Simmel, tras los años 80 y 90, gracias, en buena medida, a la relectura en clave posmoderna de su obra, se cerró provisionalmente el cuerpo central de la disciplina[5]. Probablemente la propia lógica de la institucionalización de la disciplina sociológica y la proliferación de cursos y manuales de sociología empuja hacia lecturas ciertamente insatisfactorias. Así, por ejemplo, la oposición entre Durkheim y Weber ha sido y es un punto central de numerosos manuales y cursos introductorios a la sociología. Durkheim aparece como el sociólogo reduccionista que prima lo colectivo sobre lo individual, que tiene un enfoque positivista, mientras que Weber es el campeón de la acción social y de la comprensión. Este enfoque puede ser adecuado para plantear algunas de las obsesiones disciplinares (micro-macro, acción-estructura, positivismo-sociología comprensiva), pero, desde luego, no da cuenta de la complejidad ni de la riqueza de los planteamientos metodológicos, teóricos o de los trabajos empíricos de Durkheim y Weber. Quizá sea en *La construcción social de*

[4] Cfr. Besnard (2002, pág. 82) y Gane (2002, pág. 20).

[5] Sometido en nuestros días a un profundo proceso de revisión, en busca de voces silenciadas y oscurecidas, situadas hasta ahora en los márgenes, como la de W. E. B. Du Bois, por citar un nombre respecto al cual parece haber un claro consenso.

la realidad de Berger y Luckmann donde este retrato alcanza su versión más sofisticada y popular[6]. En lo que nos interesa, esto es, la obra de Durkheim, esta caricatura hace difícilmente comprensible su concepción del individuo o el papel que desempeña la acción social en sus obras[7].

La oposición con Marx también oscurece nuestro conocimiento de Durkheim. Si contra Weber nuestro autor aparece simplemente como un ingenuo positivista, heredero de Comte, y como el fundador del sociologismo, frente a Marx emerge la figura del pensador conservador obsesionado con el orden social y la orientación normativa de la acción, así como incapaz de dar cuenta del cambio social[8]. De algunas de estas cuestiones nos ocuparemos en las páginas que siguen. Pero, antes, dediquemos unas palabras a la biografía de nuestro autor.

NOTA BIOGRÁFICA

Émile Durkheim, descendiente de una familia de rabinos, nació en Épinal el 15 de abril de 1858[9]. En el Collège d'Épinal, donde se distinguió como estudioso y serio, cursó los bachilleratos de Letras (1874) y Ciencias (1875). Entre los trece y los dieciséis años sufre una crisis religiosa y renuncia a seguir la tradición familiar, y proyecta, en cambio, dedicarse a la academia (Fournier, 2007, pág. 49). Con tal fin se desplaza a París, donde se matricula en el liceo Louis-le-Grand. Al tercer intento, en 1879, logró ingresar en la prestigiosa Escuela Normal Superior,

[6] El propio Berger hace lo mismo en su célebre *An invitation to Sociology* (Berger, 1966, págs. 52 y 53). La tesis contraria, la de la convergencia, es responsabilidad fundamentalmente de Parsons. Propuestas intermedias se pueden encontrar en el libro colectivo editado por Coenen-Huther y Hirschorn (1994). Müller (1994), por ejemplo, propone su tesis de la «convergencia moderada», que consiste en considerar que ambas obras, pese a sus divergencias, tienen en común el empeño por dar respuesta a la misma cuestión: ¿cómo es posible una conducta moral en las sociedades modernas? De igual modo, la respuesta de ambos guarda similitudes en tanto en cuanto ambos recurren a la importancia de los grupos profesionales y al papel de la ética profesional.

[7] Cfr. Coenen-Huther y Hirschorn (1994) y Stedman Jones (2002).

[8] Cfr. Stedman Jones (2002, pág. 122), Parsons (1949/1937, págs. 390 y 395) y Coser (1984, pág. XV).

[9] Sigo aquí, excepto cuando se indica otra fuente, los perfiles biográficos presentados en el ya clásico estudio de S. Lukes (1992/1972) y en la reciente y monumental biografía de M. Fournier (2007).

donde tuvo como profesores, entre otros, a Fustel de Coulanges y Émile Boutroux; a este último le dedica *La división del trabajo social*. En 1878 había ingresado en la Escuela Normal Superior Henri Bergson, y también ese mismo año ingresa Jean Jaurès, con quien mantuvo una estrecha amistad desde que se conocieron en la pensión Jauffrait, cuando preparaban ambos su ingreso a dicha prestigiosa institución en 1877. En 1882 consigue su *agrégation*, que lo habilita para convertirse en profesor. En octubre de 1882 es nombrado profesor de Filosofía en el liceo de Puy. En noviembre pasa al liceo de Sens, y a partir de febrero de 1884 pasa a ocupar ese mismo puesto en el liceo de Saint-Quentin. Durkheim pasó de ser considerado por Fustel de Coulanges como un estudiante excelente, con una gran madurez y una gran proyección, a ser considerado un profesor de instituto sincero y muy metódico (tal y como dejó escrito el rector del liceo de Saint-Quentin) y como uno de los más serios profesores jóvenes de Filosofía (como escribió el inspector Jules Lachelier) (Lukes, 1992/1972, págs. 64-65).

En el curso 1885-1886 disfruta de una licencia que le permite redactar en París el primer borrador de *La división del trabajo social*, y viajar a Alemania, donde visita las universidades de Berlín, Marburgo y Leipzig. Como consecuencia de ese viaje redacta una serie de artículos sobre las ciencias sociales alemanas[10], que son muy bien recibidos en los círculos académicos e intelectuales franceses. Los estudios que nuestro autor lleva a cabo en Alemania influirán después en su propia obra, si bien dichas influencias fueron oscurecidas e incluso negadas por el propio Durkheim, dado el contexto sociohistórico y las tensiones entre ambos países que alcanzan su apogeo, en vida de Durkheim, en la Primera Guerra Mundial (Jones, 1993; Robles Morchón, 2005, pág. 184). A su regreso, y tras un breve paso por el Liceo de Troyes, pasa a encargarse de un curso de Pedagogía y Ciencias Sociales en la Facultad de Letras de la Universidad de Burdeos, creado expresamente para él a instancias de Liard —director de la educación superior francesa—, con el fin de introducir en Francia las nuevas ciencias sociales (Fournier, 2007, pág. 164). Su vinculación con la Universidad de Burdeos se extenderá desde 1887 hasta 1902.

Para superar el ejercicio de habilitación que abría las puertas para obtener una plaza estable en la universidad, escribió, tal y como se requería en la época, dos tesis de doctorado: una tesis en latín sobre Montesquieu —que dedica a Fustel de Coulanges—y una tesis en francés que es nada menos que el libro que el lector tiene ahora en sus manos. En 1893, tras un exitoso

[10] Durkheim (1887a y 1887b).

ejercicio de defensa, verá la luz pública *La división del trabajo social*. No será, sin embargo, hasta 1902, con la publicación de la segunda edición francesa, cuando el texto quede definitivamente fijado, una vez añadido el famoso «Prefacio a la segunda edición», y eliminadas además algunas páginas de la introducción (Durkheim, 1893, págs. 5-39), así como el subtítulo original de la obra: «Estudio sobre la organización de las sociedades superiores».

En su estudio sobre Montesquieu, Durkheim lo presenta como un anticipador de la disciplina sociológica cuyo logro fundamental sería el haber insistido en la interrelación de los fenómenos sociales (Durkheim, 2000/1953). Pese a reconocer su importancia, Durkheim, como es típico en la tradición sociológica, lo considera simplemente como un precursor, si bien uno de valía excepcional. Para Durkheim tanto Montesquieu como Condorcet son los dos principales precursores del pensamiento sociológico, mientras que Saint-Simon, Comte y Spencer son los primeros sociólogos en sentido estricto. En cualquier caso, Comte y Spencer no pasan, a juicio de nuestro autor, de hacer especulaciones filosóficas, sin llegar, por tanto, a poner en marcha un verdadero programa de investigación sociológica[11]. De acuerdo con la lógica interna de la disciplina sociológica, Durkheim plantea su propio programa de investigación como la verdadera sociología, como el punto de arranque definitivo, tras varios titubeos y errores, de la investigación sociológica[12].

Se casó en 1887 con Louise Dreyfus, con quien tuvo dos hijos, Marie y André. Dos años después de la publicación de *La división* publica *Las reglas del método sociológico* y en 1897 publica *El suicidio*[13]. Detengámonos brevemente en estas dos obras.

En *Las reglas del método sociológico* Durkheim presenta su idea de la disciplina sociológica, al tiempo que reclama su legitimidad en tanto que disciplina académica y labor científica. Resumiendo al máximo, se podría decir que el esfuerzo de nuestro autor se centra en el establecimiento de un objeto de conocimiento, los «hechos sociales», para la nueva ciencia, así como el esbozo de un método provisional para la misma, que incluye de

[11] Durkheim (1975/1915) y Durkheim (1915/1895, págs. 25 y sigs.).

[12] Entre los autores no mencionados hasta ahora que más influyeron en el pensamiento y el programa sociológico de Durkheim cabe mencionar a Fustel de Coulanges, Boutroux, Renouvier, Ribot, Wundt y Robertson Smith (Fournier, 2007; Stedman Jones, 2001).

[13] En la cronología que sigue a este estudio puede consultarse una relación de algunas de las publicaciones de Durkheim. Para una muy completa bibliografía puede consultarse la página web sobre este autor, impulsada por Robert Alun Jones, que mantiene la Universidad de Chicago: http://durkheim.uchicago.edu.

manera muy principal el alejamiento del investigador con respecto a las «prenociones»[14], la necesidad de cuidar las definiciones de los conceptos de aquello que estudiemos (Durkheim, 1915/1895, pág. 44) y la defensa del método comparativo (Durkheim, 1915/1895, págs. 153-169). Los hechos sociales, que son maneras de pensar, hacer y sentir, institucionalizadas o puntuales, exteriores a los individuos y que ejercen sobre ellos cierta coacción (pudiendo ésta no ser advertida por los individuos, o serlo de manera muy leve), son el objeto de la nueva sociología durkheimiana[15]. La manera de abordar este objeto de conocimiento es mediante la aceptación de su existencia (los hechos sociales deben ser tratados como cosas)[16], y el empeño de explicar lo social mediante lo social[17]. Todo esto viene acompañado de un interesante énfasis en la importancia de las interacciones sociales que pueden congregarse momentáneamente en un concreto ritual, desatando energía emocional y generando símbolos y objetos sagrados[18], o bien pueden ser interacciones sociales sostenidas que, al cristalizarse, devienen *instituciones sociales* (Durkheim, 1915/1895, págs. XXIII, 12 y 15), y generan una nueva realidad, una realidad *sui generis*, cuyos contornos no pueden explicarse simplemente estudiando a los individuos que forman parte de la sociedad o el grupo social (Durkheim, 1915/1895, pág. 127).

Dos años después, Durkheim pone en práctica algunas de las propuestas teóricas y metodológicas que había delineado en *Las reglas del método sociológico*, y continúa el análisis de las sociedades modernas que había presentado en *La división del trabajo social*, ocupándose en su tercer gran libro, *El suicidio*, de un caso especialmente complejo que debiera demostrar la utilidad de la sociología (Durkheim, 1897, pág. XIII), así como la efectiva existencia, la importancia, su condición exterior a los individuos y la objetividad de los hechos sociales (Durkheim, 1897a, págs. 349 y 360). En el primer libro de *El suicidio* descarta nuestro autor, con detalle, la causas extra-sociales que pudieran explicar el suicidio, como las disposiciones orgánico-psíquicas, la raza y la herencia, así como la naturaleza del medio físico (clima, temperatura, etc.) y la imitación, que era el pilar fundamental de la sociología de Gabriel Tarde, con quien polemizó y se en-

[14] Cfr. Durkheim (1915/1895, págs. 23 y 40).

[15] Cfr. Durkheim (1915/1895, págs. XIX-XX, 6-7, 19 y 150-151).

[16] Cfr. Durkheim (1915/1895, págs. XI, 20, 35 y 175-176).

[17] Cfr. Durkheim (1915/1895, págs. 147-148 y 177)

[18] Este tipo de interacciones son analizadas con mayor profundidad en *Las formas elementales de la vida religiosa*, aunque en *Las reglas del método sociológico* Durkheim ya hace algunas referencias a la importancia de las mismas. Véase Durkheim (1915/1895, págs. 6, 9, 15 y 19).

frentó intelectualmente en repetidas ocasiones[19]. A continuación, Durkheim traza la célebre tipología de suicidios, distinguiendo el suicidio egoísta, el altruista, el anómico y el fatalista, que pueden bien entenderse siguiendo la lógica de la ausencia/existencia de integración (egoísmo/altruismo) y ausencia/existencia de organización o regulación (anomia/fatalismo).

Los suicidios egoísta y anómico son los propios de las sociedades modernas, y aparecen como consecuencia de los principales problemas de las mismas, es decir, la ausencia de interacciones sociales abundantes y justas capaces de sujetar y sostener a los individuos. De ahí que las corrientes suicidógenas egoísta y anómica puedan fructificar, dada la ausencia de verdaderos grupos sociales capaces de generar interacciones sociales sostenidas que sitúen al individuo ante algo más importante que él mismo y lo introduzcan en la vida moral, así como debido a la existencia de los procesos de individualización y de sacralización de los individuos (suicidio egoísta), y como consecuencia de los cambios desordenados propios de las sociedades modernas que hacen difícil el mantenimiento de reglas estables (suicidio anómico). El suicidio altruista es propio de las sociedades premodernas, aunque en las sociedades modernas se encuentra presente, por ejemplo, en lugares como los ejércitos, donde el individuo queda reducido sustancialmente y el deber de renuncia supera a las tendencias individualizadoras. De igual modo, el suicidio fatalista apenas tiene importancia en las sociedades modernas, dado que consiste básicamente en una excesiva existencia de reglas y normas. Según nuestro autor un determinado número de suicidios, así como de crímenes, según había defendido en *Las reglas del método sociológico,* es normal. Sin embargo, la situación de crisis del presente está generando un preocupante incremento de los suicidios anómicos y egoístas, causados por las propias características de las sociedades modernas (Durkheim, 1897a, pág. 425). Ante esta situación Durkheim volverá a pensar en la necesidad de revitalizar la vida social. Las interacciones sociales justas, como veremos después, deben encontrar un marco propio y, una vez

[19] Sobre el entorno de Durkheim, las luchas por el control de La Sorbona y las polémicas entre los escritores y los sociólogos-científico, entre las humanidades y las ciencias, entre la sociología de orientación psicológica y la sociología durkheimiana, así como más específicamente sobre las polémicas con Tarde y con Péguy puede verse Lepenies (1992, págs. 58 y sigs.). Sobre Tarde y Durkheim también puede consultarse Borlandi (1998), Fournier (2007, págs. 352-354 y 855-858) y la ingeniosa reconstrucción del debate Durkheim/Tarde, que tuvo lugar en la Escuela de Altos Estudios Sociales de París en 1903, elaborada por Viana Vargas, Latour, Karsenti, Aït-Touati y Salmon (2008).

descartada la posibilidad de que dicho marco sea el Estado-nación o la comunidad política (que solamente puede servir a tal fin en momentos de extraordinaria agitación político-social), las comunidades religiosas o las familias (dado el proceso de fragmentación), la única solución reside en la organización de las corporaciones de carácter laboral (Durkheim, 1897, pág. 435). Es la misma solución que Durkheim presentará en el segundo prefacio a *La división del trabajo social,* y de la que nos ocuparemos más adelante. *El suicidio* es, sin duda, una obra mayor, que recoge y sintetiza buena parte de las preocupaciones de Durkheim, presentes tanto en *La división* como en *Las reglas del método sociológico.* De ahí que el objetivo general de la obra sea doble: por un lado, demostrar las potencialidades de la nueva sociología; por el otro, analizar los problemas derivados de la modernidad y los desajustes que generan interacciones sociales lánguidas, espaciadas, sin contenido, que sitúan a los individuos en un vacío peligroso y vacían de significado a los grupos sociales.

En 1896 gana la cátedra en Ciencias Sociales de la Universidad de Burdeos y funda *L'Anée Sociologique,* el mayor legado de Durkheim a la sociología, junto con el impulso hacia la sociología científica y la crítica de los pensadores presociológicos o de las formas no científicas de hacer sociología, a decir de un crítico contemporáneo (Branford, 1918). Quizá esta afirmación sea un poco injusta, aunque, en cualquier caso, es evidente que *L'Anée* se convirtió en una revista de referencia para la sociología, desde la que Durkheim no solamente difunde algunos de sus propios trabajos o aquellos elaborados por miembros de su propia escuela, entre los que podemos mencionar los de su sobrino Marcel Mauss —quien en los años 90 va a Burdeos a trabajar con Durkheim, y con quien publicará el importante ensayo sobre las clasificaciones primitivas (Durkheim y Mauss, 1996/1903)—, Bouglé, Lévy-Bruhl, Fauconnet y Halbwachs[20], sino que pretende impulsar su forma de entender la sociología como una disciplina científica. Durkheim y su escuela procuran evitar los errores y excesos de los sociólogos que los precedieron, como Comte y Spencer, alejándose deliberadamente de las grandes construcciones intelectuales que tienen un escaso contacto con la realidad. A lo largo de toda *La división del trabajo,* como comprobará el lector, Durkheim insiste una y otra vez en el problema fundamental de la obra de Spencer:

[20] Fauconnet (1927) añade los siguientes nombres a los ya mencionados: Hubert, Davy —autor, por cierto, de una preciosa antología de textos de Durkheim, precedida de un estudio introductorio: Davy (1917)—, Granet, Hertz, Doutté, Blondel, Bayet, Huvelin y Simiand. Y Fournier (2007, pág. 17) añade a Lapie y a Richard.

la ausencia de método, que le impide establecer relaciones necesarias entre hechos sociales, y lo limita al uso más o menos arbitrario de ejemplos *ad hoc*. Improvisación, por tanto, y falta tanto de rigor como de objetividad científica son las principales críticas que nuestro autor hace a Spencer[21]. Para Durkheim resulta claro que, para lograr que la sociología se convierta en una ciencia respetada y respetable, es preciso elaborar un método y realizar investigaciones sociológicas empíricas. La viabilidad de la sociología debe demostrarse mediante los logros alcanzados: el movimiento se demuestra andando (Durkheim, 1888).

Evitar, en fin, continuar la línea de «generalidades filosóficas» (Durkheim, 1975/1915, pág. 113) que estos sociólogos venían publicando hasta ese momento se convierte en uno de los motores tanto de la obra de Durkheim como de los trabajos de los integrantes de su escuela. Ellos se ocuparán de elaborar numerosos estudios y ensayos tratando de hacer análisis más concretos, guiados por un método, y divididos en tres grandes líneas: sociología de la religión, sociología de la moral y del derecho y sociología económica. Su éxito colectivo, según señala el propio Durkheim (1975/1915), fue posible debido a la constitución de un grupo de investigadores que compartían una línea clara de trabajo y un método, así como gracias a la centralidad que nuestro autor ocupa en la escena académica francesa, y al poder que logra alcanzar, para desmayo de sus críticos y adversarios del momento que llegaron a llamarlo El Regente de La Sorbona[22], y para beneficio de los miembros de su escuela[23].

A partir de 1902 se convierte en profesor en La Sorbona, justo el mismo año que se instaló en la Plaza de la Sorbona una estatua de Auguste Comte sufragada mediante donaciones (Lepenies, 1992, pág. 47). En 1906 gana la Cátedra de Ciencias de la Educación en La Sorbona, que adoptará el nombre de Ciencias de la Educación y Sociología en 1913. Su cuarta gran obra, *Las formas elementales de la vida religiosa*, de la que nos ocuparemos brevemente más adelante, se publica en 1912. En ella sus iniciales intentos por entender los procesos de sacralización y de constitución y mantenimiento de la sociedad y de la moral adquieren, a mi juicio, una mayor capacidad explicativa.

Durante la Primera Guerra Mundial, Durkheim desarrolla una intensa actividad pública, forma parte de numerosos comités y publica

[21] Quizá convenga recordar que es con este mismo argumento —la ausencia de método en sociología y concretamente en Spencer— como Durkheim decide abrir la introducción de *Las reglas del método sociológico*.

[22] Fournier (2007, págs. 18 y 1144-1147).

[23] Cfr. Lepenies (1992, págs. 58 y sigs.), Durkheim (1979/1893-1906).

algunos panfletos. Su hijo André muere en el frente de los Balcanes, lo que causa en él un profundo pesar. La misma suerte iban a correr algunos de sus discípulos. En los últimos años de su vida, Durkheim programaba escribir un libro sobre la moral, que, lamentablemente, no tuvo tiempo de terminar (Pickering, 1979b, págs. 3-4). La introducción a este proyecto inacabado es lo único que se conserva[24], y, según Mauss (1979, pág. 77), son las últimas páginas que escribió Durkheim antes de su fallecimiento, que tendría lugar en 1917.

La obra y la vida de nuestro autor se encuentran estrechamente ligadas al desarrollo de la Tercera República Francesa en la que Jules Ferry impulsó las reformas educativas que condujeron a la separación Iglesia/Estado. La ideología republicana puede resumirse, según Fournier (2007, págs. 20-21), en tres conceptos: democracia, laicismo y ciencia. Estos tres conceptos, junto con las nociones de simpatía y justicia, están en la base de los trabajos de nuestro autor.

LAS TRES LÍNEAS FUNDAMENTALES DE *LA DIVISIÓN*: EL ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA MORAL, LA FUNDACIÓN DE UNA DISCIPLINA Y UNA APUESTA POLÍTICA

La división del trabajo social compendia algunos de los temas y preocupaciones centrales tanto de la propia obra de Durkheim (Parsons, 1949/1937, pág. 308; Giddens, 2008/1978) como de la sociología clásica. De modo que se presenta como una obra privilegiada para acceder al núcleo de la disciplina en su etapa de despegue institucional y de formalización intelectual. Por eso parece un texto ideal para quien se introduce en el estudio de lo social, a pesar, no obstante, de la metáfora organicista y de los símiles que utilizan fenómenos estudiados por las ciencias naturales, que pueden llegar a irritar al lector, cuando no a confundirlo[25]. En cualquier caso, la línea de corte entre el mundo tradicional y el mundo moderno, el esfuerzo por tratar de dibujar los rasgos centrales de la modernidad, así como la descripción del malestar del individuo en la modernidad, y las es-

[24] Me refiero a Durkheim (1979/1920).

[25] Durkheim rechazaba el organicismo (Durkheim, 1885; Durkheim 2006/1898), si bien en algunos de sus trabajos, y especialmente en *La división del trabajo social*, hace uso de la *metáfora* organicista. Según declara con rotunda claridad Durkheim, hay en su opinión analogías entre los organismos y la sociedad, pero esta última «no es un organismo» (Durkheim, 1885). De hecho, en su opinión, la metáfora organicista, si se toma al pie de la letra, lleva al error y la confusión (Durkheim, 1888, pág. 34).

peranzas con respecto al mundo moderno, son presentados con indiscutible maestría en las páginas de este texto fundacional.

El título de la obra, tanto en su formulación original como en la traducción española, puede inducir a equívoco, tal y como han señalado Besnard, Borlandi y Vogt (1993)[26]. Y es que, como comprobará el lector, esta obra no es un estudio sobre la división del trabajo, sino un análisis de los efectos en la configuración de lo social y en los individuos de dicho proceso, es decir, sobre las consecuencias de la división del trabajo[27]. Es un libro sobre la división del trabajo como un fenómeno social[28].

Podemos leer *La división* centrándonos en tres líneas argumentales. En primer lugar, se puede ver este texto como una exploración de la estructura moral de las sociedades modernas y occidentales, de las formas de vinculación (los tipos de solidaridad), así como un empeño por explicar el porqué de la importancia del individuo en las sociedades modernas (la sacralización de los individuos). En cuanto a su localización en los debates intelectuales de la época, en segundo lugar, *La división* es un esfuerzo por superar a un tiempo lo que para Durkheim aparecen como los análisis incompletos y equivocados de los economistas clásicos (Parsons, 1949/1937, pág. 343), las propuestas escasamente científicas de los pensadores socialistas[29], la forma de abordar el estudio de la moral por parte de los filósofos y la manera en que la sociología se había venido practicando. Y, por último, en cuanto a su contenido político, *La división* es una reivindicación de la justicia en tiempos de modernidad y división del trabajo (Stedman Jones, 2001, págs. 5-6, 59 y sigs.), lo que se enmarca en la descripción de Durkheim de los problemas de las sociedades modernas, debidos fundamentalmente a un escaso desarrollo de la forma de vinculación típicamente moderna, la solidaridad orgánica. Éstas son las tres líneas a las que prestaremos atención en las páginas que siguen.

[26] *La división* se tradujo primero al ruso, en 1900. La primera traducción al castellano apareció en 1928, al japonés en 1932, al inglés en 1933, al italiano en 1962 y al alemán en 1977 (Besnard, 1993a, págs. 252-256).

[27] Bouglé (1906, pág. 90) titula la segunda parte de su estudio sobre la división del trabajo, en la que se ocupa de la obra de Durkheim, entre otros trabajos, «Las consecuencias de la división del trabajo».

[28] Besnard, Borlandi y Vogt (1993).

[29] Para Durkheim (1978/1928, págs. 26-27) ni el socialismo ni las teorías de los economistas políticos que reclaman el *laissez-faire* son científicas, por lo que nuestro autor aboga por la independencia de la disciplina con respecto a estas doctrinas (Durkheim, 1915/1895, pág. 174). El socialismo es, en lugar de una ciencia, un grito de dolor proferido por los hombres que sienten más vivamente los problemas de las sociedades modernas. Y la economía política parte de una abstracción infundada: los individuos actúan guiados por su interés individual (Durkheim, 1975/1900, pág. 16). De abstracción en abstracción, dice Durkheim (1888, pág. 29), no les queda en las manos nada más que el triste retrato del egoísmo.

LA MORAL Y LA SOCIOLOGÍA DE LA MORAL

Si la sociología de Durkheim se puede entender como un esfuerzo por analizar el nacimiento de una nueva moral (Joas, 1994, pág. 63), *La división del trabajo social* se presenta, por su envergadura y profundidad, como el texto fundacional de este empeño. *La división* pretende, al tiempo, refundar la sociología y fundar una subdisciplina de la misma, la sociología de la moral[30]. O, mejor dicho, pretende refundar la sociología a través de una sociología de la moral, dado que la vida social, en opinión de Durkheim (1975/1900, pág. 28), no es otra cosa que el conjunto de los diferentes medios morales que rodean a los individuos.

Durkheim reacciona contra los filósofos que deducen de la naturaleza humana la moral, o que pretenden llegar a elaborar códigos morales de conducta desde su sola inteligencia, sin atender a la realidad social[31]. El rechazo de estas abstractas construcciones filosóficas se une al rechazo de las prenociones y prejuicios comúnmente extendidos en lo social, que pueden confundir a los investigadores y de los que la sociología debe mantenerse alejada si quiere ser capaz de lograr aproximarse al conocimiento de lo social[32]. Lo que critica, a fin de cuentas, es la ausencia de un conocimiento científico de la moral. Esta misma idea es la que nuestro autor explora en las páginas que decidió eliminar en la segunda edición del libro. En ellas, insiste en criticar a los moralistas, que, en lugar de analizar los datos y los hechos observables, se dedican a elaborar legislaciones morales abstractas (Durkheim, 1893, págs. 5 y 18).

Es, por tanto, avanzar en el desarrollo de dicha sociología de la moral uno de los objetivos primeros de *La división,* si no de toda la sociología de

[30] Cfr. Durkheim (1979/1904, pág. 32), Durkheim (1979/1906, pág. 41) y Durkheim (1893, pág. 27).

[31] Cfr. Durkheim (1979/1905, pág. 34) y Durkheim (1979/1920, págs. 84-85). Los moralistas, a juicio de Durkheim, atacaban la sociología, y era, por tanto, preciso hacerlos entrar en razón, tal y como él pretende en *La división del trabajo social* (Fournier, 2007, pág. 285).

[32] Cfr. Durkheim (1979/1920, pág. 89), Durkheim (2011/1893, pág. 103) y Durkheim (1915/1895, págs. 40-43).

Durkheim. De acuerdo con él, la sociología es fundamental para el acercamiento científico y objetivo a la moral, dado que las elucubraciones abstractas que persiguen la construcción de una moral ahistórica ignoran que el ser humano es «producto de la historia», por lo que observarlo como algo fijo, estático y fuera del tiempo y el espacio es desnaturalizarlo[33]. Nuestro autor consideraba, y así lo dejó escrito, que en *La división* había sido capaz de demostrar que las especulaciones filosóficas de los moralistas eran inútiles (Durkheim, 1979/1905, pág. 34). No sé si deberíamos ir tan lejos, pero lo que sí es indiscutible es que mediante la defensa y la posterior publicación de *La división,* Durkheim mostró la posibilidad de hacer un nuevo tipo de sociología, legitimó la presencia de la disciplina en las aulas francesas y sentó las bases para el desarrollo del programa durkheimiano, así como abrió el camino para el desarrollo de una sociología de la moral.

Si la fundamentación de una sociología o una ciencia de la moral es, como decíamos, uno de los principales motores de *La división del trabajo social,* la denuncia de las peligrosas derivaciones que la modernidad estaba adquiriendo es, a mi juicio, el fondo esencial de este trabajo. Durkheim protesta contra la injusticia, tras describir el modo de funcionamiento y las causas de la modernidad. Es muy cuidadoso a la hora de determinar los límites de la ciencia de la moral que pretende desarrollar: una ciencia que trata la moral de manera científica y como un hecho objetivo, como una realidad observable, que tiene en cuenta el carácter sociohistórico y la variabilidad de lo moral, y que vincula lo moral con los demás ámbitos de la realidad social (Durkheim, 1979/1920, pág. 89). Junto a este diseño, encontramos, como decíamos, un decidido empeño por mejorar la realidad social, una vez que los problemas fundamentales de la misma son conocidos gracias a la sociología. Como dice el propio autor, el estudio científico de una sociedad, mediante la sociología, no implica la renuncia a mejorar esa misma sociedad (Durkheim, 2011/1893, págs. 100 y 430). Desde su punto de vista, la única manera de avanzar firmemente hacia la mejora de las sociedades es partir de los análisis sociológicos; una vez que comprendemos las causas y los contornos del malestar de la modernidad, podemos lanzarnos a resolver los problemas de una manera práctica (Durkheim, 1897a, pág. 451). En cualquier caso, debe quedar claro que dicha intervención en lo social deberá realizarse desde la prudencia, evitando los errores cometidos por los moralistas, y teniendo en mente que para Durkheim (1888) los sociólogos no poseen los secretos para solucionar todos los problemas sociales (Fournier, 2007, pág. 216).

[33] Cfr. Durkheim (1979/1920, pág. 86), Durkheim (2011/1893, págs. 99-100) y Durkheim (2011/1893, pág. 278).

En la formulación de Durkheim, la moral emana de la sociedad, de cada sociedad y de cada grupo social. Los individuos, que tienden a ser egoístas y a dejarse llevar por sus oscuras pasiones, solamente pueden aspirar a ser mejores gracias a que forman parte de grupos sociales, dado que la sociedad o el grupo social es algo superior a los individuos y los trasciende. En los grupos sociales nacen la moral y las costumbres, y son ellas las que permiten a los individuos tener una vida moral. Fuera de la sociedad, o cuando la sociedad tiene problemas para generar vínculo social, la moral o no existe o está en riesgo, lo que produce un difuso malestar que alcanza a los individuos y pone en riesgo a las sociedades. De modo que, cuando los individuos se orientan hacia la sociedad, se orientan hacia la vida moral, mientras que, cuando se orientan hacia sí mismos, se conducen de manera egoísta y la vida moral languidece. El comportamiento moral es, por tanto, una apertura hacia los otros, hacia el grupo social, y la moral de una sociedad depende de los vínculos sociales y la justicia que sea estructural e institucionalmente posible en un grupo social o en una sociedad.

Lo moral comienza solamente con el desinterés, cuando nos vinculamos a algo diferente a nosotros mismos en tanto que individuos (Durkheim, 2005/1914, pág. 36), a aquello que nos trasciende y es superior a nosotros, a la sociedad o el grupo social. Para Durkheim (1969/1950, pág. 41; 1893, pág. 24), la «moral» *(morale)* general de una sociedad o de un grupo en un momento histórico concreto se halla encarnada en «costumbres» *(moeurs),* que son «reglas de conducta sancionadas». *La división del trabajo* se ocupa, desde luego, de ambas, moral y costumbres. En realidad, lo que pretende es acceder al conocimiento de la moral mediante el análisis de algunas costumbres formalizadas en el derecho.

DIVISIÓN DEL TRABAJO Y LOS INDICADORES DE LOS TIPOS DE SOLIDARIDAD

En las últimas páginas de su «Prefacio», Durkheim plantea la siguiente cuestión: «¿Cómo es posible que, al mismo tiempo que se hace más autónomo, depende el individuo más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y solidario?» (Durkheim, 2011/1893, pág. 104). O, lo que es lo mismo, ¿cómo es posible un crecimiento de la interdependencia al mismo tiempo que tiene lugar un proceso de individualización? La clave para dar respuesta a esta cuestión radica, a juicio de Durkheim, en el desarrollo de la división del trabajo, que explica el paso del mundo tradicional al mundo moderno, fundamenta el crecimiento de la interdependencia basada en la complementariedad y disuelve las creencias colectivas, generando, al tiempo, la posibilidad de la

autonomización del individuo frente al grupo social y permitiendo la sacralización del individuo. El interés principal de Durkheim es explicar las condiciones del presente, y la situación de la moral en las sociedades modernas, aunque para ello recurre a una comparación del mismo con el mundo tradicional del pasado. Entender el malestar del mundo moderno, así como las posibilidades para el perfeccionamiento de las sociedades, depende, pues, en buena medida del análisis de las consecuencias morales y de la dimensión moral de la división del trabajo.

En las sociedades modernas se corre el riesgo de olvidar lo colectivo y lo público, la justicia, la mutua y sana dependencia entre individuos y la sana dependencia de los individuos con respecto a la sociedad, así como la necesidad de la apertura al otro, eclipsado todo ello por los avances productivos y la riqueza generada gracias a la división del trabajo. Durkheim reprocha a los economistas clásicos haber olvidado la justicia, así como la dimensión moral de la división del trabajo. La razón de este olvido es su incapacidad para entender que la división del trabajo no solamente es una maquinaria eficaz para incrementar el rendimiento económico y productivo, sino también, como Durkheim quería demostrar en su tesis, una fuente de solidaridad social. Lo que le da valor moral a la división del trabajo es que gracias a ella el individuo es consciente de su dependencia sana con respecto a algo que lo supera y lo trasciende: la sociedad. De ahí que la división del trabajo sea, a su juicio, «la base del orden moral» (Durkheim, 2011/1893, pág. 423).

¿Cuáles son, para Durkheim, las causas de la división del trabajo, que, según hemos mencionado, tiene una importancia tan crucial en el cambio social que ha permitido el desarrollo de las sociedades modernas? Tales causas hay que buscarlas en ciertas variaciones del medio social, y no, como quería la economía política clásica, en la búsqueda del incremento del bienestar de los individuos. Las causas fundamentales son el crecimiento («volumen») y, sobre todo, la condensación («densidad material» y «densidad moral/dinámica») progresivo de las sociedades, que posibilita la división del trabajo, que, a su vez, refuerza la condensación, en un círculo que se retroalimenta[34]. La condensación progresiva de las sociedades tiene lugar

[34] En *Las reglas del método sociológico* Durkheim precisa este esquema. Tendríamos, por un lado, la «densidad dinámica», que se refiere al número de individuos que participan en interacciones sociales, no solamente comerciales sino también morales y, por tanto, viven una misma vida común. Y, por otro lado, la «densidad material», que se refiere no solamente al número de individuos que habitan un mismo espacio social, sino también a los medios de transporte y comunicación que facilitan las interacciones. Cfr. Durkheim (1915/1895, págs. 139-140).

gracias a tres procesos: *a)* concentración de la población, *b)* formación de las ciudades y *c)* desarrollo de los medios de transporte y de comunicación que, «suprimiendo o disminuyendo los vacíos que separan a los segmentos sociales, aumentan la densidad de la población» (Durkheim, 2011/1893, pág. 296). De modo que el crecimiento de la población, la reunión de dicha población en determinados espacios y el acortamiento de las distancias (mediante los medios de transporte y de comunicación) generan un incremento de las interacciones sociales que, a su vez, da lugar a la división del trabajo. No ocurre esto de una manera mecánica, sino que la división del trabajo o la especialización solamente es una de las posibles consecuencias de estos procesos. La «lucha por la vida» en condiciones de crecimiento de la población (volumen) y condensación de las sociedades puede manifestarse mediante la especialización (división del trabajo), la emigración, la colonización, la resignación a una existencia precaria y/o la eliminación de los más débiles. Siempre que no haya impedimentos, la especialización será el proceso que ocurra con más probabilidad. De ser así, es cuando se puede hablar de una suavización de la lucha por la vida, una dulcificación, que permite la coexistencia más o menos pacífica entre los individuos. Dicha coexistencia no significa, desde luego, que haya una armonía perfecta, sino que implica que los individuos no se ven abocados a cualquiera de los otros procesos señalados y, especialmente, que no se ven empujados a eliminarse mutuamente. Pueden cooperar, aunque dicha cooperación no implica ni ausencia de conflictos ni ausencia de rivalidades.

Para estudiar si la solidaridad social está relacionada con la división del trabajo, Durkheim recurre al análisis de los diferentes tipos de derecho, que empleará a modo de «índices» de los distintos tipos de solidaridad (Merton, 2002/1934, pág. 207). Lo que pretende Durkheim es analizar las costumbres *(moeurs)* petrificadas en el derecho, que consienten un tratamiento objetivo y un análisis histórico, con el fin de indagar en la naturaleza de la moral *(morale)* de los distintos tipos de sociedades (Durkheim, 1915/1895, pág. 56). La intención de nuestro autor es tratar de observar si se advierte un cambio contrastable empíricamente y de manera objetiva entre distintas solidaridades antes y después de la división del trabajo. Nuestro autor concluirá que la respuesta es afirmativa.

Distingue Durkheim dos tipos de derecho: el derecho represivo, que consiste en causar daño, perjudicar o disminuir a un individuo como consecuencia de alguna transgresión de una norma, y el derecho restitutivo, cuyo fin es únicamente reparar el daño causado y volver a poner las cosas en su sitio. El derecho represivo es, para nuestro autor, un índice de la existencia de la solidaridad mecánica, mientras que la existencia del derecho restitutivo indica la existencia de solidaridad orgánica.

El derecho represivo es propio de las sociedades segmentarias, con escasa división del trabajo y una fuerte conciencia colectiva. Es típico de las sociedades del pasado aunque, a medida que en ellas la división del trabajo avanza, se ve una disminución de este tipo de sanciones represivas. En estas sociedades los actos criminales son aquellos que atentan contra la conciencia colectiva; normalmente tienen que ver con algún tipo de lesión causado a la cosa pública: delitos contra la religión, contra las costumbres, contra la autoridad[35]. Los actos criminales en las sociedades de solidaridad mecánica apuntan a lo colectivo de dos maneras: no sólo ofenden la conciencia colectiva, sino que además se dirigen hacia cosas colectivas (Durkheim, 1992/1900, pág. 39). El derecho restitutivo o cooperativo es propio de las sociedades con división del trabajo, y muy especialmente (aunque no exclusivamente) de las sociedades modernas occidentales. En las sociedades modernas, dada la existencia de la sacralización de los individuos, que los convierte en seguidores de una religión en la que son, al mismo tiempo, los dioses y los fieles, los crímenes que atentan contra los individuos son los más castigados y los más duramente reprimidos (Durkheim, 1898, pág. 8). Según Pickering (1993, pág. 191) *La división* es un libro sobre el cambio social y, fundamentalmente, sobre la secularización, que es presentada como un largo proceso inevitable y continuo integrado en la historia global de la humanidad, cuyos orígenes se remontan a antes de la Reforma o de la Revolución industrial. En lugar de hablar de la secularización como algo total, como un proceso acabado, Durkheim señala que la religión se ha transformado en el culto a la persona, el culto a la dignidad individual, como examinaremos más adelante.

En un texto posterior, «Dos leyes de la evolución penal», Durkheim mantiene su análisis de los dos tipos de derecho: el represivo y el restitutivo. Pero ahora introduce otra variable en el esquema: el poder. De modo que ahora Durkheim establece su ley de carácter cuantitativo: cuanto más se aproximen las sociedades al modelo de las sociedades segmentarias y cuanto más absoluto sea el tipo de gobierno del poder central, será más probable que encontremos derecho represivo en las mismas (Durkheim, 1992/1900, pág. 21)[36]. La ausencia de contrapesos es lo que permite la existencia de un poder central absoluto, y facilita la existencia del derecho represivo. Cuando lo que se transgredía era lo colectivo,

[35] Durkheim (2011/1893, pág. 152) y Durkheim (1969/1950, págs. 143-144).

[36] En la segunda Ley, Durkheim establece su rechazo del modelo evolucionista unilineal, y aboga por un modelo que sea capaz de apreciar los diferentes caminos seguidos por las diferentes sociedades.

castigar severamente a los individuos o los grupos responsables del acto era la respuesta normal. Sin embargo, cuando el individuo es lo único sagrado, en las sociedades de solidaridad orgánica, castigar severamente al individuo por ofender a otro individuo supone una contradicción. De ahí que los castigos vayan suavizándose progresivamente (Durkheim, 1992/1900, pág. 42).

Sin embargo, si se da un proceso paralelo de centralización del poder, los individuos situados en el poder logran una posición por encima del resto y se produce la sacralización de los gobernantes, que los convierte en seres divinos. La normal pérdida de religiosidad, típica del paso de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica, es reemplazada, pues, por una redivinización del poder central. Si los crímenes se dirigen al gobierno o al individuo situado en la cúspide del poder, son considerados actos sacrílegos y son severamente castigados. Como todas las leyes emanan de su poder, los crímenes y las violaciones de las mismas aparecen como dirigidas contra él. De modo que el derecho represivo vuelve a escena, mediante la sacralización del poder absoluto encarnado en los gobernantes.

SOLIDARIDAD MECÁNICA Y SOLIDARIDAD ORGÁNICA

Apoyándose en la evidencia empírica que su estudio sobre los tipos de derecho le habían suministrado, Durkheim considera que tiene elementos suficientes como para fundamentar su clásica distinción entre la *solidaridad mecánica* y la *solidaridad orgánica*. Esta división tiene por objeto comprender las formas de vinculación en las sociedades premodernas y las sociedades modernas. En función de qué estructura social encontremos en una sociedad concreta, tendremos una forma de vinculación, un tipo de solidaridad, cuyo desarrollo permitirá la existencia de la vida moral. En cambio, si las formas de vinculación no se hallan plenamente desarrolladas, si hay obstáculos para que puedan realizarse las potencialidades de la solidaridad que emana de una estructura social, entonces encontraremos que la vida moral se hace difícil o imposible, y la sociedad en su conjunto y los individuos sufren un malestar y una ansiedad que dificultan la construcción de una sociedad justa y habitable, capaz de elevar a los individuos por encima de sí mismos. La manera de estudiar empíricamente la moral había sido mediante la indagación de los distintos tipos de derecho, como hemos visto. Una vez observado que hay un cambio en los tipos de derecho, que indica un cambio en las formas morales, Durkheim pasa a desarrollar su argumento del paso de la solidaridad me-

cánica a la solidaridad orgánica, mediante el cual plantea que las sociedades premodernas tenían un tipo de vinculación propio y característico que generaba un determinado universo moral y unas determinadas costumbres, mientras que las sociedades modernas tendrían el suyo propio capaz también de generar su universo moral y sus costumbres.

La contraposición de dos etapas o dos momentos en el proceso sociohistórico es típica dentro del pensamiento sociológico clásico. Muy diversos autores de nuestra tradición clásica, tales como Saint-Simon, Comte, Spencer o Tönnies, habían recorrido ya esta senda, tratando de encontrar el rasgo característico del presente de las sociedades modernas mediante una comparación con las sociedades premodernas. Y se puede interpretar también el análisis del paso del mundo moderno al posmoderno en esta misma clave; es decir, como una herencia de las formas de mirar de la tradición sociológica clásica, aunque este tema escapa de los objetivos de esta introducción.

En Durkheim el factor clave que permite entender el paso de un tipo de sociedades a otras es la división del trabajo. Gracias a dicho proceso las sociedades premodernas, caracterizadas por la solidaridad mecánica, dejan paso a las sociedades modernas, caracterizadas por la solidaridad orgánica. Como sabemos la división del trabajo no es el elemento explicativo último, sino que son el crecimiento de las poblaciones, su aglomeración en un mismo espacio y la intensificación de las interacciones sociales los que impulsan la división del trabajo. El rasgo clave que para nuestro autor caracteriza a las sociedades modernas es el surgimiento de la solidaridad orgánica que debería generar un tipo de moral adecuado a las nuevas sociedades pero que, al no haberse desarrollado del todo, lo que crea son unas sociedades problemáticas y conflictivas, cargadas de desigualdades e injusticia. Veamos, ahora, con algún detalle el contenido de las distintas solidaridades, así como uno de los conceptos clave de este libro, el de la conciencia colectiva.

La solidaridad mecánica deriva de las semejanzas y está basada en la existencia de una fuerte *conciencia colectiva,* mientras que la solidaridad orgánica deriva de la complementariedad y está basada en la existencia de la división del trabajo. La conciencia colectiva es, para Durkheim, «el conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad». En las primeras sociedades humanas dicha conciencia colectiva está impregnada de religiosidad, y prácticamente hay una identidad entre religión y conciencia colectiva (Durkheim, 1897). Como hemos mencionado previamente, dicha religiosidad va transformándose con el paso del tiempo hasta desembocar en la religión del individuo.

En cualquier caso, lo que hace interesante al concepto de conciencia colectiva es su caracterización como un «hecho social» emergente que debe su origen a la concurrencia y a las interacciones de numerosos individuos. La conciencia colectiva tiene su origen en la reunión y la interacción prolongada de los individuos y es diferente y no reductible a las conciencias individuales, dado que la mera reunión social o la mera sociabilidad genera nuevas realidades, del mismo modo que la sociedad no es reductible a los individuos que la componen y constituye, en cambio, una síntesis, un efecto emergente, una realidad *sui generis* (Durkheim, 1915/1895, págs. XV-XVI, 120 y sigs. y 151).

Durkheim quería encontrar una fórmula para subrayar la importancia de la sociedad, sin anular completamente al individuo, que conserva una cierta autonomía en su modelo teórico. La autonomía del individuo en la propuesta de Durkheim (1975/1900, pág. 29; 1915/1895, pág. XXIII), escasamente reconocida, por cierto, por los críticos de la obra de este autor, descansa en la constatación de que cada individuo construye hasta cierto punto su propia religión, su propio culto, su propia moral, dado que los hechos colectivos no se imponen de manera uniforme a todos los individuos. Cada individuo incorpora a su manera, es decir, teniendo en cuenta el resto de sus representaciones, su temperamento, sus hábitos y sus costumbres, los distintos contenidos de la conciencia colectiva (Durkheim, 2005/1914, págs. 42-43)[37]. Por otra parte, y en el mismo sentido, la conciencia colectiva no anula al individuo, ni lo elimina del esquema teórico, dado que según señala Durkheim la conciencia colectiva solamente puede existir y producirse en los individuos (Durkheim 2011/1893, pág. 141), y no es más que una parte de su «conciencia total», al menos en las sociedades con división del trabajo. En cualquier caso, no escapa a Durkheim que la relación entre la conciencia colectiva y la conciencia individual solamente se puede plantear como una relación conflictiva (ambas se contradicen y se niegan) que sujeta y vincula al individuo al tiempo que lo limita. Para Durkheim esta tensión, incluso en el caso de que un individuo concreto entienda la necesidad de la conciencia colectiva y los efectos positivos que tiene en él (mediante la creación de la posibilidad de una vida social, común y, por tanto, moral), siempre genera en él sufrimiento (Durkheim, 2005/1914, págs. 37-38).

---

[37] Esta autonomía que Durkheim incorpora a su esquema teórico tiene su expresión política en su reivindicación de las libertades individuales en el contexto del *affaire* Dreyfus (Durkheim, 1898).

Por motivos explicativos Durkheim renuncia, en *La división,* a un análisis complejo de las conciencias. Así, diferencia únicamente entre la conciencia colectiva (que es «la sociedad viviendo y actuando en nosotros») y la conciencia particular o individual (que «sólo nos representa a nosotros en lo que tenemos de personal y distinto») (Durkheim, 2011/1893, pág. 184). Sin embargo, como advierte en la nota al pie más importante de todo el libro, Durkheim sabe que está perdiendo profundidad en su explicación, simplificando quizá demasiado: «Para simplificar la exposición, suponemos que el individuo no pertenece más que a una sociedad. De hecho formamos parte de muchos grupos y hay en nosotros varias conciencias colectivas, pero esta complicación no cambia en nada la relación que estamos en camino de establecer» (Durkheim, 2011/1893, pág. 163).

Parece claro que Durkheim considera que los individuos conservan ciertos grados de autonomía, una vez que la estructura social consiente el nacimiento de los individuos. Previamente, no obstante, en las sociedades de solidaridad mecánica, los individuos se hallan disueltos en el grupo social y, por tanto, es difícil concebir su mera existencia, por lo que hablar de autonomía en este contexto resulta ocioso: la conciencia individual se halla recubierta por entero por la conciencia colectiva, por lo que la individualidad «no puede nacer como la comunidad no ocupe menos lugar en nosotros» (Durkheim, 2011/1893, pág. 184). De ahí que la autonomía de los individuos solamente sea aplicable a los individuos que habitan sociedades con división del trabajo y con una más o menos desarrollada solidaridad orgánica. De igual modo que Mead (1992/1934, pág. 221) considerará que un *sí mismo (self)* autónomo solamente puede existir en las sociedades modernas, Durkheim sitúa la posibilidad de la existencia de los individuos en las sociedades con división del trabajo.

Hay, según Durkheim, una estructura social típica que permite la solidaridad mecánica o la vinculación a través de las semejanzas. Se trata de las sociedades segmentarias, en las que los individuos que pertenecen a ellas se consideran como parientes (aunque no haya consanguinidad), y las forma típica de las relaciones sociales es la de las relaciones domésticas (venganza colectiva, responsabilidad colectiva, herencia·mutua, etc.). Las sociedades segmentarias retroceden a medida que las divisiones territoriales se van haciendo más artificiales; desde la Edad Media, desaparecen las religiones locales, desaparecen los dialectos y cobra fuerza y protagonismo la administración central de las sociedades, perdiendo autonomía las administraciones regionales. La división del trabajo hace imposible una conciencia colectiva del tipo de las sociedades premodernas, y en su lugar genera (o debería generar) un nuevo tipo de solidaridad: la solidaridad orgánica. Ésta se basa en la complementariedad de los individuos distintos. Si el contenido común de la conciencia colectiva generaba la solidaridad mecánica, la complementariedad que genere la división del trabajo es lo que anuncia la existencia de la solidaridad orgánica. La estructura social que permite la solidaridad orgánica sustituye los segmentos por algo similar a órganos especializados, subdivididos a su vez en partes diferenciadas. La forma de vinculación tiene que ver en ellas con la posición que un individuo ocupa en el mundo profesional. Por eso, habla Durkheim del paso de la primacía del «medio natal» a la primacía del «medio profesional» (Durkheim, 2011/1893, pág. 231).

El paso de las sociedades de solidaridad mecánica a sociedades de solidaridad orgánica implica inevitablemente un «debilitamiento» de los lazos sociales que resultan de las semejanzas, debido a la mayor debilidad de la conciencia colectiva[38]. Algunas evidencias que permiten a Durkheim sostener su tesis del debilitamiento de la conciencia colectiva son, además de la ya mencionada disminución del derecho represivo, la pérdida de importancia de la religión y la disminución de la presencia de proverbios y refranes. En cualquier caso, este debilitamiento no significa la completa desaparición de la conciencia colectiva ni su vaciamiento, sino que lo que ha tenido lugar es una doble mutación. Por un lado, la conciencia colectiva pervive en la forma de unas «maneras de pensar y de sentir muy generales e indeterminadas» que permiten las peculiaridades individuales. Por otro lado, según retroceden la religión y la conciencia colectiva, «el individuo se convierte en el objeto de una especie de religión» (Durkheim, 2011/1893, pág. 222); el individuo se convierte en un Dios a los ojos de los individuos, por lo que cualquier atentado contra el individuo, incluido, claro, el suicidio, se convierte en un sacrilegio (Durkheim, 1897, pág. 378). El culto a la sociedad es sustituido por el culto al hombre (Durkheim, 1897, pág. 382) y, muy especialmente, por el culto a la dignidad del individuo. Si el derecho represivo castigaba duramente cualquier crimen contra lo público y lo colectivo, el derecho en las sociedades modernas reserva las mayores sanciones para aquello que atenta contra el individuo y su dignidad. Es el proceso de sacralización del individuo, que, a juicio de Durkheim, caracteriza a las sociedades modernas:

> Los únicos sentimientos colectivos que se han hecho más intensos son aquellos que tienen por objeto, no cosas sociales, sino al indi-

[38] Durkheim (2011/1893, págs. 182 y 222-223).

> viduo. Para que así sea, es preciso que la personalidad individual se haya transformado en un elemento mucho más importante de la vida de la sociedad y, para que haya podido adquirir esta importancia, no basta que la conciencia personal de cada uno se haya acrecentado en valor absoluto, sino también que haya aumentado más que la conciencia común (Durkheim, 2011/1893, pág. 218).

Parece claro que Durkheim duda con respecto a su valoración de este proceso de sacralización del individuo y sus consecuencias. En un primer momento, a juicio de Durkheim, el contenido moderno de la conciencia colectiva supone un riesgo para las sociedades y para los individuos, dado que, aunque su origen es social, y a pesar de que orienta la acción de los individuos en la misma dirección, esta nueva dirección no es social. No nos liga adecuadamente, y «no construye un verdadero lazo social»[39]. La solidaridad que descansaba en la conciencia colectiva ya no sirve para mantener los lazos sociales, dado que el contenido de la conciencia colectiva nos orienta ahora, en lugar de hacia la sociedad y hacia lo colectivo, hacia nosotros mismos. Aunque la sacralización de los individuos genera la base necesaria para poner en marcha determinadas medidas que protegen a los individuos, tales como los derechos civiles y políticos, no articula fines comunes, y es incapaz, por tanto, de forjar lazos morales y afectivos (Seidman, 1990, pág. 283). Una de las formas en las que se traduce este problema colectivo es precisamente mediante el incremento, más allá de lo «normal», del número de suicidios anómicos y egoístas (Durkheim, 1975/1897, pág. 46). Dicho aumento de los mencionados tipos de suicidio, dice Durkheim con ironía, no muestran «el brillo creciente de nuestra civilización, sino un estado de crisis y de perturbación que no puede prolongarse sin peligro» (Durkheim, 2003/1897, pág. 413).

El debilitamiento de la solidaridad mecánica exige que otro tipo de solidaridad venga a reemplazarla. El cambio sustancial que ha tenido lugar en la conciencia colectiva hace ya imposible que este tipo de vínculo oriente a las sociedades y a los individuos hacia lo colectivo y lo público. De ahí la importancia de la división del trabajo, pues de ella debe desprenderse la nueva solidaridad, la adecuada para las sociedades modernas occidentales. Si bien ésta es la posición de Durkheim en *La división del trabajo social,* en un importante texto posterior, «El individualismo y los intelectuales», señala nuestro autor que es la «religión del individuo» lo que nos mantiene unidos (Durkheim, 1898, pág. 12). Las sociedades modernas, cabe deducir, ante la imposibilidad de que la división del trabajo genere la solidaridad orgánica necesaria, pues ésta se halla imperfectamente desarrollada, requieren también o en su lugar a la religión de la humanidad, que vendría a generar también solidaridad social. De una manera indirecta la división del trabajo sigue generando la solidaridad, pues ésta, acompañada por la disminución de la conciencia colectiva, es lo que permite la emergencia de los individuos y de la religión individual. Si la división del trabajo no genera solidaridad orgánica, tal y como estaba de hecho sucediendo, según ve con claridad Durkheim, la solidaridad social puede todavía alcanzarse en cierto modo gracias al único contenido común de la conciencia colectiva: la sacralización del individuo. De modo que, cabe inferir, la solidaridad derivada de esta religión de los individuos que tiene su origen tanto en la división del trabajo como en el común contenido de la conciencia colectiva, podría muy bien concebirse, aunque Durkheim no lo llega a hacer de manera explícita, como un tipo híbrido de solidaridad orgánico-mecánica.

[39] Durkheim (2011/1893, pág. 223) y Durkheim (1969/1950, pág. 144).

INJUSTICIA, CONFLICTO Y AUSENCIA DE SOLIDARIDAD ORGÁNICA

Para Durkheim es evidente que las sociedades modernas se caracterizan por la existencia del conflicto y, muy principalmente, por las hostilidades de clase (Durkheim, 2011/1893, pág. 384). No hay que olvidar el convulso período histórico que le tocó habitar, como bien subrayó Rodríguez Zúñiga (2001, pág. X), cargado de enfrentamientos de clase. Durkheim no concibe, en realidad, una sociedad sin conflictos: «No es ni necesario, *ni incluso posible,* que la vida social se deslice sin luchas» (Durkheim, 2011/1893, pág. 430; la cursiva es mía). En su análisis, plantea que, dado que la solidaridad orgánica no ha terminado de constituirse y de alzarse como recambio a la prácticamente extinta solidaridad mecánica, nos encontramos con una radicalización de estos conflictos (Durkheim, 2011/1893, págs. 391-392). Una sociedad completamente armónica no podría existir, pero las rivalidades y las hostilidades podrían suavizarse gracias a la división del trabajo, sustituyendo la eliminación de los enemigos iguales por la cooperación de los individuos diferentes. No obstante, las rivalidades y los conflictos persistirían incluso aunque la solidaridad orgánica se hubiera desarrollado completamente: «Si la división del trabajo hace solidarios los intereses, no los confunde: los deja distintos y rivales» (Durkheim, 2011/1893, pág. 257)[40]. De este

[40] Y añade más adelante: «Cada órgano se halla en antagonismo con los demás.»

modo, señala Durkheim (2011/1893, pág. 392), «el papel de la solidaridad no es suprimir la concurrencia, sino moderarla».

Los problemas que acarrea la división del trabajo para los individuos (tareas repetitivas, pérdida de autonomía, incapacidad para vincularse con las mercancías que producen, ocupar una posición socioeconómica que no permite el desarrollo de las potencialidades, relaciones contractuales injustas, etc.) no derivan de la naturaleza de la división del trabajo, sino que son en la formulación durkheimiana una desviación, una «forma anormal». Con esto Durkheim quiere decir que los problemas fundamentales que encuentra en las sociedades modernas no se derivan directamente de sus condiciones estructurales, por lo que *a)* estos problemas tienen arreglo y *b)* hay determinados elementos que están impidiendo el normal desarrollo de la solidaridad orgánica, que no implica, como hemos visto, ausencia de conflicto u orden total, sino más bien conflictos y rivalidades dentro de unos límites, así como la posibilidad de la vida moral. De modo que la solidaridad orgánica debería generar un mundo habitable y justo, pero en la práctica lo que encontramos son determinados obstáculos que nos alejan de ese escenario.

Una de las soluciones que propone Durkheim tiene que ver con la necesidad de la orientación hacia lo social, con la necesidad de las interacciones. No obstante, estas interacciones deben darse en el marco de una estructura institucional que permita, e incluso exija, a los individuos una apertura hacia los otros y hacia lo sociedad. Si se dieran estas condiciones institucionales, la división del trabajo supondría

> que el trabajador, lejos de permanecer inclinado sobre su tarea, no pierde de vista a sus colaboradores, actúa sobre ellos y recibe su acción. No es, pues, una máquina que repite los movimientos cuya dirección no percibe, sino que sabe que van dirigidos a alguna parte, hacia un fin, que percibe más o menos directamente. Siente que sirve para algo (Durkheim, 2011/1893, pág. 398).

La supuesta obsesión de Durkheim con la integración y el orden social es, en realidad, una obsesión con la necesidad de las interacciones (Rodríguez Zúñiga, 2001, pág. XLV; 1978). No se trata de que el individuo se enfrente al dilema de la integración o la *anomia,* sino que la clave, a mi entender, radica en la necesidad que tienen los individuos no solamente de habitar interacciones, como diría Rodríguez Zúñiga, sino de habitar *interacciones justas* que les permitan ser conscientes de su dependencia con respecto a los demás, y los hagan sentirse parte de algo superior a ellos mismos y sus deseos; que permitan, en suma, vivir una

vida moral. De ahí que en la formulación durkheimiana la división del trabajo no remita solamente a los intereses y a los beneficios del intercambio, y no solamente fuerza a los individuos a ayudarse unos a otros, sino que remite a las emociones y a la posibilidad de que los individuos se respeten (Bouglé, 1903, pág. 100). La *anomia* puede tener su origen en la ausencia de interacciones, pero también puede ser lo que se desprende tras habitar forzosamente interacciones injustas.

Durkheim deja bien claro que la solidaridad orgánica no existe, al menos todavía, en las sociedades modernas occidentales. No hay duda de que, en su opinión, sería deseable que tal solidaridad se desarrollara plenamente, pero es bien consciente de los problemas fundamentales que aquejan a dichas sociedades. Esta ausencia de solidaridad orgánica supone, sin duda, una fuente de malestar, de inquietud, de neurastenia para los individuos (Fournier, 2007, pág. 277), así como una fuente de problemas colectivos. Aunque en su argumento Durkheim sostiene que normalmente la división del trabajo conduce a la solidaridad social, es para él bien evidente que en las sociedades modernas de su presente «los resultados son muy diferentes e incluso opuestos» (Durkheim, 2011/1893, pág. 381). En el libro III de *La división del trabajo* es donde Durkheim decide analizar las «formas patológicas» que se encuentran en la realidad social de su tiempo, tales como la existencia de crisis industriales o comerciales (quiebras debidas al funcionamiento a distancia de los complejos mercados modernos), el antagonismo entre capital y trabajo[41], o una excesiva radicalización de la división del trabajo, que puede producir «una integración muy imperfecta» (Durkheim, 2011/1893, pág. 412). En el estado «normal», esto es, cuando la división del trabajo produce solidaridad orgánica, la sociedad se regula mediante la puesta en contacto prolongada de maneras definidas de obrar, de pensar y de sentir que acaban fijándose, institucionalizándose, convirtiéndose en costumbres, reglas de conducta e instituciones[42]. En las formas «anormales», dichas reglas no existen o son inadecuadas y, aparece, por tanto, el estado de *anomia* (Durkheim, 2011/1893, pág. 394). La *anomia,* una de las más sonadas aportaciones de nuestro autor al caudal del conocimiento sociológico, es el concepto mediante el cual Durkheim describe un

[41] Durkheim (2011/1893, pág. 382) ve bien claro, respecto a esta cuestión, que «a medida que las funciones industriales se especializan, lejos de aumentar la solidaridad, la lucha se hace más viva».

[42] Para Durkheim, la estructura social se halla indeterminada y es contingente; es puro devenir. La estructura es la acción que ha devenido hábito; es el resultado de la «cristalización» de las costumbres (Durkheim, 1888, pág. 45; también, Durkheim, 1975/1900, pág. 22; Durkheim, 1915/1895).

rasgo esencial de la realidad de las sociedades modernas en las que el escaso o nulo desarrollo de la solidaridad orgánica genera la ausencia de reglas, así como el triunfo de lo particular y lo individual frente a lo colectivo y social, el triunfo del egoísmo frente al altruismo y la cooperación. De una forma más general la *anomia* durkheimiana puede describirse como el pecado social de la modernidad, como señaló Mestrovic (1985, págs. 124-127). Dado que lo moral reside en el grupo social, como vimos más arriba, la *anomia* sería el triunfo de las «cosas profanas», que «son aquellas que cada uno de nosotros construye con los datos de sus sentidos y de su experiencia», el triunfo de lo individual, respecto a las «cosas sagradas», que «son aquellas cosas cuya representación ha elaborado la sociedad misma; incluyen todo tipo de estados colectivos, de tradiciones y emociones comunes, de sentimientos que se vinculan a esos objetos de interés general, etc.», el triunfo de lo social (Durkheim, 1996/1889, págs. 133-134).

Si los individuos no pueden moverse libremente entre las distintas ocupaciones, sin que ningún obstáculo se lo impida, y se ven sometidos por otros individuos con más poder y recursos, la división del trabajo no produce solidaridad: «La división del trabajo no produce la solidaridad como no sea espontánea y en la medida en que es espontánea» (Durkheim, 2011/1893, pág. 401). La «espontaneidad perfecta», que anuncia el ideal de sociedad moderna con división del trabajo a los ojos de Durkheim, exige la absoluta igualdad en el medio social (Stedman Jones, 2001, pág. 94). Pero, según nuestro autor, «esta espontaneidad perfecta no se encuentra en parte alguna como un hecho realizado» (2011/1893, pág. 402). En opinión de nuestro autor, la herencia es uno de los principales obstáculos para la articulación espontánea de la división del trabajo[43]. La herencia implica que haya ricos y pobres al nacer, y que los pobres tengan que aceptar convertirse en trabajadores para los que poseen las riquezas, al precio que estos últimos establezcan. La injusticia de las relaciones contractuales, de la regulación capital-trabajo, es inevitable siempre y cuando exista la institución de la herencia. De ahí que Durkheim (1969/1950, págs. 238-239) abogue por eliminar la herencia con el fin de hacer posibles relaciones contractuales justas. En lugar de la herencia, habría que instaurar, en un primer momento, un sistema que premiara los méritos individuales. No obstante, en último término, Durkheim (1969/1950, pág. 243) aboga por unas relaciones basadas en el sentimiento moral de «simpatía humana» capaz de crear las condiciones adecuadas para el establecimiento de sociedades justas y habitables. Esta simpatía está estrechamente vinculada con

[43] Durkheim (1969/1950, págs. 236-237 y 1897, pág. 278).

la idea de la dignidad religiosa y el respeto a los que tienen derecho todos los individuos, debido a que poseen en su interior algo de la humanidad, y es la humanidad la que es sagrada y respetable (Durkheim, 1989, pág. 9). La simpatía humana, por tanto, nace del respeto y la dignidad religiosa que posee la humanidad, en tanto que objeto sagrado, y los individuos son revestidos de este mismo carácter que se materializa en cada una de las personas concretas.

La simpatía humana, junto con el respeto y la dignidad religiosa que deberían tener los individuos de las sociedades modernas, son los puntos de partida para la creación de sociedades o grupos sociales más justos, ante el imperfecto desarrollo de la solidaridad orgánica. Aquí reside, a mi juicio, la potencia crítica de la apuesta durkheimiana, y el camino más interesante para los posibles próximos desarrollos de la sociología de Émile Durkheim.

La justicia —o, mejor, la ausencia de la misma en las sociedades modernas—, como ha subrayado Stedman Jones (2001), es por tanto, un elemento central, del análisis de Durkheim[44]. En el análisis de Durkheim la injusticia es un problema que trasciende (aunque incluye) la cuestión social. El malestar de las sociedades modernas se expresa tanto en la ansiedad incesante de los capitalistas como en el descontento y la irritación del proletariado (Durkheim, 1992, págs. 55-56). No es un problema únicamente de redistribución de la riqueza, sino que es precisa una completa reconstrucción moral de las sociedades modernas. Para que las sociedades modernas generen solidaridad, es imprescindible que

[44] Aunque de manera poco convincente Lukes (1992/1972, pág. 78) también señala la importancia de la justicia en Durkheim. Según Alexander (1990, pág. 357) Durkheim vinculó su vocación intelectual a ciertas metas ideológicas. En primer lugar, se deben introducir cambios en la sociedad francesa con el fin de que sea más estable. En segundo lugar, esta estabilidad solamente puede alcanzarse si hay justicia, especialmente una distribución económica justa. Y, en tercer lugar, el crecimiento del Estado no debería ser tan grande que pusiera en riesgo la libertad individual. Coincido con Alexander en que para Durkheim, como he indicado más arriba, la sociología es al mismo tiempo un fin en sí misma y un medio para contribuir a la mejora de la sociedad. No obstante, veo problemático el énfasis que pone Alexander en la «sociedad francesa» y en la libertad individual frente al Estado. Mi reserva es aún mayor en lo que concierne a la justicia económica. En mi opinión, la justicia, que ocupa un lugar clave en la obra de Durkheim, va mucho más allá que la mera justicia económica. La justicia es lo que permite que la solidaridad orgánica pueda existir y, por tanto, donde nuestro autor deposita buena parte de sus esperanzas con respecto a la posibilidad de habitar unas sociedades más justas, más humanas y más racionales.

haya justicia: «De igual manera que los pueblos antiguos tenían, ante todo, necesidad de una fe común para vivir, *nosotros tenemos necesidad de justicia,* y se puede estar seguro de que esa necesidad se hará cada vez más exigente» (Durkheim, 2011/1893, pág. 411; la cursiva es mía)[45].

LOS GRUPOS PROFESIONALES Y SU MORAL

En el «Prefacio a la segunda edición», añadido a *La división* en 1902, Durkheim plantea una solución para atemperar los problemas de ausencia de regulación y de ausencia de orientación hacia lo colectivo que aquejan a las sociedades modernas. Esta salida tiene que ver con la revitalización de los grupos profesionales, que deberían constituirse como una suerte de actualización de los gremios medievales. No debe esto interpretarse, por supuesto, como una apuesta nostálgica por recuperar una institución del pasado. Al contrario, esta salida apunta hacia una completa renovación de la forma de organización social, que daría un mayor peso a los grupos profesionales. Si en términos generales una sociedad sin grupos intermedios es, para Durkheim (2011/1893, pág. 94), una «monstruosidad sociológica», el remedio lo encuentra nuestro autor en dicha revitalización de los grupos profesionales. Una vez descartado el poder de generar solidaridad de los grupos territoriales (dado que en las sociedades modernas, los Estados tienden a dividir su territorio de manera artificial), Durkheim apunta a esta solución considerando que el malestar de las sociedades modernas se agudiza, pues, por la ausencia de grupos secundarios fuertes que se sitúen entre el individuo y el Estado y que sean capaces de generar su propia moral (Durkheim, 1969/1950, págs. 129 y 133). Esta salida de Durkheim guarda una cierta relación tanto con la tradición intelectual sobre el corporativismo como con la realidad de la concertación social entre Estados, sindicatos, patronales y otros grupos de interés y de presión, que fuera protagonista de la escena pública europea especialmente desde la Segunda Guerra Mundial, con un renacimiento «corporatista» tras la crisis de 1973 (Pérez Yruela y Giner, 1985, pág. 21; Rodríguez Ibáñez, 1990, pág. 237), cuyas raíces se hunden en la historia de Occi-

[45] En la emotiva nota necrológica que Durkheim (1975/1917) publica tras la muerte de su hijo André en el frente de los Balcanes en la Primera Guerra Mundial, señala entre las virtudes de este último su obsesión por la justicia, interés que parecían compartir junto a muchos otros, ya que André colaboraba estrechamente con su padre, con quien gozaba, según relata Durkheim, de una gran intimidad intelectual.

dente, y cuyos restos en descomposición permanecen presentes en nuestros días, a mi modo de ver, como ruinas fantasmagóricas. En cualquier caso, los modelos abstractos de corporativismo y de corporatismo se aproximan, por momentos y en cierto modo, a la salida de propuesta por Durkheim.

En cuanto a su aspecto moral, los grupos profesionales plantean una conciencia colectiva que no llega a ser la común a toda la sociedad pero que trasciende la mera conciencia individual. Es evidente que Durkheim, como señalamos antes, ya en *La división* entendía que existían este tipo de conciencias alternativas a la individual y a la colectiva del todo social, al menos potencialmente. La existencia de estas conciencias colectivas intermedias, dentro de las cuales estarían las morales profesionales, supone el reconocimiento de un «polimorfismo moral» en las sociedades modernas (Durkheim, 1969/1950, pág. 47). Durkheim señala que en el ámbito económico no se ha desarrollado suficientemente la moral de los grupos profesionales. De ahí su propuesta de revitalización de estos grupos con el fin de que desarrollen una tal moral capaz de regular las actividades económicas de los individuos. La cuestión clave aquí es que ante la falta de organización de la vida económica y profesional resulta en la ausencia de moral en este ámbito de lo social. Ni la economía política ni los pensadores socialistas, en opinión de Durkheim, se han preocupado demasiado por esta ausencia de moral en la actividad económica. Los primeros porque sostienen que no hace falta ningún tipo de regulación, los últimos porque se limitan a exigir una transformación de la propiedad, despreciando por tanto la necesidad de una autoridad moral.

A juicio de Durkheim, la vida económica se halla, por tanto, en tal situación de ausencia de regulación. Sin embargo, no es posible que tal ausencia se prolongue demasiado tiempo. Porque la ausencia de moral en una actividad que ocupa un lugar tan relevante en las sociedades modernas sólo puede conducir a la anarquía y a la conflictividad social, dado que, sin regulación, los fuertes someten a los débiles, y esto genera conflictos sociales e injusticia (Durkheim, 1969/1950, págs. 50-51). Esta apuesta por recuperar y actualizar grupos similares a los gremios medievales será defendida por Durkheim en obras posteriores como *El suicidio,* donde, como vimos, nuestro autor presenta a estos grupos corporativos como el único remedio posible al malestar que la desestructuración de las sociedades modernas ha traído consigo, e incluso en sus últimos escritos: en plena Primera Guerra Mundial, vuelve a reclamar tal solución, insistiendo en que es entonces «más urgente que nunca» (Durkheim, 2009/1917, pág. 4).

Para que la moral profesional se desarrolle, no basta solamente con la mera constitución de tales grupos corporativos; es ésta una condición

necesaria pero no suficiente. Ni en *La división del trabajo* ni en el «Prefacio a la segunda edición», Durkheim contaba con los medios teóricos para resolver esta cuestión. Sin embargo, a medida que se sumerge en el esfuerzo por clarificar cómo funcionan los mecanismos de la sacralización y cómo funcionan los mecanismos de la constitución de la moral, encuentra algunas soluciones. De modo que Durkheim señalará que es preciso no solamente que existan estos grupos profesionales sino que es necesario que se desarrolle el sentimiento de deber profesional, que se desarrolle una vida sentimental colectiva, mediante la creación de rituales y creencias propias de tal grupo (Durkheim, 1975/1909, pág. 218). El modelo teórico de Durkheim alcanza su máximo desarrollo en *Las formas elementales de la vida religiosa,* donde presenta una teoría de la sacralización (Alexander, 1990, pág. 368), que es en realidad una teoría para comprender la génesis de la moral, basada en los rituales y en la explosión emocional que tiene lugar durante los intensos momentos de efervescencia colectiva. En dicho libro lleva a cabo la exploración concreta de los mecanismos que llevan a la constitución de lo sagrado, y que en último término acaban dando contenido a la moral de una sociedad, una exploración no sólo de la «mecánica de la interacción situada» (Collins, 2009, págs. 23-35), sino de la dinámica esencial de los grupos sociales, a través de la fórmula ritualización-simbolización, reritualización-resimbolización (Rodríguez Ibáñez, 1989), y mediante un renovado y refinado énfasis en las emociones, y con la incorporación decidida de la distinción sagrado/profano. Los rituales adquieren un nuevo protagonismo y aparecen como algo necesario debido a la enorme fragilidad de la vida social, así como a su naturaleza contingente (Rosati, 2008, págs. 245-246). La centralidad de los rituales se explica por su capacidad para generar objetos, lugares y personas sagradas, así como por ser necesarios para mantener vigente el contenido de las creencias colectivas y, en último término, a la propia sociedad.

Si en *La división* el énfasis lo pone Durkheim en las formas de vinculación (en los tipos de solidaridad) y en la necesidad de la pertenencia a algo que trasciende a los individuos, y su crítica de las sociedades modernas se basa precisamente en su dudosa capacidad para que los individuos se reconozcan como parte de la sociedad y orienten sus acciones hacia lo social al tiempo que respetan la sacralidad y la dignidad de los individuos, en *Las formas elementales* el foco está centrado en cómo los rituales colectivos exitosos orientan a los individuos efectivamente hacia el grupo social, son capaces de generar objetos, personas, espacios y creencias sagradas y alejan al individuo de lo profano, de lo particular e individual, de lo *anómico.* La moral sigue residiendo en el grupo social; las acciones morales siguen teniendo inevitablemente una

orientación hacia lo colectivo y lo público, hacia lo sagrado, la dependencia de los individuos con respecto a lo social sigue estando presente, así como su necesaria apertura a los otros; la diferencia fundamental radica en que ahora Durkheim sitúa a los rituales y a las emociones de una manera más decidida en el centro de su explicación de los procesos de sacralización, los procesos de mantenimiento de la vinculación y los procesos de creación y fortalecimiento de las creencias colectivas. La *anomia,* como pecado de lo social, sigue vinculado a lo profano e individual.

Durkheim presenta también algunas reflexiones con respecto a la situación de los Estados en el sistema mundial de Estados, estimuladas, sin duda, por los apremiantes acontecimientos que le tocó vivir. Hacia el exterior, en el sistema internacional de Estados-nación, para Durkheim el Estado sigue desempeñando un papel clave, en tanto en cuanto es el encargado de contribuir al desarrollo del cosmopolitismo, cuyo fin último es eliminar la posibilidad de las actuaciones no morales por parte de los Estados. Durante la Primera Guerra Mundial, Durkheim publica un texto, *Alemania por encima de todo,* en el que, mientras critica a Treitschke y su doctrina, así como la política alemana que condujo a la guerra (su concepción del Estado, su concepción de las relaciones internacionales), pone de manifiesto su defensa del cosmopolitismo (Inglis y Robertson, 2008, págs. 12-13)[46]. Según defiende nuestro autor, en unas reflexiones cargadas de actualidad, el Estado no debe ignorar los tratados internacionales, dado que sin límites, sin el contrapeso de otras naciones, el Estado deviene en absolutismo (Durkheim, 1915, págs. 7-8), del mismo modo que el individuo sin ser limitado por el grupo social es un ser egoísta y sin freno. El Estado ideal, al contrario que la Alemania previa a la guerra mundial, debe respetar a los individuos, lo que sienten y lo que desean (1915, pág. 40). Lo saludable es asumir las relaciones de dependencia que sujetan, sostienen y limitan tanto a los individuos como a los Estados (Durkheim, 1915, págs. 44-45). El cosmopolitismo durkheimiano está basado en su religión del individuo (Durkheim, 1898, pág. 8), de la que nos ocupamos antes, que permite la emergencia de una «moral laica», una nueva «religión civil», una nueva «religión de la humanidad»[47]. Existe para Durkheim (1915, pág. 45) una «conciencia universal» que, al igual que la «conciencia colectiva», no puede basarse exclusivamente en la coacción, pues el mero uso de

[46] En *¿Quién ha querido la guerra?,* Durkheim y Denis tratan de mostrar la culpabilidad de Alemania y los esfuerzos de otras naciones por evitar la guerra (cfr. Durkheim y Denis, 1915).

[47] Sobre esta cuestión puede verse: Durkheim (2002/1925 y 1898, pág. 11), Turner (1988), Ramos (1999, págs. 192-193) y Giner (2001).

la fuerza, la ausencia de la moral y del consentimiento de los individuos generan ira (Durkheim, 1915, págs. 45-46) y, en lugar de suavizar las relaciones sociales, siembra la vida social de conflictos descontrolados cuyas consecuencias son imprevisibles. En lugar de la coacción, nuestro autor confía en la posibilidad de la cooperación que tiene por base tanto la división del trabajo social como la religión de los individuos y la simpatía humana. De igual modo que la cooperación es necesaria en el interior de las sociedades, lo es también cuando se enfoca a los distintos Estados que forman una sociedad global. De igual modo que la injusticia, la ausencia de libertad y la coacción son indeseables en el interior de una sociedad, lo son también en las relaciones internacionales.

PARA CONCLUIR

> [La solidaridad orgánica] no ha podido organizarse por completo y, sobre todo, no se ha organizado en forma que satisfaga la necesidad de justicia, que se ha despertado más ardiente en nuestros corazones.
>
> Durkheim (2011/1893, pág. 430)

Una imagen muy difundida de *La división del trabajo social* lo retrata como un texto que es, de alguna forma, complaciente con la modernidad y con el capitalismo (por ejemplo, Blau y Milby, 1993, pág. 146). En este tipo de lecturas se contrapone Marx, que vería los problemas de la modernidad como esenciales al capitalismo; a Durkheim, que vería las consecuencias negativas de la modernidad como consecuencia de un estado de transición entre la solidaridad mecánica y el pleno desarrollo de la solidaridad orgánica. Lo que se plantea aquí es la incapacidad de ese Durkheim optimista para comprender que la modernidad y/o el capitalismo generan desigualdad y opresión. No obstante, parece exagerada una tal afirmación, dado que Durkheim es bien consciente de los problemas propios de la modernidad, más allá de su propia retórica (especialmente los conceptos de «lo normal» y «lo patológico»), probablemente confusa e inadecuada[48]. La tesis del Durkheim optimista está ya presente en la reseña que hace Tönnies de *La división del trabajo social*, y también

[48] Cabe, no obstante, señalar los conceptos de lo normal y lo patológico de Durkheim son la manera que encuentra para aunar ciencia y capacidad de reforma social escapando de lo ideológico (Durkheim, 1915/1895, págs. 59-61).

en el influyente análisis de la sociología clásica de R. Aron (2004/1967). Para Tönnies (1972) el optimismo de Durkheim radicaba en que para nuestro autor la división del trabajo podría traer armonía a las sociedades modernas, a través de la complementariedad. Durkheim (1972/1889), por su parte, consideraba que Tönnies se equivocaba al considerar a las sociedades modernas (las asociaciones) como algo artificial, cuando a su juicio las sociedades modernas eran tan naturales como las comunidades. De hecho, Durkheim utiliza, probablemente de una manera deliberada, los conceptos «mecánico» y «orgánico» de manera inversa a como lo hace Tönnies, probablemente para recalcar la naturalidad de las sociedades modernas. Más recientemente Stedman Jones (2001, pág. 89), en su inspirador y fecundo libro, asume la tesis del Durkheim optimista, si bien lo presenta como una consecuencia de su socialismo y su obsesión con el devenir y con las tareas precisas para hacer estable a la Tercera República. Me parece más adecuada la lectura de Bouglé (1903, pág. 107), cuando subraya que de la pretendida apología que Durkheim hace de la división del trabajo se desprende, quizá contra su propia voluntad, una impresión más bien pesimista.

Quizá la clave resida en la equívoca terminología de Durkheim que permite interpretaciones de este tipo. Así, en lugar de hablar de la descripción de la solidaridad orgánica, Durkheim debería haber presentado que la misma es una proyección ideal de la restauración de lo moral en las sociedades modernas. De modo que, de acuerdo con Bouglé (1903, págs. 107-108), la división del trabajo en la formulación de Durkheim debería generar esa nueva moral, aunque no lo esté haciendo en la práctica y, por tanto, no se trata de la descripción de una consecuencia necesaria (dado que no está sucediendo) sino de una consecuencia ideal. En lugar de hablar de las formas anormales de la solidaridad orgánica, debió simplemente decir que estaba tratando de capturar los problemas fundamentales del presente. Besnard (1993b, pág. 197) señala el contraste entre el optimismo de la propuesta general sobre la división del trabajo de Durkheim y su pesimismo en la tercera parte de la división social. Desde su punto de vista, lo «normal» en Durkheim no es lo que es, sino lo que debería ser o lo que terminará por ser necesariamente (Besnard, 1993b, pág. 208). Lo real es descrito, por tanto, en el libro III (Stedman Jones, 2001, pág. 102). Es evidente que las «formas anormales» de Durkheim describen, en realidad, lo que existe en el presente de las sociedades modernas. Esto, a mi juicio, no tiene que ver con ninguna ceguera por parte de Durkheim, que sabe bien captar algunos de los problemas centrales de la modernidad, ni con su optimismo, ni con un grandísimo error de juicio, sino, por un lado, con la necesidad de cons-

BOUGLÉ, C., «Revue générale des théories récentes sur la division du travail», en *L'Année Sociologique*, vol. 6, 1903.
BOURDIEU, P., *Las reglas del arte*, Barcelona, Anagrama, 1995.
BRANFORD, V., «Durkheim: a brief memoir», en *The Sociological Review*, vol. 10, núm. 2, 1918.
COENEN-HUTHER, J. y HIRSCHORN, M. (eds.), *Durkheim et Weber – Vers la fin des malentendus*, París, Éditions Harmattan, 1994.
COLLINS, R., *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos, 2009.
COSER, L., «Introduction», en É. Durkheim, *The Division of Labour in Society*, Londres, McMillan Press, 1984.
DAVY, G., *Émile Durkheim. Choix de textes ave Étude du système sociologique*, París, Louis Michaud, 1917.
DURKHEIM, É., «Schaeffle, A., *Bau und Leben des sozialen Körpers: Erster Band*», en *Revue Philosophique*, núm. 19, 1885, disponible en http://durkheim.uchicago.edu/Texts/1885a.html.
— «La Philosophie dans les universités allemandes», en *Revue international de l'enseignement*, núm. 13, 1887a, disponible en http://durkheim.uchicago.edu/Texts/1887a.html.
— «La Science positive de la morale en Allemagne», en *Revue philosophique*, núm. 24, 1887b, disponible en http://durkheim.uchicago.edu/Texts/1887c.html.
— «Cours de science sociale: leçon d'ouverture», en *Revue international de l'enseignement*, núm. 15, 1888.
— «A review of Ferdinand Tönnies's Gemeinschaft und Gesellschaft», en *The American journal of sociology*, vol. 77 (6), 1972 (1889).
— *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, París, Félix Alcan, 1893.
— *La división del trabajo social*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011 (1893).
— *Les Règles de la méthode sociologique*, París, Félix Alcan, 1915 (1895).
— *Le Suicide: Étude de Sociologie*, París, Félix Alcan, 1897.
— *El suicidio*, Madrid, Akal, 2003 (1897).
— «Preface au Suicide», en É. Durkheim, *Textes*, vol. 1: *Éléments d'une théorie sociale*, París, Les Éditions de Minuit, 1975 (1897).
— «A. Labriola, Essai sur la conception matérialiste de l'histoire», *Revue Philosophique*, núm. 44, 1897.
— «L'individualisme et les intellectuels», en *Revue Politique et Littérarie: Revue Bleue*, 4.ª serie, tomo X, 1898.
— «Répresentations individuelles et répresentations collectives», en *Les Cahiers de Psychologie politique* [en línea], núm. 8, enero de 2006 (1898), disponible en http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1084.
— «Review article: F. S. Merlino, Formes et essences du Socialisme», en M. Gane (ed.), *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992 (1899).

DURKHEIM, É., «Sobre la definición de los fenómenos religiosos», en É. Durkheim, *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*, Barcelona, Ariel, 1996 (1899).
— «Two laws of penal evolution», en M. Gane (ed.), *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, Londres y Nueva York, Routledge, 1992 (1900).
— «La sociologie et son domain scientifique», en É. Durkheim, *Textes*, vol. 1: *Éléments d'une théorie sociale*, París, Les Éditions de Minuit, 1975 (1900).
— «Review "Lévy-Bruhl, La morale et la science des moeurs", Alcan, Paris, 1903», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education*, Londres, Boston y Henley, Routledge and Kegal Paul, 1979 (1904).
— «Contribution to Morality without god: an attempt to find a collectivist solution», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education*, Londres, Boston y Henley, Routledge and Kegal Paul, 1979 (1905).
— «Review Westermarck, The origin and development of the moral ideas, Vol. I, London, 1906», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education*, Londres, Boston y Henley, Routledge and Kegal Paul, 1979 (1906).
— «Remarque sur la méthode en sociologie», en É. Durkheim, *Textes*, vol. 1: *Éléments d'une théorie sociale*, París, Les Éditions de Minuit, 1975 (1908).
— «Morale professionelle et corporation», en É. Durkheim, *Textes*, vol. 3: *Fonctions sociales et institutions*, París, Les Éditions de Minuit, 1975 (1909).
— «A discussion on the notion of social equality», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education*, Londres, Boston y Henley, Routledgeand Kegal Paul, 1979 (1910).
— *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 2003 (1912).
— «The dualism of human nature and its social conditions», en *Durkheimian Studies*, vol. 11, 2005 (1914).
— «La Sociologie», en É. Durkheim, *Textes*, vol. 1: *Éléments d'une théorie sociale*, París, Les Éditions de Minuit, 1975 (1915).
— *Germany above All: German Mentality and War*, París, Librairie Armand Colin, 1915.
— «Lettres de Durkheim», en *Revue francaise de Sociologie*, vol. 20 (1), 1979 (1892-1916).
— «Notice biographique sur André Durkheim», en É. Durkheim, *Textes*, vol. 1: *Éléments d'une théorie sociale*, París, Les Éditions de Minuit, 1975 (1917).
— «The politics of the future», en *Durkheimian Studies*, núm. 15, 2009 (1917).
— «Introduction to Ethics», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education*, Londres, Boston y Henley, Routledge and Kegal Paul, 1979 (1920).
— *La educación moral*, Madrid, Ediciones Morata, 2002 (1925).
— *Le Socialisme: sa définition, ses débuts, la doctrine Saint-simoniene*, París, Retz-CEPL, 1978 (1928).
— *Leçons de Sociologie: Physique des Moeurs et du Droit*, París, Presses Universitaires de France, 1969 (1950).

DURKHEIM, É., *Montesquieu y Rousseau: precursores de la Sociología,* Madrid, Tecnos, 2000 (1953).
— *Pragmatism and Sociology,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (1955).
— «L'enseignement de la morale: The Lenoir-Durkheim lecture notes», *Durkheimian Studies,* vol. 13, 2007.
DURKHEIM, É. y DENIS, E., *Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques,* París, Librairie Armand Colin, 1915.
DURKHEIM, É. y MAUSS, M., «Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas», en É. Durkheim, *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva,* Barcelona, Ariel, 1996 (1903).
FAUCONNET, P., «The Durkheim School in France», *The Sociological Review,* vol. 19, núm. 1, 1927.
FOURNIER, M., *Émile Durkheim: 1858-1917,* París, Fayard, 2007.
GANE, M., «Introduction: Émile Durkheim, Marcel Mauss and the Sociological Project», en M. Gane (ed.), *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss,* Londres y Nueva York, Routledge, 1992.
— «General Sociology», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim Today,* Nueva York y Oxford, Berghahn Books, 2002.
GIDDENS, A., «Introduction: Durkheim's writings in Sociology and Social Philosophy», en Émile Durkheim, *Selected Writings,* Cambridge, Cambridge University Press, 2008 (1978).
GINER, S., *Teoría sociológica clásica,* Barcelona, Ariel, 2001.
INGLIS, D. y ROBERTSON, R., «The elementary forms of globality: Durkheim and the emergence and nature of global life», en *Journal of Classical Sociology,* vol. 8 (1), 2008.
JOAS, H., «La théorie de l'action chez Durkheim et chez Weber: le problème de la créativité», en J. Coenen-Huther y M. Hirschorn (eds.), *Durkheim et Weber – Vers la fin des malentendus,* París, Éditions Harmattan, 1994.
JONES, R. A., «La science de la morale positive en France: les sources allemandes de la division du travail social», en Ph. Besnard, M. Borlandi y P. Vogt (eds.), *Division du travail et lien social: Durkheim un siècle après,* París, Presses Universitaires de France, 1993.
LEPENIES, W., *Between Literature and Science: The Rise of Sociology,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
LUKES, S., *Émile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study,* Nueva York, Penguin Books, 1992 (1972).
MAUSS, M., «Introductory note», en W. S. F. Pickering (ed.) (1979a), *Durkheim: Essays on Morals and Education,* Londres, Boston and Henley, Routledge and Kegal Paul, 1979.
MEAD, G. H., *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviourist,* Chicago, University of Chicago Press, 1992 (1934).

MERTON, R. K., «La división del trabajo social de Durkheim», en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* núm. 99, 2002 (1934).
MESTROVIC, S. T., «Anomy and sin in Durkheim's thought», en *Journal for the Scientific Study of Religion,* vol. 24 (2), 1985.
MÜLLER, H-P., «Morale sociale et conduite de vie de l'individu: les points de vue de Durkheim et de Weber», en J. Coenen-Huther y M. Hirschorn (eds.), *Durkheim et Weber – Vers la fin des malentendus,* París, Éditions Harmattan, 1994.
PARSONS, T., *The Structure of Social Action,* Glencoe, The Free Press, 1949 (1937).
PÉREZ YRUELA, M. y GINER, S., «Corporatismo: estado de la cuestión», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas,* núm. 31, 1985.
PICKERING, W. S. F. (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education,* Londres, Boston and Henley, Routledge and Kegal Paul, 1979a.
— «Introduction», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim: Essays on Morals and Education,* Londres, Boston and Henley, Routledge and Kegal Paul, 1979b.
— «L'évolution de la religion», en Ph. Besnard, M. Borlandi y P. Vogt (eds.), *Division du travail et lien social: Durkheim un siècle après,* París, Presses Universitaires de France, 1993.
RAMOS TORRE, R., *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión,* Madrid, CIS, 1999.
ROBLES MORCHÓN, G., *La influencia del pensamiento alemán en la sociología de Émile Durkheim,* Pamplona, Thompson Aranzadi, 2005.
RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E., «De la crisis de legitimación al corporatismo: las paradojas políticas de las sociedades contemporáneas», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales,* núm. 6, 1990.
— *La perspectiva sociológica: historia, teoría y método,* Madrid, Taurus, 1998.
RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, L., *Para una lectura crítica de Durkheim,* Madrid, Akal, 1978.
— «Estudio preliminar», en É. Durkheim, *La división del trabajo social,* Madrid, Akal, 2001.
ROSATI, M., «*Inhabiting no-mans land: Durkheim and Modernity*», en *Journal of Classical Sociology,* vol. 8 (2), 2008.
SEIDMAN, S., «Modernity and the problem of meaning», en Peter Hamilton (ed.), *Émile Durkheim: Critical Assessments,* Nueva York, Routledge, 1990.
STEDMAN JONES, S., *Durkheim Reconsidered,* Cambridge y Oxford, Polity Press and Blackwell, 2001.
— «Reflections on the interpretation of Durkheim in the sociological tradition», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim Today,* Nueva York y Oxford, Berghahn Books, 2002.
THOMPSON, K., «Introduction», en W. S. F. Pickering (ed.), *Durkheim Today,* Nueva York y Oxford, Berghahn Books, 2002.
TÖNNIES, F., «A review of Émile Durkheim's De la division du travail social», en *The American Journal of Sociology,* vol. 77 (6), 1972.

TURNER, B. S., «Individualism, capitalism, and the dominant culture: a note on the debate», en *Journal of Sociology,* núm. 24 (47), 1988.
VIANA VARGAS, E., LATOUR, B., KARSENTI, B., AÏT-TOUATI, F. y SALMON, L., «The debate between Tarde and Durkheim», en *Environment and Planning D: Society and Space,* núm. 26 (5), 2008.

CRONOLOGÍA[1]

[1] Fuentes consultadas: página web sobre Durkheim de la Universidad de Chicago: http://www.durkheim.uchicago.edu/; S. Lukes (1992), *Émile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study,* Nueva York, Penguin Books; M. Fournier (2007), *Émile Durkheim: 1858-1917,* París, Fayard; A. Briggs y P. Clavin (1997), *Historia contemporánea de Europa: 1789-1989,* Barcelona, Crítica; R. Gildea (1996), *Barricades and Borders: Europe 1800-1914,* Oxford, Oxford University Press; S. Giner (2004), *Teoría sociológica clásica,* Barcelona, Ariel; M. C. Iglesias y G. Palmade (1985), *La época de la burguesía,* Madrid, Siglo XXI; J. Paredes (coord.) (1999), *Historia universal contemporánea: 1, de las revoluciones liberales a la primera guerra mundial,* Barcelona, Ariel; T. C. W. Planning (2002), *El siglo XIX. Historia de Europa Oxford,* Barcelona, Crítica; H. Honour y J. Fleming (2009), *A World History of Art,* Londres, Laurence King.