

Informe sobre la situación de los rusos
del Departamento del Sena (1916) 201

POSFACIO

La política según Durkheim
Ricardo Sidicaro 217

Prefacio

La sociología de Durkheim y la política

Fijar el lugar de la política en la obra de Émile Durkheim no es tarea fácil, ni se puede realizar por lo directo y al asalto, ciñéndose a la consideración de sus declaraciones más explícitas sobre el tema. La acumulación, en el seno de lo que bien pudiera llamarse durkheimiología, de una larga tradición crítica que cuestiona, limita, reivindica, pondera o extrema la importancia de la reflexión sobre la política a lo largo de su obra lo atestigua fehacientemente. Ya sus discípulos más directos fueron muy explícitos sobre las motivaciones y solidaridades políticas de la obra del maestro. En este sentido se pueden leer los trabajos pioneros de Davy (1919), Halbwachs (1918) y Mauss (1928). Más tarde, las especiales lecturas que volcaron sobre su sociología intelectuales *engagés*, como Paul Nizan (1973), o académicos tan influyentes en la creación de lo que Stedman Jones (2001) ha denominado la «cultura oral» dominante de la sociología,¹ como Parsons (1968) o Nisbet (1969 y 1974), dieron lugar, en unos casos, a la difuminación de lo propiamente político en su obra o, en otros, a una extrema deformación que presenta a Durkheim como un Hobbes revivido obsesionado por el problema del orden, o como un vergonzante reivindicador del pensamiento restaurador anti-iluminista o incluso como un simple perro guardián del buen orden burgués.

Años más tarde, se fueron sucediendo oleadas de reinterpretaciones que intentaban superar la falacia de un Durkheim apolítico, cuando no conservador y hasta reaccionario. Esos trabajos arrancan de la fase final de la hegemonía parsoniana

para llegar hasta nuestros tiempos. La lista de contribuyentes a esta relectura, a mi entender, más ajustada, contextual, biográficamente informada e interesante del Durkheim político es larga y no es cuestión ahora de reconstruirla y desentrañarla. Bastarán unos burdos brochazos para ordenarla. En unos casos el énfasis recae en reivindicar un Durkheim republicano, plenamente inserto en los avatares políticos de su época;² en otros, se muestra la presencia de la problemática política a lo largo de su obra, intentando asignarle su específico peso, que se reconoce como nada desdeñable, pero nunca central o nuclear;³ en otros casos, se reivindica a un Durkheim que casa liberalismo y comunitarismo, adelantándose a las polémicas de filosofía política de nuestra época;⁴ otras aproximaciones descubren un Durkheim radical, próximo al socialismo y no lejano del pensamiento revolucionario;⁵ por último, cabe destacar una última variante en la que, de forma en principio sorprendente, se propone y argumenta no sólo la relevancia de la sociología política durkheimiana, sino el papel central que el problema del poder tiene en su extensa obra: no sería un tema o problema más, sino *el tema o problema* al que intentaría responder.⁶

Muchos Durkheims parecen, pues, posibles. Este hecho no deja de sorprender tratándose, como evidentemente es el caso, de un autor cuya obra destaca más bien por ser recta, rigurosa, sistemática y coherente, lo que genera más bien expectativas de unidad. Ciertamente, el *presentismo* que domina toda lectura de los clásicos hace que sus obras acaben siendo Proteos inestables abiertos a los más extravagantes descubrimientos de última hora. Pero ésta no es explicación suficiente. En realidad, las distintas maneras de concebir las relaciones de Durkheim y la política son muestra expresiva de la complejidad del problema mismo. Para dar cuenta de él —y aun cuando sea de forma muy sintética— voy a explorar algunas de las caras de ese poliedro. En la primera sección situaré el problema de la política en relación al núcleo o sentido unitario profundo

del conjunto de la obra de Durkheim; en la segunda, haré una aproximación al Durkheim ciudadano de la III República y los hitos fundamentales de sus compromisos como intelectual republicano; en la tercera, abordaré las específicas relaciones de Durkheim con el movimiento socialista y, más en concreto, su análisis del socialismo como ideología de la nueva época; y en la cuarta y última, presentaré unos apuntes sobre su sociología política.

I

Durkheim resumía así en 1895, a medio camino de su carrera intelectual, el principio de vertebración de la sociología que él mismo y otros estaban desarrollando en las universidades francesas:

«Estando convencidos de que el mal que sufren las sociedades europeas es esencialmente moral, estimamos que el estudio de la sociología debe aplicarse sobre todo al problema moral [...] Nuestros trabajos, nuestra práctica docente en sociología, sin circunscribirse dentro de límites estrechamente marcados, se han dirigido al estudio de los fenómenos morales» (Durkheim 1895: 292, 295).

Esta auto-interpretación no hacía sino resumir las dos ideas fundamentales que constituían la estructura profunda de la primera gran monografía durkheimiana, *De la División del Trabajo Social*. La primera idea quedaba nítidamente expresada en las páginas de conclusión de la obra y enuncia una gran tarea colectiva de época: «nuestro deber prioritario actual consiste en construirnos una moral» (Durkheim 1893a: 406); la segunda, enunciada ya en las páginas de la introducción, sitúa a la sociología durkheimiana como colaboradora de primer orden en esa tarea: «este libro constituye antes que nada un esfuerzo

por abordar los hechos de la vida moral siguiendo el método de las ciencias positivas [...] No pretendemos sacar la moral de la ciencia, sino hacer la ciencia de la moral, lo que es muy diferente» (Durkheim 1893a: XXXVII).

A mi entender, si se atiende cabalmente a estos sucintos enunciados, es dado fijar el núcleo central y constante de la sociología durkheimiana, lo que permitirá situar adecuadamente el problema de la política en su seno. Resulta evidente que el hilo unitario y continuo de su obra lo constituye la problemática de la moral. Aparece abordada ya en sus primeros escritos sobre la situación de la ciencia de la moral en las universidades alemanas (Durkheim 1887). Vuelve sobre ella una y otra vez, ya sea en sus monografías sobre la división del trabajo (Durkheim 1893a), el suicidio (Durkheim 1897a) o la religión (Durkheim 1912), ya sea en escritos varios que abordan el estudio directo de la moral (Durkheim 1906) o el derecho (Durkheim 1901), ya sea en sus múltiples cursos académicos dedicados a la educación y, en su marco, al problema de la conformación moral (Durkheim 1925). Y es, en forma ya dramática, su centro de preocupación en los últimos meses de su vida, cuando prematuramente viejo (tiene 59 años a su muerte), cansado, roto emocionalmente por la muerte de su hijo en el frente de Bulgaria, se pone a escribir una *Morale*, de la que llegó a pergeñar tan sólo la introducción que publicaría póstumamente su sobrino Marcel Mauss (Durkheim 1920). Principio, medio y final de su obra, la centralidad de la moral como tema, problema social, tarea científica y compromiso ciudadano es nítida en la obra de Durkheim. El resto de temas y problemas quedan subordinados a éste o son abordados en sus marcos de sentido.

Como suele ocurrir en casos semejantes, ese centro vertebrador es tan firme como gaseoso. Lo muestran las dificultades que se enfrentan cuando se pretende delimitar su semántica. ¿Qué entiende Durkheim cuando habla de la moral o de los hechos morales? ¿Qué cuando asegura que el problema

de nuestro tiempo es moral? ¿Qué cuando anuncia que nuestra tarea consiste en construirnos una moral? No es fácil proporcionar una respuesta clara y distinta. La única estrategia honesta consiste en dar cuenta de los múltiples significados en los distintos contextos de uso.⁷ La dejo a un lado pues no parece necesario ser tan exhaustivo en este contexto analítico. Centrándome exclusivamente en lo que Durkheim fija como núcleo central de la moral, podemos encontrar en el siguiente texto su resumen más cabal:

«la vida social no es sino el entorno moral o, mejor dicho, el conjunto de los diferentes entornos morales que rodean al individuo. Al calificarlos como morales queremos decir que son entornos constituidos por ideas [...cuya] fuerza coercitiva [...] está constituida por el prestigio *sui generis* que es privilegio de los hechos sociales» (Durkheim 1900: 28).

La moral es reconducible a un conjunto de hecho observables que actúan como entornos en los que se desarrolla la acción social. Pero lo fundamental de ese entorno —y lo que lo diferencia del resto de los entornos fácticos— es que está constituido por ideas que viven dentro/fuera de la conciencia de los humanos y que se singularizan por estar dotadas de un especial prestigio que las pone a parte y por encima de la voluntad y el capricho de los individuos. Es el complejo coerción-ideal-prestigio lo constitutivo de la moral y lo que la convierte en núcleo central de la vida social. Consideradas las tres caras del triángulo, entonces todo se reconduce al hecho de que la moral se singulariza como hecho social por ser encarnación de especiales valores que la ponen a parte y le asignan esa augusta autoridad que le ha sido reconocida en toda época y cultura. El núcleo de la moral resulta ser, pues, la autoridad, y por autoridad hay que entender «un carácter del que se encuentra investido un ser, real o ideal, en relación a individuos determinados y por el solo hecho de que éstos lo consideran dotado de pode-

res superiores a los que se atribuyen a sí mismos» (Durkheim 1925: 74). Resulta así absolutamente normal que en su indagación sobre la moral-autoridad Durkheim acabara deslizándose hacia el estudio obsesivo de la religión, única manera, a su entender, de captar cabalmente la lógica (genética, expresiva y funcional) de la distinción profano/sagrado⁸ que permite una fundamentación sólida de esa superioridad en la que consiste propiamente la autoridad.

En cualquier caso, si el núcleo de la moral es la autoridad y la sociología se constituye como ciencia de los fenómenos morales, y los problemas que aborda (política, economía, religión, educación, etc.) han de ser sistemáticamente reconducidos a sus aspectos morales, entonces podemos ya enfrentar mejor pertrechados la problemática relación de la sociología de Durkheim con la política. Del mismo modo que en las páginas de *De la División del Trabajo Social* vino a demostrar que «no todo es contractual en el contrato» (Durkheim 1893a: 189), ni, consecuentemente, todo económico en la economía, en su interés por los fenómenos políticos la línea consecuente durkheimiana es la que insiste en que no todo es poder o política en lo político, ya que más allá y por encima del poder está la autoridad, ese manto moral sin el que la política es puro arbitrio y violencia. Giddens (1971) lo supo ver bien: Durkheim no se pone de espaldas a la política ni al conflicto, pero su foco de atención es el problema de la autoridad legítima.

Pero concluir en este punto es tanto como negarse a reconocer la complejidad del problema abordado. En realidad, no es del todo descabellada aquella propuesta alternativa (Lacroix 1984, Datta 2008) que adelanta que el poder, aparentemente ausente y desplazado por la autoridad en la obra de Durkheim, está en realidad en el centro de sus indagaciones. Si concebimos, al modo foucaultiano, el poder como la capacidad para disolver la contingencia de lo social y convertirlo en algo permanente y sólido, disfrazando su arbitrariedad de fondo, entonces bien se pueden interpretar las indagaciones

del último Durkheim (por ejemplo Durkheim, 1906 y 1912), centradas en el análisis de medios sociales efervescentes y en la emergencia de lo sagrado, como indagaciones sobre el poder social en su manifestación más pura, por ser incondicional y constituyente. El Durkheim que indaga sobre cómo surge lo sagrado (y por lo tanto, cómo se constituye la autoridad, es decir, el manto moral que cubre a lo social en todas sus manifestaciones) es inequívocamente un estudioso del poder en su forma constituyente. No se limita a retratarlo como ya constituido (autoridad), sino que se aventura a dar cuenta de las bases emocionales de las que surge y a partir de las que se estabiliza posterior y arbitrariamente como autoridad.

El tema que nos ocupa es, pues, complejo y no puede resolverse con fórmulas tajantes. Es obvio que Durkheim no se puso de espaldas a la política; más aún, parece claro que tendía a concebir su problemática desde el punto de vista de la moral y, específicamente, como la de la actuación de la autoridad; pero no hay que descartar que la obra de Durkheim se abre también al estudio de los procesos en los que el poder constituye lo social, convirtiendo lo arbitrario y contingente en autoridad sagrada. Dicho de otra manera: es obvio que Durkheim no fue muy sensible al problema weberiano del poder político, pero no lo es menos que fue muy sensible al del poder en un sentido más foucaultiano.

II

Al interés durkheimiano por la política hasta ahora analizado, de orden más bien teórico y abstracto, hay que sumar otro más a ras de suelo, ligado al acontecimiento y al día a día. Algunos apuntes permitirán captar cabalmente la imagen de un Durkheim que, como destacó Alpert hace ya más de medio siglo, «sólo puede ser entendido si lo contemplamos como actor de un drama humano integrado por estos elementos: lugar, Fran-

via: tiempo, los primeros tiempos de la III República» (Alpert 1945: 33).

Centrémonos en su biografía de ciudadano. En este capítulo, un compañero de sus tiempos de estudiante en la *École Normale*, Holleaux, nos proporciona el retrato vivo de un joven Durkheim muy apasionado por la política:⁹

«Los tiempos de su estancia en la *École* correspondían al apogeo del *gambettismo* y de las grandes reformas de Jules Ferry. Éstos constituían en la *École* objeto de incesantes discusiones. Durkheim buscaba esas discusiones, con frecuencia las suscitaba y se lanzaba a ellas con verdadera pasión [...] Yo le he escuchado discutir horas enteras con una fogosidad lógica que impresionaba a los que le oían; era imposible ser más riguroso, poner más nervio y ser más elocuente. Por lo demás, él permanecía en las alturas y sólo entraba en debates sobre principios. La «*cocina política*» le ha resultado siempre odiosa; ignoraba toda cuestión de personas y de partidismo. Gambetta fue un poco su ídolo; yo creo que lo estimaba tanto por todo lo que de grande y generoso encontraba en él» (Holleaux en Davy 1919: 188-9).

Es expresiva y potente la imagen de este Durkheim: un joven de provincias, hijo, nieto y bisnieto de rabinos, que en París se apasiona por la política, se abandona a discusiones interminables y, además, se identifica con el radical Gambetta, el padre del anticlericalismo republicano. Ese mismo joven, según nos informa Davy (1919: 188), no desprecia exhibir su ideario más allá de los muros de la *École* y pasa el 14 de julio de 1880, primera ocasión en que la República festeja la toma de la Bastilla como fiesta nacional, en la calle, manifestándose y «asociándose al entusiasmo popular». Pero aunque en la calle y asociado al entusiasmo popular, Durkheim ya desde entonces se interesa por una política más ligada a los grandes principios que a las minucias del día a día y su lucha de ambiciones, nombres y siglas. La suya es la vocación política de un hombre de lecturas y libros que considera que debe primero saber para

poder después hacer. De ahí que, como informa su discípulo Halbwachs, no queriendo renunciar a su doble y conflictiva pasión intelectual y política, considerara resolver el eventual dilema práctico-vital ordenándolo temporalmente. Dice Halbwachs:

«Al principio de su carrera, cuando estaba buscando su propia vía, Durkheim pensaba organizar su vida en dos partes: la una estaría dedicada a las investigaciones científicas puras, la otra a la política» (Halbwachs 1918: 353).

Como suele ocurrir, la vida y la usura del tiempo acabaron truncando esos idealistas planes de juventud. En realidad, Durkheim, una vez dentro del templo de la ciencia, lo abandonó en muy pocas ocasiones. No es que se olvidara de su juvenil pasión política, sino que le asignó siempre un estatuto relevante, pero subordinado: para más tarde, para cuando haya tiempo, para cuando sea irremediable...

Sobre el tema de las relaciones entre el científico y el político, Durkheim reflexionó mucho y bien.¹⁰ Sus textos no tienen la altura dramática de los de Weber, pero son ricos en ideas y también realistas. A su entender, aunque «los escritores y los científicos son ciudadanos y es evidente que tienen el estricto deber de participar en la vida pública» (Durkheim 1904: 279), no tienen ningún privilegio cognitivo, y por muy competentes que sean en el conocimiento de las leyes del desarrollo social no han de ser tenidos por sociócratas comtianos y es muy posible que sean hombres de Estado más bien incompetentes. ¿Qué deben hacer pues? Ser conscientes de sus límites, apostar decididamente por aquello que saben realmente hacer y asumir valientemente el deber de actuar cuando se pongan en juego los grandes ideales colectivos. En principio, dice Durkheim, «debemos ser ante todo consejeros, educadores» (Durkheim 1904: 260). Como consejero y educador la movilización de Durkheim fue amplia: conferenciante en las *sociétés*

savantes de la época, participante en los debates sobre temas que entonces apasionaban, publicista en periódicos y revistas de gran difusión en los que opina y aconseja sobre los grandes temas del momento (el divorcio, el laicismo, el porvenir de la religión, la organización de la enseñanza, el movimiento obrero, la lucha de clases, etc.).¹¹

Por otro lado, tampoco es que se pusiera de espaldas a lo que, según vimos, Holleaux llamaba la «*cocina política*». Es cierto que nunca militó en ningún partido y que si bien en su primera juventud estuvo más cerca del radicalismo gestual y un tanto vociferante de Gambetta, más tarde fue percibido como cercano a los radical-socialistas de Léon Bourgeois¹² y casi siempre tenido por filo-, para- o socialista sin más.¹³ Su mismo gesto de pasearse por la Sorbona con *L'Humanité* bajo el brazo (Clark 1968: 64), su propuesta firme a favor de la abolición del derecho de herencia (Durkheim 1950: 240 ss.), su amistad profunda con señalados socialistas como Lucien Herr¹⁴ y sobre todo Jean Jaurès,¹⁵ su firme esperanza en un socialismo francés que recuperara la tradición de que provenía y se convirtiera en salvador de la nación,¹⁶ la conocida militancia socialista de sus colaboradores y discípulos (Mauss, Simiand, Hubert, Hertz, Andler, Halbwachs, los dos hermanos Bourgin, su hijo André) que intervenían activamente en las luchas políticas de la universidad, escribían en las publicaciones socialistas e impartían docencia en las universidades populares: todo esto indicaba sus claras simpatías socialistas, que nunca se concretaron en decidida militancia. Ha sido Mauss quien mejor ha retratado la posición de su tío y mentor intelectual:

«Durkheim [...] durante toda su vida no se ha negado a adherirse al socialismo propiamente dicho más que a causa de algunos de sus rasgos: su carácter violento, su carácter de clase, más o menos obrerista, y también su carácter político, incluso politiquero. Durkheim se oponía profundamente a toda lucha de clases o entre naciones; [...] consideraba las revoluciones políticas y las

revoluciones parlamentarias como superficiales, costosas y más teatrales que serias. Se resistió, pues, siempre a la idea de someterse a un partido de disciplina política sobre todo internacional [...] Simpatizó, como se dice ahora, con los socialistas [...] Pero jamás llegó a darse a ellos» (Mauss, 1969: III: 507-8).

En definitiva, tal vez Durkheim era más sociólogo que socialista, estaba más interesado en el debate de las ideas que en el de las medidas políticas, prefería preservar su independencia frente al partidismo u optar por una exquisita prudencia que permitiera una fluida carrera académica para él, los suyos y la disciplina que representaba.

Pero la prudencia quedaba aparcada cuando salían a la luz las grandes cuestiones. Entonces, el intelectual, sin dejar de serlo, se convertía en un hombre de acción y bajaba decididamente a la arena política. Dos fueron las ocasiones en las que tal cosa ocurrió: el *Affaire Dreyfus* y la *Gran Guerra*. Durkheim se mostró entonces, como en su juventud, un hombre apasionado por la política, aunque siempre auto-vigilante, con una fogsidad que embridaba su frialdad analítica. Prueba de ello es que a pesar de las demandas pasionales de ambas coyunturas, lo crucial de la intervención durkheimiana radicó en la reconducción de los acontecimientos menudos o dramáticos al terreno de los grandes debates de ideas. Tal fue el caso tanto en la coyuntura del *Affaire* como en los dolorosos años de la *Gran Guerra*.

Durkheim se comprometió firmemente y desde el principio en las luchas que se desencadenaron en Francia a raíz del *Affaire Dreyfus*:¹⁷ fue un claro y señalado intelectual *dreyfusard*.¹⁸ Es uno de los firmantes de apoyo al escrito de revisión del proceso que se hace a la luz al hilo de la publicación del artículo revisionista de Zola en *L'Aurore*; es impulsor desde los primeros tiempos de la *Ligue pour la défense des droits de l'homme et du citoyen*, típica organización *dreyfusard* de cuya sección bordelesa es creador y primer secretario; forma parte

también de la *Fédération de la jeunesse laïque*, en cuyo marco dicta conferencias sobre religión y laicismo; sufre la acusación de hacer proselitismo en las aulas y de manipular a sus alumnos, lo que le crea un cierto trastorno académico; parece incluso decisivo en la conversión al activismo *dreyfusard* de su amigo Jaurès, lo que estará en el origen de la aparición de un socialismo plenamente republicano y abierto al acuerdo amplio de la izquierda.¹⁹

Además, su implicación en los acontecimientos tuvo una influencia no desdeñable sobre la evolución de su sistema teórico.²⁰ Fue en el contexto de las grandes luchas de entonces cuando se apuntaron de manera clara algunos de los rasgos que dominarán el pensamiento de la última parte de su obra: la primacía de los problemas ligados a la integración social; la relevancia creciente de la religión y de su correlato expresivo-funcional, el laicismo moderno de los derechos sagrados del hombre; el énfasis en la capacidad de la acción para constituir nuevos universos de sentido. Pero sobre todo, el *Affaire* le sirve a Durkheim para clarificar los fundamentos de la legitimidad política en las sociedades modernas.

De los textos que entonces publicó al calor de las polémicas hay uno de gran trascendencia para comprender sus ideas políticas y situarlas en su sociología de la modernización. Se trata de un artículo que bajo el título «El individualismo y los intelectuales» (Durkheim 1898b) apareció en la *Revue Bleue* en 1898. Era una respuesta a un artículo anterior de Ferdinand Brunetière publicado en la *Revue de Deux Mondes*,²¹ en el que se criticaba a los sabios y literatos *dreyfusards* como víctimas de la gran enfermedad del siglo, el individualismo. ¿Y a qué lleva ese mal tan extendido, se preguntaba Brunetière? A suponer que nada es sagrado y todo ha de someterse al método científico y la razón; siguiendo esa vía, los intelectuales acaban soñando por encima de la tradición, la religión y la autoridad y desembocan en la desmesura del super-hombre nietzscheano y la pura anarquía.

Durkheim se sintió enseguida llamado a dar respuesta a esas acusaciones. En una carta a Celestin Bouglé, fechada el 22 de marzo, es decir, tan sólo una semana después de la aparición del artículo, fija ya un esbozo de lo que piensa argumentar:

«Sería preciso mostrar que el individualismo [...] constituye nuestra única finalidad colectiva; que lejos de disolvernarnos, constituye el único centro posible de adhesión; que constituía ya todo el contenido positivo, todo el legado real y duradero del cristianismo [...]. Que el individualismo bien entendido no es el egoísmo, sino la piedad y la simpatía del hombre por el hombre y que desafía a quienquiera a que nos proponga una meta colectiva diferente. Todo lo que se nos pudiera ofrecer no sería más que sus formas disfrazadas o simbólicas. El mismo socialismo es un brazo de la misma corriente» (Durkheim 1898a).

«El individualismo y los intelectuales» (Durkheim 1898b) es el cumplimiento claro de este plan polémico. Dándole la vuelta al argumento de Brunetière, presenta el individualismo, no como una enfermedad o la caída en la anarquía, sino como la única fuente de acuerdo que pueden alcanzar las sociedades modernas. Es más, Durkheim se afana en mostrar, para reducir al absurdo las propuestas del católico y clerical Brunetière, que en realidad el individualismo es un legado del cristianismo, y que en la actualidad constituye el único equivalente funcional y expresivo de las viejas y obsoletas religiones deístas. Ese individualismo expresa la religión de la persona humana que han profesado la mayoría de los pensadores de la modernidad y que encontró su primera plasmación política en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa. Ideario nacional-francés, pero también cosmopolita, es el único que puede generar un consenso en el que participan ilustrados, doctrinarios, racionalistas, liberales, radicales, socialistas. En definitiva, concluye Durkheim, «el in-

dividualismo [...] constituye en lo sucesivo el único sistema de creencias capaz de asegurar la unidad moral del país [...], el único espacio que nos vincula los unos a los otros» (Durkheim 1898b: 270, 274).

La Gran Guerra es el otro gran acontecimiento que precipita el descenso de Durkheim a la palestra política. Antes de que estallara, Durkheim se mostró un decidido pacifista.²² Pero cuando estallaron las hostilidades reaccionó como todos sus amigos socialistas, poniéndose a disposición de la nación en armas, aunque más bien apesadumbrado por la generalizada estulticia patriótica. La guerra ponía en cuestión todo lo que había aventurado y creído sobre el porvenir decididamente pacífico de las sociedades modernas. Fue, además, una fuente incesante de angustia y dolor que a juicio de los contemporáneos acabó matándolo. En el frente murió su querido hijo Armand, cuya desaparición había sido ya precedida por la de otros jóvenes colaboradores del *Année* como Hertz, Bianconi o David. En medio de la decepción, deprimido, angustiado, Durkheim desarrolló una actividad notable de apoyo a la causa.²³ Pero, como en el *Affaire Dreyfus*, su aportación fundamental se concretará en un escrito de polémica en el que quiere ajustar cuentas con lo que genéricamente llama la mentalidad alemana.

En 1914 se crea un Comité para la redacción y publicación de escritos y documentos sobre la guerra. La finalidad es organizar una oficina de propaganda de guerra que haga llegar, sobre todo a los países neutrales, las razones que justifican la posición francesa en el conflicto. Durkheim, miembro fundador y secretario del Comité, interviene en la redacción de dos escritos. Un primero, en colaboración con el historiador Dennis (Durkheim 1915a), en el que se documenta, con gran aparato crítico, la responsabilidad de Alemania en el desencadenamiento de la guerra. Es el segundo escrito el más propiamente durkheimiano y el más relevante.²⁴ En él, dejando a un lado el anecdotario documental y la relación de acontecimientos,

Durkheim se pone a la labor de retratar los fundamentos ideológicos de la posición alemana, para condenarlos como contrarios a los principios propios de las sociedades modernas. El papel que en el *Affaire* había cumplido Brunetière lo cumple en este caso Treitschke, un teórico cualificado de la teoría del Estado dominante en las universidades alemanas; contra él se dirigen los dardos críticos. El diagnóstico es que Alemania sufre «una hipertrofia mórbida, [...] una especie de manía de querer» (Durkheim 1915b: 44). Esta megalomanía la ha arrastrado a la insensata aventura de pretender doblegar al mundo entero. La patología de la voluntad tiene sus fundamentos sociales: Alemania se ha configurado históricamente como una sociedad en la que el Estado es un absoluto, los ciudadanos, simples súbditos, y la autoridad, nada, simple poder; en consecuencia, el culto al individuo, a la persona humana, propio y distintivo de las sociedades modernas, es sustituido por un patológico culto al Estado y su voluntad de poder. Informada por este proyecto, Alemania no es sólo culpable de su injustificada agresión a Francia, sino de una agresión a la humanidad en su conjunto, pues agrede a los principios que hacen posible la vida en común en las sociedades modernas. La conclusión es rotunda: el proyecto alemán carece de futuro; «Alemania no puede cumplir el destino que se ha asignado sin impedir que la humanidad viva libremente» (Durkheim 1915b: 47). En definitiva, Alemania no puede triunfar: lo asegura la sociología al mostrar que su empresa es contraria al devenir social y por ello abocada al fracaso en el tiempo.

III

Más allá de sus simpatías personales y de su grado de entrega o compromiso con los socialistas, todo llevaba a Durkheim a un arreglo de cuentas con el socialismo, que siempre reconoció como el movimiento social, moral e intelectual de más relevan-

cia de su época. Durkheim, ya sea por vocación, ya por curiosidad, ya por necesidad, se puso pronto a la tarea de elaborar una sociología del socialismo.

Hay ciertamente componentes **vocacionales**. Mauss (1969 III: 505) nos ha hecho saber que en sus años de la *École*, cuando tanteaba el objeto de su posible investigación doctoral, Durkheim lo identificaba como las relaciones del individualismo y el socialismo. Cierto es que ese primer interrogante quedó algo difuminado al ser posteriormente traducido, en los términos morales que acabaron siendo dominantes, al de «las relaciones de la personalidad individual y la solidaridad social» (Durkheim 1893a: XLIII), pero esa traducción no negaba una preocupación primigenia por la significación socio-evolutiva del socialismo. Se puede asegurar que le acompañó a Durkheim a lo largo de su vida intelectual.

En su proyecto de una sociología del socialismo interviene también la necesidad de aclarar cuáles eran las relaciones reales del socialismo y la sociología. ¿No se identificaban las propuestas sociológicas como una simple extensión del socialismo de forma que, como se quejaba Durkheim en un escrito de 1890, «no se puede demostrar que la esfera de la acción social se extiende a medida que las sociedades se desarrollan sin que se vea uno acusado de socialismo de Estado y tratado como enemigo de la libertad»? (Durkheim 1890: 454). ¿No se acusaba a la sociología, por eminentes académicos como el jurista Hauriou en un escrito de 1894, de promover «reformas sociales, a menos que no se trate de insurrecciones y atentados»? (Hauriou, en Weisz 1979: 91). ¿No se había llegado al despropósito de clasificar a la sociología durkheimiana como una variante de la concepción materialista de la historia, prima hermana del marxismo?²⁵ ¿No se seguirá diciendo, a raíz de la llegada de Durkheim a la Sorbona, que eso suponía la consagración académica de las ideas socialistas, con el peregrino argumento de que siendo incómoda la palabra socialismo «se escogió el término más prudente de sociología»? (Halévy, en

Lukes 1973: 564). ¿No se acusaba a los socialistas de esforzarse «gracias a una hábil táctica [...] en hacer creer que el socialismo se confunda con la sociología»? (Fouillée 1896: 249). Todo parecía conspirar a favor de una cierta confusión de ambas empresas o al menos de una difuminación de las fronteras entre un movimiento social y una ciencia. Los durkheimianos no dejaban de tener una cierta responsabilidad en ello. Un discípulo de Durkheim nos proporciona, en sus recuerdos de su época de estudiante, un buen retrato de ese fácil deslizamiento del socialismo a la sociología y viceversa:

«En lo que a mí respecta, me había hecho a la vez socialista y sociólogo y debía realizarme en los dos personajes que, según creía, no debían ser más que uno. Socialista sí, pero en la medida en que el socialismo estuviera confirmado aun mejor establecido, por la ciencia. El socialismo no debía ser más que la aplicación a la sociedad de las leyes descubiertas por la ciencia de la sociedad, la sociología» (Bourgin 1942: 11).

Fuera responsabilidad de otros o propia, el caso es que esta identificación sociología = socialismo tuvo una proyección negativa considerable sobre la institucionalización de la nueva ciencia y la carrera académica de Durkheim y los suyos. Como recuerda Marcel Mauss, «Durkheim chocó con las acusaciones de colectivismo que le lanzaron, a propósito de *División del Trabajo Social*, moralistas quisquillosos y distintos economistas clásicos o cristianos. Gracias a ruidos de este tipo se vio separado de las cátedras parisinas» (Mauss 1969 III: 507). Todo empujaba, pues, a una ineludible reflexión sobre el socialismo aunque no fuera más que por el acoso a que la sociología durkheimiana era sometida.

La curiosidad por el socialismo aparece claramente en sus primeras publicaciones.²⁶ Es concordante con un interés entonces bastante extendido en los medios intelectuales franceses.²⁷ Pero su plasmación fundamental se alcanza en el marco

de un curso dictado en Burdeos de noviembre de 1895 a mayo de 1896,²⁸ que Marcel Mauss consiguió recuperar y publicar años después de la muerte de Durkheim bajo el título *Le socialisme* (Durkheim 1928). El concurso de todas estas fuentes nos permite alcanzar un buen retrato de la sociología durkheimiana del socialismo.

Uno de sus objetivos es separar el socialismo del marxismo, presentando a éste simplemente como una variante (no necesariamente la más interesante) de aquél. ¿Qué marxismo? No parece que el de Marx, que Durkheim no muestra en realidad conocer en profundidad, aun cuando se haya dicho que lo había estudiado ya en la *École* (Hughes 1972: 55) o a raíz de su estancia en Leipzig, durante el curso 1885-1886, inducido por su amigo finlandés Neiglick (Mauss 1969 III: 507). Lo que más bien somete Durkheim a su análisis y crítica es el marxismo dominante en Francia, eso que se había ido denominando colectivismo tras el Imperio, cuyo principal representante era Jules Guesde y cuya consideración llevó a Marx a anticiparse a Groucho en la conocida frase «lo que está claro es que yo no soy marxista» (citado en Willard 1965: 30). Un marxismo sin sutileza intelectual, plano, limitado a un materialismo casoso y a cuyo partido los contemporáneos daban el nada glorioso nombre de “partido del vientre” (Lindenberg 1975: 57). Durkheim, que se muestra en algún caso cercano al movimiento social-demócrata revisionista de Berstein y otros,²⁹ se mostró desde luego siempre extraño y contrario a esta variante de marxismo.

De ese marxismo guesdista Durkheim rechazaba sus fundamentales señas de identidad, a saber: que hubiera un socialismo científico distinto de un socialismo utópico; que la socialista fuera una doctrina de estricta adscripción de clase que se limitara a expresar los intereses, aspiraciones y visión del mundo de la clase obrera; que el movimiento socialista fuera o debiera ser un movimiento revolucionario que sólo podría alcanzar sus objetivos tras la toma violenta del poder.

Para Durkheim el socialismo no era ciencia, sino objeto susceptible de estudio científico; no surgía de los intereses sectoriales de un grupo, sino de los deseos de reorganización moral del conjunto de la sociedad; y no podía realizarse por la revolución, sino poco a poco, a través de reformas prudentes, al hilo de un proceso evolutivo que tenía claramente esa dirección. Estas ideas dominan la exposición de su curso sobre el socialismo. Muestran su distancia en relación a la tradición de Marx y su cercanía a otras en las que se había inspirado desde su primera juventud: ciertamente la tradición de Saint-Simon y sus seguidores, a los que dedica casi la mitad del curso (Durkheim 1928: 11 ss.); pero también la tradición más alemana de los socialistas de cátedra y de autores como Schäßle a los que leyó, resumió y evaluó con atención en sus años de formación.³⁰

¿Qué entendía Durkheim por socialismo? Amante como era de las definiciones, propuso la siguiente:

«Se llama socialista a toda doctrina que reclama la vinculación de todas las funciones económicas, o de algunas de ellas actualmente en estado difuso, a los centros directivos y conscientes de la sociedad [...] De manera secundaria, se llama también socialistas a las teorías que, sin referirse directamente al orden económico, están en conexión con las anteriores» (Durkheim 1928: 57).

La definición es sintomática del panmoralismo durkheimiano. Durkheim propone que el movimiento y el ideario socialista surgen tras la Revolución Francesa como una consecuencia lógica que extiende al ámbito de la economía lo que se había institucionalizado en el de la política (ciudadanos libres e iguales). Las causas últimas radican en los cambios sociales que desde entonces se han ido operando: laicización del Estado; ampliación de sus espacios de intervención; expansión económica; creación de la gran industria; experiencia social de un malestar profundo que engendra «un grito de dolor y a veces

de cólera» (Durkheim 1928: 57) que clama por la extensión de los derechos del hombre y el ciudadano a la esfera económica y sus sutrientes criaturas. ¿Qué se pretende? Una socialización mayor de las fuerzas económicas, su vinculación al centro reflexivo-directivo del Estado y, en consecuencia, que se someta a reglas ciertas, consensuadas y legítimas el mundo económico, un mundo de interacción que, como si fuera pre-social y extraño a la moral, ha permanecido en manos del interés egoísta y la decisión puramente individual. El socialismo, así concebido, no es sino otro de los hitos en la lucha contra la anomia desreguladora y a favor de una reconversión moral de la cuestión social.

Vimos al principio que Durkheim pretendió cubrir toda la vida social bajo el manto de la moral. En la sección anterior contemplamos que así es como concebía la política: a la luz de los grandes principios que estaban en juego detrás de los acontecimientos singulares. Consecuente con esta línea de pensamiento, Durkheim propone que el malestar social que se hace a la luz con el surgimiento del movimiento socialista no es sino una de las caras del malestar moral.

IV

Quiero finalizar este prefacio haciendo una escueta aproximación a la sociología política de Durkheim. Dejando a un lado las reflexiones y apuntes que aparecen en sus grandes monografías —sobre todo en la dedicada a la división del trabajo—, la fuente fundamental de información sobre sus ideas sobre la sociedad política, el Estado y las reformas políticas a emprender, se encuentra en el manuscrito de los cursos que sobre el tema dictara en Burdeos de 1898 a 1900 y que se publicaron póstumamente bajo el título de *Leçons de sociologie*, tras múltiples avatares.⁵¹ Sabemos por Mauss (1969 III: 476) que esas ideas sufrieron hondas transformaciones y que en el

último curso que dictara en 1915-1916 en París sus propuestas habían cambiado al calor de la experiencia de la guerra y de su polémica con los teóricos alemanes del Estado que generaron el antes comentado texto sobre la mentalidad alemana y la guerra (Durkheim 1915b). En cualquier caso, no deja de resultar llamativo que los textos de sociología política que nos han llegado fueran escritos en coyunturas políticas tan críticas y exigentes como 1889-1900 (*Affaire Dreyfus*) y 1915-1916 (*Gran Guerra*).

Como sociólogo, Durkheim quiere dar cuenta del Estado, no a partir de la misma institución, de su lógica y dinámica autónomas o de los debates que a lo largo de la historia han protagonizado los grandes pensadores, sino considerando sus relaciones con ese espacio más amplio que es la sociedad en su conjunto. En razón de ello, el punto de partida de su análisis es la idea de la sociedad política como unión de, o relación entre, por un lado, el conjunto de los grupos secundarios, la nación, el pueblo o, como lo denomina en su texto sobre la mentalidad alemana, recogiendo la terminología asentada en Alemania, la «sociedad civil» (Durkheim 1915b: 27-8) y, por el otro, el Estado propiamente dicho. Resulta de ello que las sociedades políticas son siempre «pluricelulares o polisegmentarias» (Durkheim 1950: 83). No se debe reducir el Estado a la sociedad civil o viceversa, pero tampoco concebirlas como entes independientes. La sociología del Estado estudia, pues, sus relaciones con la sociedad civil, en el marco de la sociedad política, atendiendo a su grado o tipo de diferenciación.

Observado de esta manera, el Estado se define como una estructura circunscrita y separada, caracterizada por su especialización funcional. Presa de una de las metáforas organísmicas que tanto aparecen en sus escritos de las décadas de los 80 y 90, Durkheim propone que el Estado «está calificado para pensar y actuar», por lo que hay que concebirlo realmente como «el órgano [...] del pensamiento social» (Durkheim 1950: 85 y 87). Su función es pensar, reflexionar, deliberar, para así

actuar con más conocimiento de causa. De ahí que la correcta realización de sus funciones sea tanto más necesaria cuanto más complejo es el mundo social, mayor la cantidad de información, más problemática la deliberación y más improbable que los individuos o los grupos secundarios tengan capacidad para enfrentar la complejidad, dominar la información pertinente, reflexionar correctamente y adoptar la decisión más adecuada. Consecuentemente, se puede enunciar como ley evolutiva general que las competencias y la órbita de acción del Estado se incrementan de la mano del proceso de diferenciación social ligado al aumento de la división del trabajo: las sociedades complejas que surgen con la modernidad precisan más Estado, porque necesitan más información, deliberación y reflexión para adoptar decisiones.

¿Estamos, pues, abocados a una estatalización creciente de la vida social? ¿A menos democracia y pocas libertades individuales? ¿Dónde quedan entonces los sueños de la Revolución Francesa? He aquí el problema que enfrenta la sociología del Estado de Durkheim. Lo resuelve argumentando la unión de lo que los tópicos al uso habían separado. La diferenciación social, la creciente estatalización, la democratización progresiva del Estado, la individualización y la extensión de los derechos del hombre y el ciudadano son procesos que, en vez de estar enfrentados o ser antitéticos, van básicamente de la mano. Ésta es la propuesta fuerte de su sociología del Estado, su contribución a la autoconciencia de la III República. No puedo aquí reconstruir el recorrido argumentativo que le permite realizar esa hazaña político-analítica. Queda claro que al trazar ese itinerario Durkheim se desmarca de dos de las líneas dominantes de pensamiento político del XIX. Por un lado, es obvio el alejamiento del evolucionismo liberal de Spencer para quien evolución social era sinónimo de desestatalización en razón del paso de las guerreras sociedades predatorio-militares de los primeros estadios evolutivos a las pacíficas sociedades mercantiles e industriales de la modernidad. Por otro lado, hay

una clara separación del pesimismo aristocrático-liberal de un Tocqueville que auguraba que el desarrollo moderno del Estado y la dinámica general del proceso de democratización traían consigo el colapso de las libertades públicas.

Enmarcadas en estos debates, tres ideas de la sociología política de Durkheim me parecen especialmente reseñables; en ellas centraré mi atención. La primera iguala estatalización e individualización; la segunda moraliza al Estado; la tercera opta por la idea de re-moralizar el espacio de la política y la economía reintroduciendo en su seno una variante puesta al día de las extintas corporaciones.

La primera idea muestra, en contra de tópicos arraigados, que la contraposición Estado/individuo es una falacia y que más bien habría que hablar de un proceso de individualización que corre de la mano del proceso de estatalización. Sabiéndose polémico, Durkheim presenta su idea más por el filo que por el canto: «El Estado no es en sí mismo algo antagónico al individuo. El individualismo sólo es posible gracias a él» (Durkheim 1950: 99). Queda claro que los derechos del individuo no nacen con y del individuo, no le son constitutivos, sino el resultado de esa labor emancipatoria que realiza el Estado al limitar la acción de los grupos secundarios que, al controlar férreamente a sus miembros, impedían cualquier atisbo de individualización. Es cuando los individuos quedan convertidos, primero, en súbditos, después en ciudadanos, cuando se emancipan realmente de los despóticos poderes familiares, locales, gremiales o estamentales que les exigían una entrega sin límite.³² Es entonces cuando arranca el proceso de individualización.

La segunda idea surge en consonancia con la primera y no es menos polémica, pues parece enfrentarse a la tradición que tiene su origen en Macchiavelli y separa tajantemente moral y política. La propuesta de Durkheim es que, en la moderna sociedad democrática, el Estado debe cumplir una función moralizadora, pues la democracia es el régimen político «más

conforme con nuestra concepción actual del individuo» (Durkheim 1950: 124). De ahí una declaración que nos puede resultar extraña en tiempos de retórica anti-estatal como los nuestros:

«El deber fundamental del Estado [...] consiste en llevar de forma progresiva al individuo hacia una existencia moral [...] Es a él, por decirlo así, a quien compete organizar el culto [del individuo], presidirlo, asegurar su funcionamiento regular y su desarrollo» (Durkheim 1950: 104).

La afirmación sobre la tarea moralizadora (y hasta religiosa) del Estado no puede sin embargo sorprendernos si se sitúa en el tiempo y en la obra de Durkheim. Es claramente la propuesta de un *dreyfusard* que, como hemos visto, ha entablado una lucha contra el poder despótico y reivindicado la primacía del ideario individualista sobre los intereses estrechos y de puro poder del Estado. La democracia es, pues, moralizadora: emancipa a la persona humana. Por otro lado, ¿cómo no va a proponer una deriva hacia la moralización cuasi-religiosa de la acción un Durkheim que asegura que no se puede entender la política si no se concibe el poder como autoridad, y la autoridad como proyección de valores sagrados? Es obvio entonces que el Estado democrático sólo puede alcanzar plena legitimidad si encarna el proyecto moral que se enuncia en el nuevo culto de la persona humana. Es ése el verdadero cemento de lo social y el manto que cubre, justifica y hasta embellece la esfera de la política. Sin moralización de la política, sin institucionalización de la religión de la humanidad, sin su ritualización, no hay posibilidad de consenso, el Estado sería, al modo alemán, puro poder y la democracia se convertiría en un régimen amoral de administración de las cosas y los sujetos. Es preciso que el Estado democrático encarne la religión de la humanidad. Sobre la posibilidad de ese culto las ideas de Durkheim son claras:

«Es tan fácil unirse para trabajar por la grandeza del hombre como para trabajar por la gloria de Zeus, de Yavé o de Atenea. Toda la diferencia propia de esta religión [de la persona...] radica en el hecho de que lo que adora está más cerca de sus fieles. Pero aunque menos lejos, no deja de estar por encima de ellos» (Durkheim 1950: 104).

La tercera y última idea que quiero comentar no es menos polémica. Parte de la constatación del mal funcionamiento de la política en las sociedades contemporáneas y propone una reforma que ha sido objeto de las más variadas interpretaciones —algunas de las cuales se extreman hasta el punto de presentar a Durkheim como un adelantado del fascismo (Proto 1973: 93, 101). El mal funcionamiento de la política es obvio para alguien que vive en la convulsa Francia de cambio de siglo. El diagnóstico de Durkheim se sitúa en ese espacio de relaciones individuo/Estado que tanto le interesa. A su entender, no debe haber una relación directa y cara a cara entre el individuo y el Estado ya que «para que sea liberadora del individuo, la fuerza colectiva estatal tiene también necesidad de contrapesos» (98). Hay ecos de Montesquieu en este diagnóstico. La idea es que como a lo largo del proceso de estatalización se han ido destruyendo.

Ramón Ramos Torre

Bibliografía

- AAVV (2002) *Durkheim: viejos problemas, nuevas lecturas*. Número monográfico de *Sociológica* 17, 50.
- Alpert, H. (1945) *Durkheim*. México, FCE.
- Aron, R. (1960) «Sociologie et socialisme», *Annales de l'Université de Paris*, enero-marzo: 33-7.
- Berstein, S. y M. Winock (2002) *L'invention de la démocratie 1789-1914*. París, Éditions du Seuil.

- Birnbaum, P. (ed.) (1994) *L'Affaire Dreyfus: la république en péril*. París, Gallimard.
- Bourgin, H. (1942) *Le socialisme universitaire*. París, Dalemmain et Boutellean.
- Brunetière, F. (1898) «Après le procès», *Revue des Deux Mondes*, T. 146, año 68, 4.º período, 15 de marzo: 428-46.
- Charle, C. (1990) *Naissance des «intellectuels»*. París, Minuit.
- Cardi, F. y J. Plantier (eds.) (1993) *Durkheim, sociologue de l'éducation*. París, L'Harmattan.
- Cladis, M.S. (1992) *A communitarian Defense of Liberalism: Émile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Standford, Stanford University Press.
- Clark, T. N. (1968) «Émile Durkheim and the Institutionalization of Sociology in French University System», *Archives Européennes de Sociologie*, IX: 37-71.
- (1973) *Prophets and Patrons: the French University and the Emergence of the Social Sciences*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Coser, L.A. (1971) *Masters of Sociological Thought*. New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- Datta, R. P. (2008) «Politics and Existence: Totems, Dispositifs and Some Striking Parallels between Durkheim and Foucault» *Journal of Classical Sociology*, vol. 8, n.º 2, pp. 283-305.
- Davy, G. (1919) «Émile Durkheim: l'homme», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26: 181-98.
- Drouin, M. (dir.) (1994) *L'affaire Dreyfus de A à Z*. París, Flammarion.
- Durkheim, E. (1887) «La Science Positive de la Morale en Allemagne», *Revue Philosophique*, XXIV: 33-58, 11342, 275-84.
- (1888) «Le programme économique de M. Schaeffle», *Revue d'Economie Politique*, II: 3-8. (En Durkheim 1975 I: 377-83.)
- (1889) «Reseña de F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft» *Revue philosophique* XVIII : 416-22. (En Durkheim 1975, I : 383-90.)
- (1890) «Les principes de 1789 et la sociologie», *Revue Internationale de l'Enseignement*, XIX: 450-56. (En Durkheim 1970: 215-225.)
- (1893a). *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, París, Alcan. (Citas por la edición PUF, París, 1973.)
- (1893b) «Note sur la définition du socialisme», *Revue Philosophique*, XXXVI: 506-12. (En Durkheim 1970: 226-235.)
- (1895) «Lo stato attuale degli studi sociologici in Francia», *Rivista de Sociologia*, III: 607-22, 691, 707. (En Durkheim 1975, I: 73-108.)
- (1897a) *Le suicide: étude de sociologie*, París, Alcan. (Citas por la edición de PUF, París, 1973.)
- (1897b) «Recensión de A. Labriola, *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire*», *Revue Philosophique*, XLIV: 645-51. (En Durkheim, 1970: 245-254.)
- (1897c) «Reseña de G. Richard, *Le socialisme et la science social*» *Revue Philosophique* XLIV : 200-5. (En Durkheim 1970 : 236-44.)
- (1898a) «Lettre à Celestin Bouglé de 22 mars 1898». (Recogido en Durkheim 1975, II : 423.)
- (1898b) «L'individualisme et les intellectuels», *Revue Bleue*, 4 série, X: 7-13. (En Durkheim 1970: 261-78.)
- (1899) «Recensión de S. Merlino, Formes et essence du socialisme» *Revue Philosophique* XLVIII : 433-9. (En Durkheim 1975, III : 163-72.)
- (1900) «La sociologia ed il suo dominio scientifico», *Rivista Italiana di Sociologia*, IV: 127-48. (En Durkheim 1975 I: 13-36.)
- (1901) «Deux lois de l'évolution pénale», *Année Sociologique* IV: 65-95. (En Durkheim 1969.)
- (1902a) «Quelques remarques sur les groupements professionnels» (prefacio a la 2ª edición de 1893a; citas por edición PUF, París, 1973.)
- (1902b) «Recensión de A. Bauer, Les classes sociales», *Notes Critiques-Sciences Sociales*.
- (1904) «L'élite intellectuelle et la démocratie», *Revue Bleue*, 5 série, t. 1, número 23: 705-6. (En Durkheim, 1970: 279-81.)
- (1905) Contribución al debate sobre: «L'internationalisme; définition des termes: internationalisme économique, patriotisme national et lutte de classes», *Libres Entretiens*, 2 série: 17, 27, 30, 33,

- 55, 59, 42, 43, 56-7, 147-8, 150, 155, 412, 425-34-156, 489-4. (En Durkheim 1975 III: 178-186, 186-188.)
- (1906) «La détermination du fait moral», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Séances du 11 Février et 22 Mars 1906: 113-58. (En Durkheim 1924: 59-89.)
- (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris, Alcan. (Citas por la edición PUF, París: 1968.)
- (1915a) *Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques*, Paris, Colin.
- (1915b) *L'Allemagne au-dessus de tous: la mentalité allemande et la guerre*, Paris, Colin.
- (1920) «Introduction à la morale» *Revue Philosophique* 89: 81-96. (En Durkheim 1975, II: 315-331.)
- (1925) *L'Éducation Morale*, Paris, Alcan. (Citas por la edición PUF, París, 1963.)
- (1928) *Le socialisme*, Paris, Alcan. (Citas por la edición PUF, París 1971.)
- (1950) *Leçons de sociologie: physique des moeurs et du droit*, Paris, PUF. (Citas por la edición PUF, París: 1969.)
- (1969) *Journal Sociologique*, Paris, PUF.
- (1970) *La science sociale et l'action*, Paris, PUF.
- (1975) *Textes. Vol. I: Éléments d'une théorie sociale. Vol. II: Religion morale, anomie. Vol. III: Fonctions sociales et institutions*, Paris, Éditions de Minuit.
- Filloux, J-C (1977) *Durkheim et le socialisme*, Paris, Droz.
- Fouillée, A. (1896) *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Paris, Alcan.
- Fournier, M. (2007) *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard.
- Gane, M. (ed.) (1992) *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, London, Routledge.
- Giddens, A. (1971) «Durkheim's Political Sociology» *Sociological Review Monograph*, 19, 4: 477-519. [Recogido en P. Hamilton (ed.), *Émile Durkheim: Critical Assessments*, London, Routledge, (1990), IV: 184-219.]
- (1986) *Durkheim on politics and the state*, Stanford (Calif.), Stanford University Press.

- Goldberg, H. (1970) *Jean Jaurès. La biographie du fondateur du Parti Socialiste*, Paris, Fayard.
- Halbwachs, M. (1918) «La doctrine d'Émile Durkheim», *Revue Philosophique*, LXXXV: 355-411.
- Hall, R.T. (1987) *Émile Durkheim: ethics and the sociology of morals*, New York, Greenwood Press.
- Hayward, J. E. S. (1959) «Solidarity: the Social History of an Idea in Nineteenth Century France», *International Review of Social History*, 4: 261-284.
- (1960) «Solidarist Syndicalism, Durkheim and Duguit», *The Sociological Review*, 8: 17-36, 185-202.
- (1961) «The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism», *International Review of Social History*, 6: 19-48.
- Hughes, H. S. (1972) *Conciencia y Sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo, 1890-1950*, Madrid, Aguilar.
- Julliard, J. y M. Winock (eds.) (1996) *Dictionnaire des intellectuels français: les personnes, les lieux, les moments*, Paris, Seuil.
- Kagan, G. (1958) «Durkheim et Marx», *Revue d'Histoire Économique et Sociale*, 24: 233-244.
- Kubali, H. N. (1950) «Avant-propos de la première édition» en E. Durkheim, *Leçons de Sociologie*, Paris, PUF: 5-7.
- LaCapra, D. (1972) *Émile Durkheim*, New York, Cornell University Press.
- Lacroix, B. (1984) *Durkheim y lo político*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lindenberg, D. (1975) *Le marxisme introuvable*, Paris, Calman-Lévy.
- Lukes, S. (1973) *Émile Durkheim. His life and work. A historical and critical study*, London, Penguin.
- Mauss, M. (1928) «Introduction» a E. Durkheim, *Le Socialisme*, Paris, Alcan. (Recogido en M. Mauss *Oeuvres* III: 505-509.)
- (1957) «Introduction» (a tres textos de E. Durkheim sobre Moral cívica y profesional) *Revue de Métaphysique et de Morale*, 49: 527-51. (Recogido en M. Mauss, *Oeuvres* III: 5600- 4.)
- (1968-9) *Oeuvres, Vol. I: Les fonctions sociales du sacré, Vol. II: Répre-*

5. Véase en este sentido los libros de Pearce (1989), Gane (1992) y Stedman Jones (2001).

6. El pionero en esta aproximación ha sido Lacroix (1984). En la actualidad Datta (2008), al hilo de una lectura en paralelo de Durkheim y Foucault, acaba proponiendo el problema del poder como centro, razón y contribución crucial de la obra de Durkheim.

7. Basta recurrir al breve texto póstumo de introducción a la moral en el que Durkheim (1920) se afana en la delimitación de su objeto de estudio para alcanzar una multiplicidad de significados de lo moral: a. moral como obligación o constricción; b. moral como reglas o normas de acción; c. moral como fijación de los fines de la acción; d. moral como conducta de los actores; e. moral como encarnación de valores; f. moral como expresión de ideales colectivos; g. moral como conjunto de hechos (instituciones y conductas) susceptibles de observación científica; etc. Sobre la teoría/sociología de la moral en la obra de Durkheim la bibliografía es inmensa; son destacables Car-di y Plantier (1993), LaCapra (1972), Turner (1993), Wallwork (1972) y Watts Miller (1996); en castellano es destacable el número monográfico publicado por *Sociológica* (2002), con artículos de Farfán, Girola y Vázquez.

8. Sobre el paso del inicial problema moral al problema religioso, que domina la última parte de la carrera intelectual de Durkheim, véase Ramos (1999: 36 ss.).

9. En Fournier (2007: 39 ss.) hay una muy rica información sobre esta época de formación de Durkheim.

10. Muchos de los textos relevantes en este campo han sido recogidos por Filloux en Durkheim (1970).

11. En las biografías de Lukes (1973) y Fournier (2007) hay una muy rica información sobre el tema.

12. León Bourgeois fue el teórico del solidarismo, conjunto de ideas reformistas que se apoyaba en parte en las propuestas que Durkheim había desarrollado en *De la División del Trabajo Social*. Prueba de esa afinidad —que desde luego en Durkheim no significó nunca entrega, sino más bien frialdad (sobre el tema véase Lukes 1973: 350 ss.)— es su invitación a participar en el Congreso Internacional de la Educación Social organizado por los radical-socialistas. Sobre Bourgeois y el solidarismo véanse los estudios de Hayward (1959 y 1961).

13. Sobre el socialismo de Durkheim, aparte de la información que brindan sus dos mejores biografías Lukes (1973) y Fournier (2007), véase Aron (1960), Filloux (1977), Gane (1984), Pearce (1989) y Stedman Jones (2001).

14. Sobre Herr, véase Lindenberg (1975); las relaciones Herr/Durkheim son destacadas por Mauss (1969 III: 507) y son objeto de una reconstrucción muy rica en Fournier (2007).

15. Sobre Jaurès, Goldberg (1970) y Reberieux (1976). Sobre las relaciones Durkheim/Jaurès, cuya amistad se anudó cuando eran muy jóvenes en la *École Normale* y que siempre se mantuvo cálida y firme, véase Mauss (1969 III: 507-8) y sobre todo la muy completa información que aparece a lo largo de las páginas de Fournier (2007).

16. Véase en este sentido la carta que en 1915 envía a X. Léon (recogida en Durkheim, 1975 II: 478).

17. Sobre el *Affaire* la literatura es desbordante. Hay una buena y sintética reconstrucción de los principales acontecimientos en Birnbaum (1994) y Miquel (1973), una información sobre los principales personajes, organizaciones, etc. en Drouin (1994). Por su parte, en el libro de Berstein y Wicok (2002) se alcanza una buena contextualización del *Affaire* en el marco de la historia de Francia a lo largo del XIX y hasta la *Gran Guerra*.

18. Como es sabido, es en la coyuntura del *Affaire* donde triunfa en el escenario de las grandes disputas políticas la palabra «intelectual». Hasta entonces había tenido una existencia subterránea: la había utilizado a principios de siglo Saint-Simon y en los años 40 Renan, pero sin mayor trascendencia pública. Es a raíz de las intervenciones en el espacio de los medios de comunicación de Clemenceau y Brunetière cuando se convierte en piedra arrojada con la que las fuerzas progresistas exaltan la responsabilidad de los hombres de letras y ciencias y las fuerzas conservadoras execran la anarquía de los supuestos sabios modernos. Sobre el tema véase la introducción de Julliard y Winock (1996), el libro de Charle (1990) y la información exhaustiva sobre *dreyfusards* y anti-*dreyfusards* recogida en Drouin (1994).

19. Una información muy completa sobre la implicación de Durkheim aparece en Fournier (2007: 365 ss.).

20. Sobre el tema véase el análisis que realizo en Ramos (1999: 169 ss.) y las referencias que allí aparecen.

21. Brunetiere, director entonces de la influyente y muy leída *Revue des Deux Mondes*, era un conocido crítico e historiador de la literatura francesa, católico papista, políticamente conservador y anti-*dreyfusard* confeso. Su artículo «après le procès» (Brunetiere 1898), publicado en marzo de 1898, hacía referencia al proceso Zola y levantó gran polémica, pues era un ataque directo a los intelectuales movilizados por el proceso. Recibió múltiples respuestas entre las que se encuentran, además de la de Durkheim, las de Durkheim y Basch (véase Drouin 1994: 151-5).

22. Movilizado por Mauss llegó incluso a firmar en 1915 en *L'Humanité* un manifiesto en contra de la ley que alargaba el servicio militar a tres años (Fournier 2007: 839-40).

23. Véase Fournier (2007: 862 ss.) donde se dan cuenta de los comités en los que participó y sus múltiples actividades como publicista.

24. Está recogido en la presente antología. Sobre el texto véase Rodríguez Zúñiga (1978).

25. Eso proponía Karl Barth en su *Philosophie der Geschichte als Soziologie* (citado en Kagan 1939: 235).

26. En el presente volumen (capítulo III) se recogen algunos de los más significativos textos sobre el tema: las reseñas de los libros de Richard (Durkheim 1897c) y Labriola (Durkheim 1897b), así como una nota sobre la definición del socialismo (Durkheim 1895b) y la transcripción del debate con el socialista Lagardelle organizado por la *Union pour l'action morale* en 1905 (Durkheim 1905). Además, y dejando aparte las reseñas de libros sobre el tema que aparecen en los números del *Année Sociologique* de los años 1902 y 1903 (recogidos en Durkheim 1969), hay que considerar las reseñas que realiza en los primeros años de su carrera intelectual de los trabajos de Wagner, Schmöller, Schäffle y Tönnies (Durkheim 1887, 1888 y 1889), a lo que se suman reseñas posteriores sobre libros de Merlino (Durkheim 1899) y Bauer (Durkheim 1902b).

27. Véase Perignon (1969) donde se proporciona noticia de múltiples publicaciones que en el tránsito del XIX al XX abordan las relaciones entre el socialismo y las ciencias sociales.

28. El curso debería haber tenido continuidad en los años siguientes para los que se anunciaba el estudio de las obras de Fourier, Proudhon, Marx y Lasalle, pero la sobrecarga de trabajo que supuso

poner en marcha la publicación del *Année Sociologique* a partir de 1897 llevó a la renuncia al proyecto (véase Mauss 1969 III: 505-509).

29. Véase en este sentido su reseña al libro de Merlino prologado por Sorel (Durkheim 1899), en el que saluda ese movimiento de revisión que se está dando en todos los partidos socialistas europeos.

30. Sobre sus ideas sobre esa variante del socialismo véase Durkheim (1887, 1888 y 1889). La influencia alemana en el pensamiento de Durkheim ha sido estudiada entre nosotros por Robles (2005).

31. Sobre el origen de esos textos véase Mauss (1957) y Kubali (1950).

32. La propuesta se argumenta detenidamente en la lección quinta dedicada a las relaciones entre el individuo y el Estado (Durkheim 1950: 90 ss.).

Sobre la definición del socialismo (1893)¹

Traducción de Federico Lorenc Valcarlos

La definición que reclama, no sin razón, un lector de la *Revista filosófica*, me parece tener interés sólo si expresa algo más que una mera visión espiritual; si es una definición de la cosa, no del concepto. Lo que importa saber no es cuál es nuestra doctrina particular, sino en qué consiste este hecho objetivo que se desarrolla ante nuestros ojos y que llamamos socialismo; sólo cumpliendo esta condición será posible juzgarlo y prever en qué ha de convertirse o deberá convertirse en el futuro. Para que las discusiones de las que es objeto cotidianamente no sean simples conflictos de pasiones e intereses, para que adquieran un carácter verdaderamente científico, es necesario establecer antes que todo de qué cosa estamos hablando; la definición requerida debe responder a esta necesidad lógica.

1. Para resolver el problema así planteado, es evidente que no se puede utilizar el método dialéctico preconizado por el señor Belot en la interesante nota que sobre el tema ha publicado aquí mismo (número de agosto).² Analizar, como quiere este método, la idea del socialismo, es analizar la idea que nos hacemos individualmente, no el socialismo en sí mismo. La materia de ese análisis lógico es una concepción espiritual cuyo valor objetivo no está en modo alguno garantizado. Es así que el señor Belot parte de la idea de que el socialismo es «lo opuesto del individualismo» (p. 183, *in fine*), aun cuando ese pretendido antagonismo está lejos de haber sido demostrado.³ Por lo demás, se trata tanto de exponer el socialismo personal del au-

tor que su definición se apoya sobre toda clase de proposiciones muy discutibles, en todo caso, muy discutidas. Se hallará en estas pocas páginas, rápidamente esbozadas y demostradas, una teoría de la sociedad en general, otra sobre el Estado, otra sobre el contrato social; teorías que son las bases mismas de la fórmula propuesta y que, sin embargo, están lejos de ser universalmente aceptadas. Es cierto que se presenta esta fórmula como si expresase la esencia del socialismo, pero ¿con qué derecho? Las propiedades esenciales de una cosa son aquéllas que se observan en todas partes donde esa cosa existe y que sólo pertenecen a ella. Si queremos, pues, saber en qué consiste esencialmente el socialismo, es necesario identificar los aspectos que se presentan idénticos en todas las doctrinas socialistas sin excepción. Ahora bien, el socialismo particular de tal o cual sociólogo no es nunca más que una de las innumerables variedades del género; no es el género en sí mismo. Admitamos incluso que sea el único verdadero, que todas las otras formas del socialismo sean erróneas y, por decirlo así, mórbidas, no tenemos sin embargo derecho a hacer abstracción de ello en la definición del fenómeno. El socialismo erróneo sigue siendo socialismo; negándolo sistemáticamente, corremos el riesgo de hacernos una idea mutilada de la realidad que estudiamos, porque se basa en una observación incompleta. En el orden de la vida, no puede saberse qué constituye la esencia de un hecho si no se ha considerado tanto las formas normales como las formas anormales o patológicas que presenta; esta verdad está en la base de los nuevos métodos psicológicos y no se impone con menos autoridad al sociólogo.⁴

Sin embargo, se dice, dado que «históricamente se reconoce una doctrina como idealista, panteísta, socialista, etc., es porque hay, independientemente de la historia, una idea general de las tendencias que estas palabras representan, porque están clasificadas *in abstracto* en el espíritu con mayor o menor precisión».⁵ Parece, pues, que basta con tomar consciencia de esa idea y expresarla en términos claros y definidos. — Pero

Dimensión Clásica. O. pedina

es un error creer que esa idea sea anterior al conocimiento de las doctrinas. Al contrario, resulta de él. En efecto, ¿cómo podría tener otro origen? No hay, completamente constituidas en el espíritu, tantas categorías especiales como escuelas filosóficas o sociológicas. La verdad es que se ha formado poco a poco, a medida que éramos iniciados en las diferentes formas que presenta históricamente cada sistema, y reproduce sus características más impactantes, o más bien aquéllas que más nos han impactado. Es como su imagen genérica. El método dialéctico, si se lo hace consistir en el análisis de esas ideas, se aplica pues a nociones formadas empíricamente y, por lo tanto, los resultados a los que conduce no tienen otro valor que el de esas mismas nociones. Ahora bien, éstas se formaron de tal manera que no pueden tener nada de científico. En efecto, se constituyeron sin método, según los azares de los encuentros, bajo el imperio de mil circunstancias sin relación con la realidad intrínseca del objeto al que corresponden. De hecho, no sabemos si las doctrinas particulares que conocemos agotan todas las variedades del sistema; sobre todo, no estamos seguros de que las características que más han llamado nuestra atención sean verdaderamente las más esenciales. Al contrario, es inevitable que pasiones, prejuicios de todo tipo, hayan alterado la observación, puesto de relieve un determinado aspecto secundario o borrado artificialmente una cierta propiedad fundamental; porque, para evitar esa fuente de errores, no hemos tomado ninguna de las medidas preventivas que constituyen el método mismo de la ciencia. Por eso, podemos tener la certeza de que esta idea del socialismo es a la noción científica del fenómeno lo que la representación vulgar del Sol o de la Tierra es a la concepción que de ellos tiene el astrónomo. No es analizando esa noción que podremos llegar a definir bien la cosa que expresa de un modo tan poco fiel. Para obtener esa definición, debemos al contrario dirigirnos a la cosa misma, buscando alcanzarla por medio de los procedimientos más metódicos.

Es verdad que el señor Belot intenta luego confirmar las conclusiones del método dialéctico por medio del método histórico y empírico. Pero, en realidad, esa verificación es conducida en el mismo espíritu y según los mismos principios que la prueba misma que está destinada a controlar. En efecto, tiende a establecer simplemente que la definición dada responde a doctrinas socialistas que han existido históricamente, no que todas las manifestaciones del espíritu socialista se conformen a ella sin excepción. Es así que el autor se ve obligado a dejar fuera de su fórmula a casi todo el socialismo alemán. No es, sin embargo, un factor sin importancia.

2. Lo que precede muestra qué método debería seguirse para tratar científicamente la cuestión.

Existe un cierto número de doctrinas que son calificadas y se califican a sí mismas como socialistas. Es legítimo considerarlas como expresiones variadas de esa tendencia general que se llama espíritu socialista. Si existen características comunes a todas esas doctrinas, y es posible descubrirlas, tendremos el derecho de construir a partir de ellas la definición buscada.

Para llegar a hacerlo, deberían compararse todas esas doctrinas, desde el más tímido socialismo de cátedra hasta el colectivismo más revolucionario, clasificarlas en géneros y especies, comparar luego los tipos así constituidos para deducir lo que tienen en común. La sola enunciación de este método basta para mostrar que no podríamos, en esta corta nota, ponerlo en práctica con todas las consecuencias y la exactitud deseables. Pero, aun sin proceder con rigor a ese análisis y a esa clasificación, no es imposible percibir e indicar las tendencias que se hallan en todas las doctrinas socialistas que conocemos. Eso intentaremos hacer.

Un primer carácter que presentan todas sin excepción, es que protestan contra el estado económico actual y reclaman su transformación, sea brusca o progresiva. Aunque, a ciencia cierta y por derivación, la palabra socialismo pueda ser enten-

dida en un sentido más amplio, de hecho, las teorías que llevan el nombre de socialistas son esencialmente relativas a esa esfera especial de la vida colectiva que llamamos vida económica. Por lo demás, eso no significa que la cuestión social sea un problema de salarios; al contrario, somos de los que piensan que es antes que nada moral. Sólo que las transformaciones morales a las que aspira el socialismo dependen de transformaciones en la organización económica; más abajo, tendremos la ocasión de indicar cómo las primeras están ligadas con las segundas.

Vemos ya cómo se circunscribe y determina el sentido de la palabra. Pero ahora, ¿qué hay de común entre todas las transformaciones reclamadas por las diversas sectas socialistas?

Lo que caracteriza al estado actual de las funciones económicas es su difusión. Esta difusión presenta, por decirlo así, dos grados.

En primer lugar, son difusas en el sentido que no tienen por sustrato ningún órgano definido. En efecto, las empresas en competencia, consagradas a un mismo objeto o a objetos similares, no están agrupadas de manera que formen, en el interior de la sociedad, una totalidad dotada de cierta unidad. No hay una empresa única y colectiva, que se ramifique en las diferentes regiones, y que esté encargada, para el país entero, de la explotación de las minas de carbón, por ejemplo, o de la producción de cereales, o de la fabricación de tejidos, etc. Cada firma individual es totalmente independiente de las otras. Sin duda, pueden tener relaciones entre sí, actuar y reaccionar unas sobre otras; pero no poseen fines comunes. Cada una trabaja por su cuenta, persigue por su cuenta sus propios intereses y ningún otro. Puede suceder que todas sean afectadas de la misma manera por un mismo acontecimiento, una carestía, por ejemplo, o una guerra. Pero del hecho de que todas reaccionen de la misma manera bajo la influencia de una misma causa, no se sigue que su reunión tenga una vida propia. *Cada establecimiento tiene su individualidad, el conjunto no la tiene.* Ahora

bien, un órgano es una asociación entre un cierto número de unidades anatómicas, ligadas por un lazo de solidaridad tal que la sociedad así constituida tiene una verdadera personalidad en el seno del organismo, sea individual o social. Si, pues, puede decirse que esas empresas dispersas son como los fragmentos y la materia de un órgano, sin embargo, el órgano no existe, no porque ellas no estén materialmente contiguas, sino porque no forman ninguna comunidad moral.

En segundo lugar, las funciones económicas son también difusas en este otro sentido de que no están regularmente unidas al órgano regulador central, es decir, al Estado. Sin duda, no están sustraídas de toda influencia social; nosotros mismos hemos mostrado cómo el derecho ejercía una acción moderadora sobre este tipo de relaciones.⁹ Pero esta misma acción es también difusa. El legislador ha definido el tipo normal del intercambio en las principales combinaciones de circunstancias que se presentan en el curso de la experiencia corriente. De hecho, ese tipo se impone a quienes intercambian en la media de los casos; sin embargo, siempre quedan libres de apartarse de él de común acuerdo y el Estado no interviene directamente para obligarles a someterse a él. No hay un cuerpo especial de funcionarios, dotados de una autoridad más o menos extensa, que estén encargados de la administración de la vida económica; o si, aquí y allí, esa administración comienza a aparecer, es aún rudimentaria y, por lo demás, es bajo la influencia de las ideas socialistas que hizo su aparición. En regla general, el desenvolvimiento regular y normal de las funciones industriales y comerciales escapa al conocimiento del Estado y, por consiguiente, no es directamente movido por él. Ahora bien, es evidente que, en un organismo en el que el trabajo está dividido, las funciones no pueden dejar de estar difusas y ser consideradas organizadas más que si están estrechamente en relación con el órgano central; porque es sólo por intermedio de este último que les es posible participar en la vida general, dado que él está especialmente encargado de ello. No vamos a

discutir si es bueno que así sea; sólo debemos enunciar el hecho, que es incontestable.

Dicho esto, es fácil constatar que todas las escuelas socialistas tienen un acuerdo unánime para protestar contra ese estado de difusión y reclamar que llegue a su fin. Todas demandan que las funciones económicas estén organizadas. Es cierto que la organización, que declaran necesaria, no es la misma en las diferentes doctrinas. Para unos, bastaría casi con aumentar la autoridad del Estado en materia económica; es el caso de los socialistas de cátedra. Para otros, al contrario, sería necesario antes que nada constituir fuertemente esos órganos especiales de la vida económica que están ausentes, es decir, dar a los grupos profesionales la individualidad que les falta, al tiempo que se los une con el órgano gubernamental. Entre estos últimos pensadores, constatamos nuevas divergencias según se acuerde a los órganos secundarios así constituidos mayor o menor autonomía, y al Estado poderes más o menos extensos; según que cada grupo de empresas sea concebido como una corporación independiente o como una suerte de administración pública; según se esperen transformaciones por medios violentos o pacíficos, etc. Pero no se trata más que de matices y, por consiguiente, podemos concluir diciendo: *El socialismo es una tendencia a hacer pasar, bruscamente o progresivamente, las funciones económicas del estado difuso en que se encuentran a un estado organizado*. Es aun, podríamos decir, una aspiración a la socialización, más o menos completa, de las fuerzas económicas.

Comprendemos ahora que una revolución semejante no puede realizarse sin profundas transformaciones morales. En efecto, socializar la vida económica es subordinar los fines individuales y egoístas, que son todavía preponderantes en ella, a fines verdaderamente sociales, por lo tanto morales. Por consiguiente, es introducir en ella una moral más elevada. He aquí por qué ha podido decirse, no sin razón, que el socialismo tendía a producir más justicia en las relaciones sociales. Pero si esas consecuencias morales están comprendidas en la defini-

ción del socialismo, no pueden servir para definirlo, porque se extienden más allá de él.

3. Creemos que esta definición puede arrojar cierta luz sobre las cuestiones planteadas por el socialismo. En primer lugar, muestra que, a pesar de las divergencias reales que separan a las escuelas, todas tienen un mismo espíritu. Hay un socialismo que es común a todos los socialismos particulares y los envuelve. La observación tiene su importancia. En efecto, se ha invocado a veces esa diversidad de doctrinas para restar toda importancia a la extensión creciente de la idea socialista. ¿Qué importa el número creciente de partidarios que recluta, si se reparten entre una multitud de Iglesias inconciliables? La corriente parece menos fuerte si está formada por un gran número de pequeños arroyos, independientes unos de otros, cuyas aguas no confluyen nunca. Al contrario, las reivindicaciones socialistas ganan autoridad una vez que se reconoce que sus disidencias comienzan sólo a partir de un cierto punto, más acá del cual existe acuerdo. Ya no puede negarse el alcance de este movimiento, al menos en lo que tiene de esencial, una vez que nada disimula ya su generalidad.

En segundo lugar, la fórmula precedente impide confundir, como se ha hecho tantas veces, al socialismo actual con el comunismo primitivo. De esa pretendida identidad, los economistas ortodoxos han creído poder deducir la refutación del socialismo; porque es manifiestamente carente de razón querer imponer a las sociedades más complejas y avanzadas una organización económica tomada de los tipos más simples e inferiores. Pero la objeción se apoya en una confusión. Lejos de ser una restauración del viejo comunismo, el socialismo es más bien lo opuesto. El comunismo sólo es posible allí donde las funciones sociales son comunes a todos, donde la masa social no está constituida por partes diferenciadas. En efecto, en esas condiciones, la propiedad es naturalmente colectiva, porque la personalidad colectiva es la única que se ha desarrollado. Des-

de el momento en que órganos especiales se distinguen de la masa primitivamente homogénea, la vida comunitaria se vuelve imposible, porque cada uno de ellos tiene su naturaleza y sus intereses propios. Al contrario, el socialismo implica que el trabajo está muy dividido, porque tiende a vincular funciones distintas con órganos distintos y ligar a éstos unos con otros. El comunismo corresponde a la fase histórica en que la actividad social alcanza su máximo de difusión y consiste en esa misma difusión, mientras que el socialismo tiene por objeto darle la mayor organización posible. Encontramos el modelo del comunismo en esas sociedades desorganizadas de medusas en las que un individuo no puede alimentarse sin que los otros coman al mismo tiempo. Al contrario, los ejemplos más perfectos de socialismo nos son dados por los animales superiores, con sus órganos múltiples, autónomos, pero solidarios unos con otros y con el órgano central que resume y asegura a la vez la unidad del organismo.⁷

Lejos de ser una vuelta atrás, el socialismo, *tal como lo hemos definido*, parece más bien implicado en la naturaleza misma de las sociedades superiores. En efecto, sabemos que cuanto más avanzamos en la historia, más las funciones sociales, primitivamente difusas, se organizan y se socializan. El ejército, la educación, la asistencia, las vías de comunicación y de transporte, etc., ya han sufrido esa transformación y, en el libro ya citado, hemos intentado probar que esa transformación era requerida por los cambios que se produjeron paralelamente en la constitución del medio social. Entonces, si las condiciones fundamentales de las que depende el desarrollo histórico continúan evolucionando en el mismo sentido, podemos prever que esa socialización se volverá cada vez más completa y se extenderá poco a poco a las funciones que todavía no ha alcanzado. No se ve por consecuencia de qué privilegio las funciones económicas serían las únicas capaces de resistir victoriosamente a este movimiento.

Notas

1. Émile Durkheim, « Sur la définition du socialisme » - Note sur la définition du socialisme. *Revue philosophique*, XXXVI, 1893, pp. 506-512.

2. *Revue philosophique*, agosto 1895.

3. Por lo demás, parece abandonado por el autor en la conclusión del artículo.

4. Por lo demás, no se ve cómo es posible calificar de erróneo y anormal un determinado socialismo, antes de haber constituido el tipo normal. Hay que saber lo que es de hecho antes de buscar lo que debe o no debe ser.

5. *Ioc. cit.*, p. 183.

6. La división del trabajo social, *passim*, pero sobre todo p. 230-239 (p. 189-197, edición 1960).

7. He aquí por qué no se debe hacerse consistir al socialismo en «la acción común». Esta definición corresponde más bien al comunismo.

Socialismo y ciencia social (1897)¹

Traducción de Federico Lorenc Valcarlos

El objeto de este libro² es constituir la noción del socialismo y confrontarla con los resultados de la sociología comparativa. El señor Richard toma los elementos de su definición de las grandes obras de los maestros, y no de los programas de los partidos políticos o de las deliberaciones de los congresos obreros. En su opinión, es disminuir al socialismo el reducirlo a ser sólo la lista más o menos larga de las reivindicaciones obreras y de las reformas prácticas destinadas a hacerles justicia. Cuando la doctrina es considerada sólo bajo ese aspecto, es fácil tener razón: porque es siempre cómodo hacer ver que los métodos recomendados por los diferentes sistemas como remedios soberanos al mal que nos aqueja, o son inaplicables en los hechos, o no tendrían las consecuencias que de ellos se esperan, etc. Una fórmula general y abstracta está, por hipótesis, demasiado lejos de lo real para poder penetrarlo de golpe y sin resistencia. La inaplicabilidad inmediata de una ley química no demuestra su falsedad; del mismo modo, que las aplicaciones deducidas de las teorías socialistas sean irrealizables o vayan contra sus propios fines, no nos da derecho a concluir que esas teorías sean falsas. Antes que nada, el socialismo es una cierta manera de concebir y explicar los hechos sociales, su evolución en el pasado y su desarrollo en el futuro. Esta concepción debe ser examinada por sí misma, haciendo abstracción de toda consideración relativa a las consecuencias prácticas que puedan resultar de ella.