



Ciencias Sociales Online

revista electrónica

ISSN 0718-1671

URL: <http://www.uvm.cl/csonline>

Email: jgibert@uvm.cl

Ciencias Sociales Online, Marzo 2007, Vol. IV, No. 1. Universidad de Viña del Mar – Chile

DURKHEIM Y LA MORAL UCRÓNICA

Durkheim and the Uchronic Moral

Pablo Pérez Wilson

Universidad ARCIS (Chile) – Duke University (USA)

RESUMEN

El presente trabajo establece una lectura de la obra del sociólogo francés Émile Durkheim desde su relación con la obra del Kant, la política posterior a la Comuna de París de 1871 y su republicanismo. El intento es mostrar la nostalgia del proyecto sociológico y político durkheimiano.

Palabras clave: <Historia de la sociología, Ucronía, Kant, Durkheim>

ABSTRACT

The present work establishes a reading of the work of the French sociologist Émile Durkheim from his relation with the work of Kant, the politics after to the Commune of Paris of 1871 and his republicanism. The attempt is to show the nostalgia of the sociological and political durkheimian project.

Key Words: <History of Sociology, Uchronie, Kant, Durkheim>

Recibido: 26 Noviembre 2006

Aceptado: 08 Enero 2007

INTRODUCCIÓN

De modo convencional, un ensayo que trate sobre Durkheim, debiera preguntarse por el tono conservador (1) de su proyecto sociológico y trabajar con Parsons (2), Merton (3), Aron (4) e incluso con reducciones absurdas como las que ha efectuado Ritzer (5). Otro gesto convencional sería afirmar, una vez más, que Durkheim es positivista, para lo cual se haría el ejercicio de relacionar su producción textual con la de Comte (6), teniendo como texto central de análisis a *Las reglas del método sociológico*. Por su parte, la retórica crítica se tiñe de matices cuando se intenta buscar la génesis del proyecto durkheimiano dentro del horizonte histórico (7) que la hizo posible, o buscando las raíces de su pensamiento en el clima intelectual de la época (8), la universidad francesa (9) o el análisis institucional, puesto que lo central es el modo en que los durkheimianos (10) llegaron a existir y se dispersaron, o el tema de lo clásico reevaluado (11) por la sociología contemporánea a propósito del debilitamiento de las rigideces disciplinares.

Si la primera alternativa de este trabajo será no tomar a Durkheim dentro de la clave conservadora-positivista, la segunda opción será leer a Durkheim en un juego temporal que ya inserta el texto en la lectura que intenta mostrar las vinculaciones del sociólogo francés con la atmósfera kantiana de la época. No se trata de, como ya se ha hecho, vincular a Kant con Durkheim (12), o de algo más sutil como relacionarlo con el neokantismo francés de la segunda mitad del siglo XIX (13), sino que se intentará tomar al Kant que hay *en* Durkheim para pensar el tiempo *de* Durkheim. En este sentido, aquí no se pretende hacer un trabajo que caiga en la pretendida lectura actual del autor o, en su extremo, el homenaje, sino que se intentará devolver los postulados del corpus durkheimiano a una localización en que el contexto cercano de emergencia sea la clave de comprensión para un intento de re-lectura.

¿Bajo qué condiciones es posible generar un criterio de lectura que abra el texto de Durkheim a su propia temporalidad política? ¿Es dicha temporalidad política una referencia a la positividad del mundo, su facticidad, o expresa un deseo de reforma “fuera” de tiempo? ¿Qué significa concebir a Durkheim como nostálgico? ¿Es pensable comprender la uchronía como tropo de la política durkheimiana?

EL MODO DE SER REPUBLICANO

Comprender a Durkheim en un horizonte republicano es, ciertamente, tramar dicha comprensión al interior de la intelección que el propio Durkheim produjo sobre la textografía kantiana. La politicidad de la opción por Kant se reseña a borbotones por toda la obra pero es quizá en la practicidad de la filosofía kantiana donde Durkheim encuentra su nicho para pensar lo político. Sin embargo, el modo de ser republicano

establece un cruce con la voluntad reformista que impulsó, en cierta medida, la búsqueda en Kant de cierto fundamento para la inauguración de nuevos pactos societales y en particular los generados con posterioridad a la Comuna de París de 1871. Si afirmamos que el republicanismo se configuró como una manera de “estar en el mundo”, en una posición de hecho, los actos que configuran en la facticidad política, el modo de ser republicano se relaciona con conjuntos teóricos y con voluntades. El neokantismo dominante en la época y el deseo de establecer una nueva república con base en el ideario de la Revolución Francesa no es sólo el doble socalo de la III República Francesa sino que también dos historicidades decisivas para la formación de la disciplina sociológica. El republicanismo en tanto que deseo de reforma se performa gracias a la apelación a un imaginario temporal de dicho deseo: la imagen de la Revolución, el tiempo imaginario de la Revolución pretende ser actualizado como gesto re-fundacional. El acto que lleva a Durkheim a esas elaboraciones se “inicia” como una reflexión, más bien abstracta, sobre las categorías del entendimiento.

Como Kant, Durkheim encuentra que las categorías del entendimiento humano, ayudan a nuestra aprehensión de la verdad. Para Durkheim, sin embargo, a diferencia de Kant, las coacciones sobre el conocimiento humano están previstas no en las limitaciones intrínsecas de las categorías, sino a las limitaciones sociales debido a la variabilidad de las representaciones colectivas, el tiempo y sus limitaciones sociales pueden ser disminuidas o reducidas. En el esquema de Kant las categorías son consideradas intrínsecas, fijas, universales. Pero para Durkheim las representaciones colectivas pueden ser transformadas en el tándem con los procesos de cambio social. En su opinión, las limitaciones epistemológicas de representaciones colectivas no son disminuidas en los procesos intra-sociales de cambio. Los elementos subjetivos de las sociedades son las principales coacciones cognoscitivas sobre la aprehensión humana de verdad; estos pueden ser vencidos sólo por los procesos de interacción social en los que las representaciones colectivas se hacen más objetivas. El proceso de universalización de pensamiento que así se supone depende de la aparición de una vida cosmopolita en la que las esferas diversas de representaciones colectivas sean integradas. Las limitaciones cognoscitivas de estas esferas son disminuidas en el proceso de su integración. Así lo explica Tekiner:

Una variante sociológica del idealismo objetivo de Hegel puede ser deducida del esquema de universalización de Durkheim. De acuerdo con la subestimación habitual de Durkheim de los procesos de conflicto, al parecer concibe el proceso de universalización como relativamente inconsútil, mientras que Hegel reconoce que los procesos de la reconciliación de los modos dispares de pensamiento pueden implicar las agitaciones traumáticas de conflicto. Compatible con procesos dialécticos, sin embargo, el esquema de universalización de Durkheim implica que una verdad cosmopolita se revela por las síntesis progresivas de las categorías de pensamiento. Mientras Hegel explicó el desarrollo del conocimiento humano como una manifestación hacia la auto-realización del *Geist* en la historia, Durkheim atribuye la transformación de conocimiento humano principalmente a procesos sociales (14).

La universalización del pensamiento, en el esquema de Durkheim, es resultado de una integración de las esferas diversas de pensamiento y está en correspondencia con el concepto de Hegel de auto-realización. El proceso de la universalización del

pensamiento es llevado por la diversidad de las esferas de pensamiento que eventualmente deben ser reconciliadas entre sí para alcanzar el objetivo de una vida funcionalmente integrada. De este modo, el proceso de universalización depende de las síntesis progresivas de las esferas abigarradas del pensamiento. Con el desarrollo de la vida cosmopolita, esta manifestación de síntesis de las constelaciones nuevas de representaciones colectivas, en las que las esferas diversas de pensamiento ha sido integradas son transformadas en una verdad objetiva cosmopolita, como un objetivo epistemológico de este proceso.

Durkheim bien podría haber estudiado Hegel, pero él hace pocas referencias a Hegel y no hace ninguna referencia a los paralelos conceptuales en sus escrituras. Cualquier asociación explícita con Hegel no sólo habría minado los esfuerzos de Durkheim para establecer la sociología como una disciplina científica, sino también habrían expuesto a Durkheim a ataques de los intelectuales nacionalistas franceses. Sin embargo, muchos de los autores que ejercieron influencias importantes sobre Durkheim, incluyendo a Renouvier, por ejemplo, han tomado la dialéctica hegeliana como un punto de partida. Durkheim, siguiendo a los neocríticos y neokantianos franceses rechaza el concepto de la constitución metafísica del conocimiento humano, concibe las categorías del entendimiento, entendidas como representaciones colectivas, como socialmente constituidas. También rechaza el concepto de Hegel de la base metafísica de procesos históricos, Durkheim usa su concepto de universalización para apoyar un telos sociológico de la historia humana. Los imperativos del *Geist* sociológicamente son transportados en el concepto de universalización. En la universalización, una aprehensión, que se supone progresivamente humana de verdad objetiva es conceptualizada en términos de lo social más que en procesos metafísicos (15).

Así, en el ensayo sobre las *Formas Primitivas de Clasificación* así como en *Las Formas Elementales*, se intenta desacreditar el concepto de Kant de las categorías a priori del entendimiento, donde Durkheim muestra la determinación social y la variabilidad de las categorías. Esta variabilidad, se aplicará incluso hasta categorías tan evidentes y universales como el tiempo, el espacio, el número, la causa, y la sustancia. Al mismo tiempo, el concepto durkheimiano de la constitución social del conocimiento humano puede aparecer como evitando una noción de verdad objetiva. En efecto, para Durkheim, los conceptos de verdad manifiestan “las ideas absolutas” de una sociedad que superan las experiencias particulares de los individuos. Conclusiones incluso científicas, si no en acuerdo con representaciones colectivas. Aunque el pensamiento “lógico” aparezca en todas las sociedades porque esto es esencial a la inteligibilidad de las cogniciones, las formas que toma son socialmente variables. Sin embargo, si bien Durkheim afirma que nuestra aprehensión de la verdad es socialmente variable, ello no implica que no exista la verdad objetiva. Así, su objetivismo epistemológico, más o menos tácito, es mostrado en su concepto de la universalización de pensamiento:

No es sólo la sociedad la que las ha establecido [las categorías], sino que diferentes aspectos del ser social son los que les sirven de contenido: la categoría de género ha empezado por no distinguirse del concepto de grupo humano; es el ritmo de la vida social lo que está en la base de la categoría de tiempo; es el espacio ocupado por la sociedad el que ha proporcionado la materia prima de categoría de espacio; es la fuerza colectiva la que ha sido el prototipo del concepto de fuerza eficaz, elemento esencial de la categoría

de causalidad. Con todo, las categorías no están hechas para aplicarse únicamente al reino social; se extienden al conjunto de la realidad. Así, pues, la pregunta que surge es: ¿cómo es que han tomado de la sociedad los modelos a partir de los cuales han sido construidas? (16)

La respuesta dada por el propio Durkheim es que se trata de conceptos eminentes que cumplen un papel preponderante para el conocimiento. La función de las categorías es, en efecto, dominar y recubrir todos los otros conceptos: son los cuadros permanentes de la vida mental. Ahora bien, para que puedan abarcar un objeto tal, es preciso que se hayan formado a partir de una realidad de igual amplitud.

Sin duda, las relaciones que expresan existen, de manera implícita, en las conciencias individuales. El individuo vive en el tiempo y tiene, como ya hemos dicho, un cierto sentido de orientación personal. Está situado en un punto determinado del espacio y se ha podido sostener, en base a buenas razones, que todas sus sensaciones tienen algo de especial. Es sensible a las semejanzas; en él, las representaciones similares se llaman, se aproximan y la nueva representación, formada a partir de su aproximación, tiene ya un cierto carácter genérico. Tenemos también la sensación de que existe una cierta regularidad en el orden de sucesión de los fenómenos; tal sensación no es extraña al mismo animal. Sólo que todas estas relaciones constituyen experiencias personales del individuo que se encuentra en ellas y, por consiguiente, la noción a que puede llegar no puede extenderse en ningún caso, más allá de su estrecho horizonte. Las imágenes genéricas que se forman en mi conciencia por la fusión de imágenes similares sólo representan los objetos de mi percepción directa; nada hay en ellas que sea capaz de proporcionarme la idea de una clase, es decir, de un marco capaz de comprender al grupo total de todos los objetos posibles que satisfacen la misma condición. Será preciso, además, estar previamente en posesión de la idea de grupo, idea que, por sí sola, el espectáculo de nuestra vida interior no puede bastar para que se nos suscite. Pero, sobre todo, no existe experiencia individual, por muy extensa y prolongada que sea, que ni siquiera nos pueda hacer sospechar la existencia de un género total; que abarcaría a todo el universo de seres, y en relación al cual los otros géneros no serían más que especies coordinadas entre sí o subordinadas las unas a las otras (17).

El intenso interés práctico de Durkheim dado el malestar social moderno y su búsqueda de lo sagrado, abre el debate respecto de su noción de tiempo como una categoría social. Su teoría está en camino de una visión del tiempo universal, superando “nuestro” tiempo y el tiempo de “el otro” para unir a cada uno, en tanto lazo y condición de posibilidad. El relativismo epistemológico es una doctrina en la que un sistema de categorías es válido sólo para un tipo particular de sociedad o el modo de vivir. Esto levanta preocupaciones prácticas sobre su discurso, si realmente conforma “un anti-humanismo” autoproclamado. ¿Es esto muestra de la suscripción de Durkheim a un relativismo radical? La interpretación confunde en el caso de la noción de tiempo. Durkheim insiste, como veremos, en los ritmos universales de vida social.

Dado que el mundo que expresa el sistema total de conceptos es el que se representa la sociedad, -sólo ésta puede proporcionarnos las nociones de tipo más general, según las cuales ha de ser concebido -, [...] el concepto de totalidad no es otra cosa que la forma abstracta del concepto de sociedad; ésta es el todo que comprende todas las cosas, la clase suprema que contiene a todas las otras clases. Tal es el principio

profundo sobre el que se asientan esas clasificaciones primitivas en que se sitúan y clasifican los seres de todos los dominios en el interior de los cuadros sociales, como si tuvieran un título idéntico al de los hombres. Pero si el mundo está en la sociedad, el espacio que ésta ocupa se confunde con el espacio total.[...] Por la misma razón, el ritmo de la vida colectiva domina y abarca todos los tiempos particulares. Es el tiempo total. La historia del mundo no ha sido durante mucho tiempo más que otro aspecto de la historia de la sociedad. La una comienza con la otra; los períodos de la primera están determinados por los períodos de la segunda. Lo que mide ese tiempo impersonal y global, lo que fija los puntos de referencia por relación a los cuales se divide y organiza, son los movimientos de concentración o dispersión de la sociedad; más generalmente, son las necesidades periódicas de reconstrucción colectiva (18).

Las Formas Elementales apuntan a entender cómo, con representaciones particulares, locales, existen conceptos generales que serían universales y necesarios. Las cuestiones de universalidad y necesidad se realizan como jerárquicamente superiores que las “categorías”, al menos en el caso del tiempo. ¿Qué características del tiempo son universales? ¿Cómo ello implica conceptos generales? ¿Cómo ellos son necesarios? Si entendemos al tiempo como duración más bien que sin rasgos distintivos, dicha duración es rítmica. Hay ritmos de vida sagrada y ritmos profanos, y de vida colectiva e individual. Estas características universales tienen formas particulares-locales en modos de vivir particulares locales de sus representaciones. ¿Son los conceptos locales-generales condensaciones suficientemente similares para darle la remota universalidad que Durkheim reclama? Un punto es que una cultura puede tener muchas palabras “tiempo” sinónimas o ninguna. Hay varias avenidas de marcha atrás de lo que podría ser tomado como el compromiso de Durkheim a un universal, el concepto sumamente general de tiempo encajado en palabras en proporciones generales u otras representaciones. Pero una reclamación más fundamental es aquel tiempo que implica las características universales de la clase. Esto es si realmente ellos pueden ser hechos para encajar alguna elaboración filosófica de la idea de una categoría o, ya que el tiempo no era una categoría para Kant, su idea de ello como una intuición a priori. Otra reclamación más fundamental consiste en que estas características universales son necesarias. Aún estaba en concebir un tiempo sin rasgos distintivos que Durkheim insistió en la necesidad de un tiempo como duración, rítmico, etc., argumentar, cómo ha sido visto, que estas características son de algún modo un imperativo que gobierna las vidas de seres sociales.

Así, lejos de que exista entre la ciencia, por una parte, y la moral y la religión, por la otra, esa especie de antinomia que se ha admitido tan frecuentemente, estas diferentes modalidades de la actividad humana derivan, en realidad, de una única fuente. Es esto lo que había comprendido ya Kant y es ésta la razón por la que se presentó a la razón especulativa y la razón práctica como dos aspectos diferentes de la misma facultad. Lo que, según él, es la base de su unidad es que ambas están orientadas hacia lo universal. Pensar racionalmente es pensar según leyes que se imponen a la universalidad de los seres razonables; actuar moralmente es conducirse según máximas que, sin contradicción, puedan hacerse extensivas a la universalidad de las voluntades. [...] El reino de los fines y las verdades impersonales sólo puede realizarse por el concurso de las voluntades y sensibilidades particulares, y las razones por las que éstas últimas participan en él son las mismas razones por las que ellas concurren. En una palabra, hay algo impersonal en nosotros porque hay algo

social en nosotros y, dado que la vida social comprende a la vez representaciones y prácticas, esta impersonalidad se extiende de manera natural tanto a las ideas como a los actos (19).

Los elementos esenciales, universales de moralidad, llenan de riesgos al mundo moderno de un empobrecimiento o hasta el derrumbamiento de la moralidad, la crisis es una crisis fundamentalmente moral. Asimismo *Las Formas Elementales* identifican los elementos esenciales, universales de la religión. La cuestión no es, entonces, solamente un asunto de mostrar las evidencias del interés de Durkheim por los universales, sino de notar las preocupaciones prácticas que son parte de éste interés en el caso de la categoría tiempo. Una posibilidad es el tiempo anormal, como en una división del trabajo anormal y de verdad patológica en la cual es posible encontrar en una desvalorización de la naturaleza humana, el trabajador cada día repite los mismos movimientos con la regularidad monótona. Esto se une con la intolerancia moderna, a la discontinuidad y la interrupción. Incluso cuando nuestra sociedad no genera el tiempo anormal, e incluso si sus rituales, ritmos y duraciones ofrecen más que ecos y vestigios, esto todavía sólo podría ser un tiempo suburbano, semi-sagrado.

Llegamos de este modo a la siguiente conclusión: es posible clasificar otra cosa que conceptos, siguiendo para ello otras leyes que las del puro entendimiento. Porque para que unas nociones puedan así disponerse sistemáticamente por razones de sentimiento es preciso que no sean ideas puras, sino ellas mismas también obra del sentimiento. Y, en efecto, para aquellos a los que llamamos primitivos, una especie de cosas no es un simple objeto de conocimiento, sino que corresponde ante todo a una cierta actitud sentimental. Todo tipo de elementos afectivos concurren en la representación que de ella se hacen. Las emociones religiosas, en especial, no tan sólo le comunican un colorido particular, sino que la proveen de las propiedades más esenciales que la constituyen. Las cosas son ante todo sagradas o profanas, puras o impuras, amigas o enemigas, favorables o desfavorables; es decir, que sus caracteres más fundamentales no hacen sino expresar la manera como dichas cosas afectan la sensibilidad social. Las diferencias y similitudes que determinan la manera como se agrupan son más afectivas que intelectuales. Vemos en ello cómo las cosas cambian de naturaleza en función de las sociedades, en tanto afectan de forma diferente los sentimientos de los grupos. Lo que en un sitio es concebido como perfectamente homogéneo es representado en otro como completamente heterogéneo (20).

El centro de los primeros sistemas de la naturaleza no es el individuo, sino la sociedad. El *don* en la terminología de Mauss, es un tiempo de las tribus y una nueva hechicería verdadera con el mundo. Pero es sobre las tribus, no las personas. Es sobre una lucha por el poder. Y es, en la mayoría, sobre el tiempo semi-sagrado. Aquel respeto por las personas depende de los sentimientos de solidaridad creada de los modos que pueden abrumar a la personalidad individual. Una remota complicación es la lucha por el poder, ausente u oscura en *Las Formas Elementales*.

Esto es sobre el poder como *puissance* y como *pouvoir*. Él infaliblemente arraiga el sagrado de *Las Formas Elementales* en el poder (*puissance*) de la socialización, distinguirlo del poder (*pouvoir*) de instituciones como el estado, y verlo como hoy día en una oposición esencial para estos. La solución de Durkheim es comprender que la trascendencia es “la sociedad” misma, identificada como lo primario sagrado. El precio

es un empobrecimiento de trascendencia, ya que esto es más la trascendencia del infinito, el absoluto y un “otro” radical (21).

Su insistencia sobre el humano limitado y la crítica de creencia en un poder, hasta un poder colectivo, cambiar el mundo a voluntad, alcanzar el conocimiento total o crear la *utopía*. Esto implica una disolución de la lógica del tiempo sagrado, con sus equivalencias de fechas críticas y duraciones, su acoplamiento de cadenas múltiples, incluyendo órdenes. Estos pueden cambiarse en términos del día presente, pero no solamente con las historias breves de progreso y los ritmos seculares de esperanza, la conmemoración y la desesperación. Quizás, si el tiempo sagrado sobrevive, esto es en cierta medida por suponer que la religión secular que se vive en un sentido continuado del infinito.

Una clasificación lógica es una clasificación de conceptos. Ahora bien, el concepto es la noción de un grupo de seres netamente determinado, cuyos límites pueden ser señalados con precisión. Al contrario, la emoción es cosa esencialmente fluida e inconsistente. Su contagiosa influencia irradia mucho más allá de su punto de origen, extendiéndose a todo cuanto le rodea, sin que sea posible establecer dónde se detiene su poder de propagación. Los estados de naturaleza emocional participan por fuerza del mismo carácter. Tampoco puede de ellos decirse dónde empiezan, ni dónde acaban; se pierden los unos en los otros, mezclan sus propiedades de tal manera que no es posible categorizarlas con rigor. Por otro lado, para poder marcar los límites de una clase es preciso haber analizado antes los caracteres en los que se reconocen los seres reunidos en esta clase y que les distinguen. Pero la emoción es naturalmente refractaria al análisis o, cuando menos, se presta a él con dificultad, en la medida en que es demasiado compleja. Sobre todo cuando es de origen colectivo, esa emoción desafía el examen crítico y razonado. La presión ejercida por el grupo social sobre cada uno de sus miembros no permite a los individuos juzgar en libertad nociones que la propia sociedad ha elaborado y en las que ha depositado algo de su personalidad. Semejantes construcciones son sagradas para los particulares. También la historia de la clasificación científica es, al fin y al cabo, la historia misma de las etapas en transcurso de las cuales este elemento de afectividad social se ha ido progresivamente debilitando, dejando cada vez mayor campo libre para el pensamiento reflexivo de los individuos. Pero falta que estas influencias lejanas que acabamos de estudiar hayan cesado de hacerse sentir hoy. Han dejado éstas tras de sí un efecto que les ha sobrevivido y que está todavía presente: se trata del cuadro mismo de toda clasificación, todo este conjunto de hábitos mentales en virtud de los cuales nos representamos los seres y los hechos bajo la forma de grupos coordinados y subordinados entre sí (22).

Durkheim rechazó el concepto de Kant de un juego fijo y estático de las categorías necesarias y universales del entendimiento no sólo porque esto excluía una teoría sociológica del conocimiento, sino también porque esto no se podía considerar para sus observaciones de la variabilidad de las categorías. La epistemología de Durkheim no sólo explica tanto la transitoriedad como la causalidad social de las categorías, sino también invierte las categorías con la importancia moral y teleológica. Para Durkheim, en acuerdo con el esquema epistemológico de Kant, las categorías, como representaciones colectivas, organizan y dan la coherencia al pensamiento humano. Son también bases para la cohesión social en virtud de los imperativos morales. El concepto de Durkheim de representación colectiva transporta tanto el concepto de

Kant sobre las categorías del entendimiento, como el de imperativo categórico. Si las representaciones colectivas son construidas socialmente, son sensibles al cambio de acuerdo con el desarrollo de la vida cosmopolita, y también a las coacciones cognoscitivas de las categorías de entendimiento. Gradualmente se acercan a una verdad objetiva cosmopolita en un proceso de interacción que conduce a la universalización progresiva de las representaciones colectivas.

Para Durkheim ninguna memoria puede ser aislada de su contexto social, de la lengua y otros sistemas simbólicos de una sociedad, pero también porque esto indica el hecho de que las visiones permanentes que se cambian del pasado son parte tanto del uno como del otro. El colectivo, el pasado imaginado, no sólo es renovado, evita cualquier conceptualización de recordar como lo alcanzado monológicamente e instrumentalmente al enfocar rituales, como el contenido de los elementos de conmemoración colectiva y la colocación de la memoria colectiva. En dicho sentido el corazón del sistema de una sociedad son sus rituales. Cada sociedad muestra y requiere el sentido de la continuidad con el pasado, y que el pasado confiera la identidad sobre individuos y grupos, nos permite definir la memoria colectiva como una de las formas elementales de la vida social, o como la parte del marco intelectual y moral de la sociedad, esto es, verlo como el factor esencial en la creación de la solidaridad. Según Durkheim, cada estado de conciencia es una fuente de vida, la memoria social puede ser vista como un factor esencial de nuestra vitalidad general. Algo que mina la integridad de nuestra conciencia es una amenaza a lo social como esto fragmenta y debilita a la sociedad. Aunque Durkheim no desarrollara esta idea explícitamente, puede ser afirmado que la vista del mito del origen como un medio más poderoso para establecer la unidad de una comunidad también asume la existencia de conexiones entre la memoria colectiva e instituciones que garantizan la identidad colectiva. En otras palabras, desde la conexión entre la memoria, el conocimiento colectivo y la solidaridad en el mito del origen, la memoria puede ser analizada con respecto a las formas elementales de vida social, las que reconocemos como las características centrales del colectivo de conciencia.

Si la unidad social depende del poder de vitalización de la memoria, la ideología proporcionaría la cohesión social. Para Durkheim, la ideología, vista como una fuente de una representación mítica o imaginaria de la estructura subyacente social, es una dimensión universal de la vida social. Sin embargo, parece que la identificación de la memoria colectiva con la ideología pasa por alto la naturaleza dualista del concepto durkheimiano de memoria, o su capacidad de ser simultáneamente particularista y universal. La preocupación de Durkheim se centra en los eslabones entre la memoria y la moralidad por su asociación compartida con la religión en las primeras sociedades y con la ley en sociedades modernas. Esto no implica que la memoria social, más bien que su forma institucional, tome el papel de un ideal. Además, si vemos la teoría de Durkheim de la solidaridad como la teorización de la memoria colectiva, vista como un hecho social que concede la identidad a individuos y grupos, la memoria social no puede ser vista como un sustituto de la ideología. Esto es porque los hechos sociales, según Durkheim, deberían ser distinguidos de ideas o ideologías porque ellos siempre permanecerían invisibles, aunque los miramos. La memoria colectiva, como un hecho social, es caracterizada como persistencia. La ideología, al contrario, es una versión diseñada del pasado, el presente y futuro del orden social que reflexiona. La cultura de movilización basada por interés actúa como un recurso para hacer posibles movimientos, participantes para el cambio y la resistencia. La acentuación del aspecto

de legitimación de la memoria, que indica el hecho que las tradiciones pueden servir como una fuente de apoyo para el ejercicio del poder y la autoridad, es la característica principal de la invención de la tradición. El acercamiento de Durkheim, debido a su enfoque sobre el pasado que dura en el presente, y la preocupación con la pregunta en cuanto a cómo una moralidad nueva podría surgir, también se diferencia de la perspectiva de Halbwachs y otras teorías similares que intentan comprender cómo la gente usa el pasado o deliberadamente lo diseña como una opinión para definir la realidad política e identitaria.

Según Durkheim, el pasado sobrevive en el presente y tiende a perpetuarse en el futuro haciéndose presente en todas las prácticas institucionales, como esto es transmitido por la ley y otras instituciones culturales, se transmite por la lengua y otros sistemas simbólicos. De un modo personal, como en cada uno de nosotros, en grados que se diferencian, en la naturaleza de las cosas es hasta verdadero que nuestros personajes predominan en nosotros, ya que el presente es necesariamente insignificante cuando, comparado con el período largo del pasado, del que hemos surgido en la forma la que tenemos hoy. Es sólo que directamente no sentimos la influencia de estas personalidades pasadas con precisión porque ellos se encuentran profundamente arraigados dentro de nosotros (23).

Es interesante notar semejanzas entre la declaración de Durkheim y la noción de Pierre Bourdieu (24) de *habitus*. *Habitus* es el sistema de disposiciones duraderas para actuar que es producido por estructuras objetivas y condiciones, pero que es también capaz de producción y reproducción de aquellas estructuras. Esta es la historia incorporada, interiorizada como una segunda naturaleza y tan olvidada como la historia y esto comprende estrategias y prácticas por las que el orden social se logra y se hace evidente y significativo. La memoria, de la misma manera que el *habitus*, organiza la manera en la que los individuos ven el mundo y el acto en ello. En el corazón de ambas nociones hay dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo porque nuestras disposiciones y marcos de percepciones son vistos como inmediatamente históricos, sociales e individuales. Sin embargo, la opinión de Durkheim es que la memoria, como el suministro de un juego de creencia y modelo de acción, se diferencia de la noción de *habitus* en tanto que acentúa el aspecto normativo de la memoria. En esta perspectiva, la memoria, como la moralidad de recordar y el olvido, aseguran una justificación normativa para prácticas y creencias que proveen a la gente de una especie de dirección cuando ellas están sin referente, sin objeto, ofreciéndonos una especie de ancla cuando ellas se acentúan a la deriva.

La memoria, como la transmisión normativa, que une las generaciones de los muertos con las generaciones de la vida en la constitución de una sociedad, caras, sin embargo, desafíos nuevos en moderno, se fragmentaron en sociedades pluralistas. Como la diferenciación moderna de campos sociales e instituciones produce una diferenciación de la memoria social en una pluralidad de los círculos especializados de memoria, el aspecto normativo de una memoria social más puede ser dado por sentado. Además, debido a la erosión de la capacidad del estado de imponer un marco unitario que unifica de memoria, atestiguamos, en una mano, el fallecimiento cultural de memoria autoritaria o el derrumbamiento de memoria comprensiva colectiva. Sobre el otro, la extensión de pequeñas memorias fundadas en la comunidad, que absorben la necesidad de la identidad, así como la aparición de memorias extra-territoriales globales, que son facilitados por la velocidad y las imágenes de las comunicaciones

nuevas globales. En otras palabras, la disminución de memoria comprensiva es acompañada por la extensión del proceso de desnacionalización de la memoria así como tendencias hacia su fragmentación y democratización. La importancia creciente de las memorias de los grupos y su politización, como la memoria se hace un elemento significativo en el desarrollo de identidades sociales y culturales, a menudo conduce a la sacralización de la memoria, o la memoria que se hace un sustituto de la religión (25).

MORALIDAD Y PRÁCTICAS SOCIALES

Durkheim arraiga la aparición de las instituciones en la experiencia extraordinaria de la efervescencia colectiva, en su tendencia a cambiar el peso de los problemas no resueltos en el nivel de la política y esperar que la solidaridad orgánica suavemente pueda ser producida por la coordinación entre los grupos profesionales, el ideal estatal e individualista democrático. Su idea de memoria colectiva no sólo es subdesarrollada, sino que también revela una discrepancia entre el *es* y el *debe*. Mientras esto es compatible con su aserción que la ciencia debería ser capaz de aclarar la pregunta sobre la moralidad y la política, proporcionando la justificación para que la moralidad realice a la sociedad, en otras palabras, qué es *normal* para una sociedad dada, donde normal significa ambas cosas: cómo ellos son y cómo ellos deberían ser.

Según Durkheim, las prácticas sociales proporcionan una experiencia poderosa de fuerza moral, que es el origen de nuestra creencia en poderes mayores que nosotros, que constriñen nuestras acciones. El ambiente en el que vivimos nos parece configurado por fuerzas que son inmediatamente imperiosas y provechosas, y con las que tenemos relaciones. Ya que ellas ejercen sobre nosotros una presión de la cual estamos conscientes, nos obligan a localizarlas fuera de nosotros, tal como hacemos por las causas objetivas de nuestras sensaciones. Pero los sentimientos que ellas inspiran en nosotros se diferencian en la naturaleza de los que tenemos para objetos simples visibles a los que les otorgamos ningún sentimiento que se parezca al respeto, y ellos no contienen nada capaz de levantarnos fuera de nosotros. Así, en *El suicidio* Durkheim escribe:

Las diferentes corrientes de tristeza colectiva, que derivan de esos tres estados morales, dejan de tener su razón de ser, con tal que no sean excesivas. En efecto, es un error creer que la alegría sin mezcla sea el estado normal de la sensibilidad. El hombre no podría vivir si fuera enteramente refractario a la tristeza. Hay muchos dolores a los que no es posible adaptarse sino amándolos, y el placer que en ello se encuentra, tiene necesariamente algo de melancólico. La melancolía no es, pues, morbosa, sino cuando toma excesivo lugar en la vida; pero no es menos morboso excluirla totalmente. Es preciso que el gusto por la expansión alegre esté moderado por el gusto contrario; sólo con esta condición guardará la medida y estará en armonía con las cosas (26).

Con las sociedades ocurría lo mismo. Una moral relajada no sería conveniente. En paralelo a la corriente optimista, es necesario que haya una corriente opuesta, menos intensa, sin duda, y menos general que la precedente, pero en estado, no obstante, de

contenerle parcialmente; porque una tendencia no se limita por sí misma, no puede nunca ser limitada sino por otra tendencia.

Hasta parece, según determinados indicios, que la inclinación a cierta melancolía va más bien desarrollándose a medida que se eleva la escala de los tipos sociales. [...] es un hecho muy digno de tenerse en cuenta, que las grandes religiones de los pueblos más civilizados estén más profundamente impregnadas de tristeza que las creencias más sencillas de las sociedades anteriores. No es, desde luego, porque la corriente pesimista deba definitivamente sumergir a la otra; pero es prueba de que no pierde terreno y no parece destinada a desaparecer. Ahora bien, para que pueda existir y mantenerse, es preciso que haya en la sociedad un órgano especial que le sirva de substrato. Se precisa que existan grupos de individuos que representen más especialmente esta disposición del humor colectivo. Pero la parte de la población que desempeña este papel, es necesariamente aquella en que las ideas de suicidio germinan más fácilmente (27).

Según Durkheim, las percepciones de fuerzas naturales y sociales son muy diferentes en el carácter. Tener la forma de dos estados mentales distintos y separados en nuestro conocimiento, tal como dan lugar a dos formas de vida a la que ellos corresponden. Las ideas especiales promulgadas por fuerzas sociales tienen un carácter emocional. De acuerdo a Durkheim, éstas son fuerzas colectivas hipostasiadas, es decir, fuerzas morales, que están compuestas de ideas y sentimientos despertados en nosotros por el espectáculo de sociedad, y no de sensaciones que vienen del mundo físico. En *La división del trabajo social* se lee:

Constituye un sueño, desde hace tiempo acariciado por los hombres, llegar al fin a realizar en los hechos el ideal de la fraternidad humana. Los pueblos desean un estado en que la guerra no volviera a ser la ley de las relaciones internacionales, en que las relaciones de las sociedades entre sí se regularen pacíficamente, como ya ocurre entre los individuos, y en que todos los hombres colaboraren en la misma obra y vieran la misma vida. Aunque estas aspiraciones sean en parte neutralizadas por las que tienen por objeto la sociedad particular de que formamos parte, no dejan de ser muy vivas y adquieren más fuerza cada vez. Ahora bien, no pueden satisfacerse como no formen todos los hombres una misma sociedad, sometida a las mismas leyes, pues, de igual manera que los conflictos privados no pueden contenerse sino por la acción reguladora de una sociedad que comprenda en su seno a todas las demás. La única potencia que puede servir de moderador del egoísmo individual es la del grupo; la única que puede servir de moderador al egoísmo de los grupos es la de otro grupo que los comprenda (28).

Hay, entonces, un Durkheim republicano, demócrata en nuestros términos. La empresa de creación de la nueva disciplina sociológica es, fundamentalmente, un proyecto republicano. El período histórico que va desde la Revolución Francesa hasta la Comuna de París de 1871 marca a fuego y condiciona radicalmente el espacio político para las constituciones disciplinares. Es, justamente, el ideario de 1789, estructurado como *normal* pero coyunturalmente *patológico*:

¿Cuáles son los destinos de la religión revolucionaria? ¿En qué acabará? [...] No hay dudas acerca de qué es lo que debería atraer la atención de los legisladores y estadistas; ¿acaso todas las dificultades en que hoy se encuentran las naciones no proceden de su dificultad para adaptar la estructura tradicional de las sociedades a estas nuevas aspiraciones inconscientes que durante un siglo han estado atormentándolas? (29)

La posibilidad de actualizar dicho ideario se da en una permanente tensión y paradoja. Durkheim desea rescatar la efervescencia colectiva de la Revolución más no el terror, ni la guillotina. Ni tampoco el expansionismo imperial, ni la guerra civil, ni los alzamientos obreros.

¿Es posible una moral laica y sagrada? ¿Es posible una moral individualista que no se degrade en egoísmo o una moral de progreso que no sea anómica? Si son teóricamente posibles, ¿qué hay que hacer prácticamente para realizar, actualizar tal posibilidad? (30)

CONCLUSIÓN: LA UCROÍA DE LA MORAL

La referencia de Durkheim al tiempo social, al ritmo de vida social se asocia al deseo de tiempo durkheimiano, un texto a ratos visible y a ratos invisible producto de la pendularidad entre positividad y deseo. Si la nostalgia es la pena de verse ausente, su rango semántico más cercano es la patria y la familia. Resulta verosímil la intelección de la pendularidad en tanto nostalgia, esa será la facticidad del trabajo socio-político de Durkheim, la que se define en tanto deseo trunco, en tanto apuesta temporal. Pero nostalgia puede ser entendida como una tristeza melancólica originada por el recuerdo de una pérdida. La III República Francesa, el tiempo durkheimiano, quiere ser definida, fundada en base a un retorno de un tiempo no habido. La posibilidad de dicha operación se realiza en la imaginación (imagen formada por la fantasía), como horizonte republicano. Si ninguna política puede articularse sin horizonte, la reforma pos Comuna de París de 1871 promete re-moralizar, constituir nación, comunidad, institución, estado. La promesa, entonces se lanza hacia un futuro indeterminado, hacia un tiempo otro refundado. La paradoja del desplazamiento temporalizador de dicha utopía social consiste en que lo que se promete es, de cierto modo, un paraíso, un *territorio cercado*: el cerco del programa reformista, la ilusión de la república. Lo trunco del intento, del proyecto sociológico y de la politicidad que contiene, es el estar, justamente, “fuera de tiempo”, apelando a un movimiento espacializador del tiempo político, a eso es a lo que podemos denominar como *la ucroía de la moral*.

NOTAS

1. Coser, L. A. (1960). Durkheim's Conservatism and Its Implications for his Sociological Theory. Ohio: Ohio University Press.
2. Parsons, Talcott (1973). La estructura de la acción social. Ciudad de México: Guadarrama.
3. Merton, Robert (1964). Teoría y estructura sociales. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
4. Aron, Raymond (2004). Las etapas del pensamiento sociológico. Madrid: Tecnos.

5. Ritzer, George (1993). Teoría sociológica clásica. Madrid: McGraw-Hill.
6. Duprat, G. L. (1932). "Auguste Comte et Émile Durkheim." En: Sozialwissenschaftliche Bausteine 4: 109-40. Marjolin, R. (1937). "French Sociology: Comte and Durkheim." En: American Journal of Sociology 42: 693-704. Pécaut, F. (1921). "Auguste Comte et Émile Durkheim." En: Revue de métaphysique et de morale 28: 639-55. Richard, G. (1932). "Auguste Comte et Émile Durkheim." En: Revue internationale de sociologie 40: 603-12.
7. Mayeur, Jean-Marie (1988). The Third Republic from its Origins to the Great War. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
8. Godlove, T. F. (1989). Religion, Interpretation and Diversity of Belief. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
9. Clark, T. N. (1973). Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
10. Besnard, Philippe (ed.) (1983). The Sociological Domain. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
11. Alexander, J. (1990). "La Centralidad de los Clásicos" En: Giddens, Anthony (comp.) La Teoría Social Hoy. Madrid: Alianza.
12. LaCapra, D. (1972). Émile Durkheim: Sociologist and Philosopher. Ithaca: Cornell University Press.
13. Según el texto no publicado de la tesis doctoral de Sue Stedman Jones que se titula *From Kant to Durkheim*.
14. Tekiner, Deniz (2002). "German Idealist Foundations of Durkheim's Sociology and Teleology of Knowledge" En: Theory & Science 3.2. <http://theoryandscience.icaap.org/content/vol003.001/tekiner.html> [20 Octubre 2006].
15. Tekiner (2002) Op. Cit.
16. Durkheim, Émile (1992 [1912]). Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid: Akal. p. 408.
17. Durkheim (1992 [1912]) Op. Cit. pp. 408-9.
18. Durkheim (1992 [1912]) Op. Cit. p. 410.
19. Durkheim (1992 [1912]) Op. Cit. p. 413.
20. Durkheim, Émile (1996 [1902]). "Sobre algunas formas primitivas de clasificación". En: Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva). Barcelona: Editorial Ariel. pp. 100-1.
21. Watts Miller, William (2000). "Durkheimian Time" En: Time & Society 9.1. p. 17.
22. Durkheim (1996 [1902]) Op. Cit. pp. 102-3.
23. Misztal, Barbara A. (2003). "Durkheim on Collective Memory" En: Journal of Classical Sociology 3.2. p.133.
24. Nos referimos especialmente a la noción de *habitus* que desarrolla en: Bourdieu, Pierre (1995). Las reglas del arte. Barcelona: Anagrama.
25. Durkheim (1996 [1902]) Op. Cit. p. 139.
26. Durkheim, Émile (1998 [1897]). El suicidio. Madrid: Akal. pp. 408-9.
27. Durkheim (1998 [1897]) Op. Cit. p. 409.
28. Durkheim, Émile (2001 [1893]). La división del trabajo social. Madrid: Akal. pp. 475-6.
29. Citado por: Tiryakian, Edward A. (2001 [1978]). "Émile Durkheim" En: Bottomore, Tom & Nisbet, Robert (comps.). Historia del análisis sociológico. Buenos Aires: Amorrortu. p. 222.
30. Ramos Torre, Ramón (1999 [1982]). "La sociología de Émile Durkheim: una síntesis". En: La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión. Madrid: Siglo XXI-CIS. p. 61.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, J. (1990). "La Centralidad de los Clásicos" En: Giddens, Anthony (comp.) La Teoría Social Hoy. Madrid: Alianza.
- Aron, Raymond (2004). Las etapas del pensamiento sociológico. Madrid: Tecnos.
- Besnard, Philippe (ed.) (1983). The Sociological Domain. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1995). Las reglas del arte. Barcelona: Anagrama.
- Clark, T. N. (1973). Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Coser, L. A. (1960). Durkheim's Conservatism and Its Implications for his Sociological Theory. Ohio: Ohio University Press.
- Duprat, G. L. (1932). "Auguste Comte et Émile Durkheim." En: Sozialwissenschaftliche Bausteine 4: 109-40.
- Durkheim, Émile (2001 [1893]). La división del trabajo social. Madrid: Akal. pp. 475-6.
- Durkheim, Émile (1998 [1897]). El suicidio. Madrid: Akal. pp. 408-9.
- Durkheim, Émile (1996 [1902]). "Sobre algunas formas primitivas de clasificación". En: Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva). Barcelona: Editorial Ariel. pp. 100-1.
- Durkheim, Émile (1992 [1912]). Las formas elementales de la vida religiosa. Madrid: Akal. p. 408.
- Godlove, T. F. (1989). Religion, Interpretation and Diversity of Belief. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- LaCapra, D. (1972). Émile Durkheim: Sociologist and Philosopher. Ithaca: Cornell University Press.
- Marjolin, R. (1937). "French Sociology: Comte and Durkheim." En: American Journal of Sociology 42: 693-704.
- Mayeur, Jean-Marie (1988). The Third Republic from its Origins to the Great War. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Merton, Robert (1964). Teoría y estructura sociales. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Misztal, Barbara A. (2003). "Durkheim on Collective Memory" En: Journal of Classical Sociology 3.2. p.133.

Parsons, Talcott (1973). La estructura de la acción social. Ciudad de México: Guadarrama.

Pécaut, F. (1921). "Auguste Comte et Émile Durkheim." En: Revue de métaphysique et de morale 28: 639-55.

Ramos Torre, Ramón (1999 [1982]). "La sociología de Émile Durkheim: una síntesis". En: La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión. Madrid: Siglo XXI-CIS. p. 61.

Richard, G. (1932). "Auguste Comte et Émile Durkheim." En: Revue international de sociologie 40: 603-12.

Ritzer, George (1993). Teoría sociológica clásica. Madrid: McGraw-Hill.

Tekiner, Deniz (2002). "German Idealist Foundations of Durkheim's Sociology and Teleology of Knowledge" En: Theory & Science 3.2. <http://theoryandscience.icaap.org/content/vol003.001/tekiner.html> [20 Octubre 2006].

Tiryakian, Edward A. (2001 [1978]). "Émile Durkheim" En: Bottomore, Tom & Nisbet, Robert (comps.). Historia del análisis sociológico. Buenos Aires: Amorrortu. p. 222.

Watts Miller, William (2000). "Durkheimian Time" En: Time & Society 9.1. p. 17.