

# LA SOCIOLOGÍA EXPLICADA A LOS NIÑOS

Ricardo Etchegaray\*

*Introducción irónicamente fabulada al pensamiento de Émile Durkheim, con la intermitente y molesta intervención de un metafísico sobreviviente (¿no es todo metafísico un sobreviviente por definición?).*

## La constitución de las ciencias

Hubo un tiempo en que los hombres querían conocer la realidad, lo que las cosas en verdad son, su ser, y abordaron esta búsqueda por variados, aventurados (y a veces locos) caminos. Este gusto primitivo se fue perdiendo con el transcurso de los siglos. Después vinieron otros hombres que quisieron conocer no ya la realidad sino los objetos. Eran, presumiblemente, hombres muy inseguros (tal vez, porque habían perdido el amor de<sup>1</sup> los dioses), puesto que imaginaron que había *sólo un camino* para conocerlos. Recordando el lenguaje de los antiguos griegos, llamaron a ese *camino a través del cual se conocían los objetos: método*.<sup>2</sup>

Los antiguos romanos (que por ese tiempo eran aún paganos) inventaron el latín y si bien luego se convirtieron en cristianos, siguieron hablándolo, a pesar de que su imperio fue destruido y aunque los nuevos amos bárbaros hablaban otras lenguas. Es que, aunque sojuzgados militarmente, los romanos miraban despectivamente a sus dominadores, porque éstos no *podían nombrar la verdadera realidad puesto que carecían de palabras para ello*. Al conocimiento de la realidad fundamental, los latinos lo llamaron *scientia*: saber de lo absoluto, conocimiento de Dios. Recordando el lenguaje de los antiguos romanos cristianizados, los “nuevos hombres” que querían conocer los objetos por un camino seguro y único, se llamaron a sí mismos *científicos* (paradójicamente, desarrollaron un saber de los dioses *ausentes*). La *scientia* medieval se definía como un saber acerca de lo Absoluto. La *ciencia* moderna se da cuenta, en el siglo XVIII, de que es impotente para conocer lo Absoluto. ¡Curiosos derroteros los de la historia de las palabras! Un término “termina” por significar lo contrario de lo que significaba al comienzo.

¡Es que no hay lógica en la historia! —nos dicen—. Tal vez... Hay que conceder, no obstante, que la historia y las historias son paradójicas. Es paradójico que, un término llegue a significar lo contrario. Es paradójico que los dominadores sean dominados por el

\* Profesor de Filosofía (UNBA), Magister en Ciencias Sociales (UNLaM).

lenguaje de los dominados. Es paradójico que los textos griegos (de Aristóteles) se hayan conservado gracias al árabe de los musulmanes para que los escolásticos europeos pudieran tener una *filosofía cristiana*. Es paradójico que en algún momento de la historia medieval, la alta cultura latina se conservase gracias a los bárbaros irlandeses. En fin, es paradójico que se haya llegado a un momento en que no se pudiera ya hacer ciencia sin delimitar un objeto o sin proceder mediante un método.

Desde el comienzo de la mutación en el significado del término "ciencia" (y aún en nuestros días hay algunos que lo pretenden) los *físicos* quisieron ocupar el lugar de los clérigos; es decir, se propusieron monopolizar el conocimiento científico apropiándose su objeto y método (no sin pagar el precio de algunos mártires –recuerdan orgullosos–). Su estrategia consistió en definir un objeto muy amplio (y el más amplio posible): la naturaleza (a la que los antiguos griegos llamaban *fysis*). Delimitaron su objeto y pretendieron que con ello se delimitaba también la ciencia, puesto que lo que está más allá de la naturaleza (meta-física) a partir de entonces no puede ser objeto de ciencia. Lo objetivo es la naturaleza y la naturaleza es lo objetivo. La naturaleza no es más que cuerpos y movimiento de los cuerpos. Los hechos naturales son cuerpos en movimiento (porque el reposo es el movimiento ¡que no se mueve! –y, a esta altura, ya no pueden sorprendernos las paradojas–).

Desde entonces, todo saber que pretendiese la dignidad de ciencia tuvo que pagar a los físicos "peaje" para poder desprender un ámbito propio (objeto) de la naturaleza y "copyright" para hacer uso del modelo de acceso (método) a lo objetivo. Hubo dos excepciones: la lógica y la matemática. Pronto se llegó a un arreglo conveniente para todos: se les reconocería la dignidad de ciencias a condición de que aceptaran que sus verdades no son objetivas sino meramente *formales*. Sin dudas obraron sabiamente, como los romanos que habiendo sometido a los griegos, les reconocieron la dignidad de ciudades libres (siempre que no pretendieran algún tipo de poder político-militar).

El gran *sir* Isaac Newton adquirió hacia el siglo XVIII el grueso del paquete accionario de la ciencia física y la lucha más encarnizada se desplazó hacia los márgenes dudosos de los pequeños paquetes secundarios. Fue una victoria incuestionable. La figura gigantesca del campeón que había logrado unificar el conocimiento del cielo y la tierra se erguía orgullosa sobre los cadáveres de sus adversarios como un feroz Goliat invencible, que desprecia por igual las doloridas quejas, los aduladores reconocimientos y los temblorosos insultos que se oyen en la oscuridad de la sombra que proyecta a su paso.

Ocultos a la mirada del gigante campeón se arrastran pequeños hombrecitos vociferando con una voz inaudible: "Hay objetos que no pueden ser reducidos a cuerpos y movimiento. Hay otros hechos que los que conocen los físicos. Son hechos de una índole tal, que eluden los instrumentos con los que se los quieren conocer, así como nosotros eludimos la mirada de Goliat: son los hechos *morales*".

Focalicemos nuestro microscopio fabulado sobre los pequeños hombrecitos: ¡Allí, detrás del zapato newtoniano! ¿No reconoces la figura del igualmente británico (aunque ni inglés ni *sir*) David Hume? ¿Y no está a su lado su ingrato amigo (ni británico ni caballero) Jean-Jacques Rousseau? Y ese otro, ¿no es el monótono prusiano Immanuel Kant? ¿Moralistas? Ideólogos y alborotadores es lo que son. El escudo de Goliat nos

protege de las deformaciones y de los subjetivismos: todos ellos caerán derrotados por la ciencia de Newton.

Hay que reconocer, no obstante, que algunos de los argumentos de los moralistas son muy ingeniosos. Dicen -por ejemplo-: si los físicos tienen razón y en la naturaleza todo se reduce a cuerpo y movimiento, y si el movimiento de los cuerpos es explicable por leyes causales, entonces no hay libertad (puesto que por libertad se entiende un principio autónomo de la razón no sujeto a leyes externas). Pero, entonces, ¿por qué hay normas morales? Si estuviésemos *determinados* a hacer lo que hacemos por leyes causales naturales, ¿para qué prescribir principios de conducta?

¿No es una maniobra muy hábil? Precisemos su estrategia: si Goliat ha unificado el cielo y la tierra en un mismo sistema de leyes causales, si se ha apropiado del arriba y del abajo en una sola maniobra, la estrategia moralista consiste en reconocerle *por ahora* sus derechos en el *exterior*, para reclamar los propios en el *interior*. Lo que tratan de establecer es que si bien los cuerpos y toda la naturaleza exterior están sujetos a leyes causales, la razón, la libertad o la *interioridad* del hombre es la sede de la autonomía.<sup>3</sup> El resultado es sorprendente: la naturaleza exterior, física -reconocen- está sujeta a leyes causales, *pero* la naturaleza interior, espiritual -advierten- es autónoma, libre.

La consecuencia que se sigue de ello es que lo que los hombres hacen, sus acciones (y en consecuencia la historia) no está sujeto a leyes causales, sino al arbitrio, a la libertad. Una consecuencia de la consecuencia es que si la historia es el resultado de acciones arbitrarias o libres, no es posible establecer leyes, y en consecuencia no hay *ciencia* de lo histórico (a menos que alguna "mano invisible" conduzca las acciones de los hombres de acuerdo con leyes constantes que conecten las voluntades libres a pesar de ellas mismas).

Pero ¿cómo? ¿No reconoces al escudero de Goliat? ¿No es el amigo y discípulo del "moralista"? ¿No es ése el fundador de la ciencia de la sociedad, el descubridor de la "mano invisible de la Providencia", el bueno de Adam Smith? ¡Estamos fritos! Los británicos han monopolizado la ciencia: Newton y Smith, Goliat y su fiel escudero. Negros presagios se yerguen sobre la ciencia continental: los franceses no dejan de producir ideólogos (y cada vez de menor calidad) y los alemanes no dejan de tejer quimeras metafísicas (cada vez más abstrusas e ininteligibles) durante todo el siglo XIX.

La ciencia verdadera debe alejarse de unos y de otros. Ya estamos inmunizados contra las telarañas metafísicas de la razón (aun cuando algunos especímenes sobreviven enquistados, encapsulados o mutados -uno de los cuales no dejará de interferir nuestra pedagógica exposición-), gracias a la vacuna descubierta por los empiristas: "tomar contacto con las cosas", "la ciencia debe partir de la sensación y no de conceptos que se han formado sin ella";<sup>4</sup> pero el virus de los ideólogos carece de vacuna efectiva (sobre todo contra la mortífera especie de los "utilitaristas", cuyas epidemias han afectado tan fuertemente incluso a los campeones del empirismo). Los utilitaristas produjeron una variable de un virus de difícil aniquilación para la ciencia de todos los tiempos: el "simplismo". Como todo lo compuesto lo es de elementos más simples, pareciera que si se elimina el elemento simple se destruye también lo compuesto. Es por eso que los "simplismos" son tan difíciles de combatir y extirpar.

Dejemos por el momento las nociones generales de microbiología y definamos la peculiaridad del virus "utilitarista". El utilitarismo sostiene que todos los actos se realizan persiguiendo algún fin y que este fin es lo útil al hombre (como especie o como individuo). Ninguna acción ni ninguna cosa puede pensarse como siendo un fin en sí misma, puesto que todo es medio para otra cosa, todo es instrumento del hombre, todo es útil y sirve para algo. Lo que no sirve para nada, no es real. El virus "utilitarista" ha infectado toda la moral, reproduciéndose rápidamente al secretar la pregunta: "¿para qué sirve?". De este modo, todo valor moral terminó subordinándose al valor "más simple" de lo útil. El reto moral planteado por los utilitaristas consiste en argumentar que por debajo de toda valoración hay alguna utilidad: "Nombrá algo valioso —desafiant— que no sea útil".

¿Será posible construir una *ciencia moral*? ¿Cómo dar cuenta de los hechos sociales sin apelar a la desacreditada metafísica? ¿Habrà que hacer una *física social* a la manera de Hobbes? ¿Podrá esta ciencia moral partir de principios no-utilitaristas? Estos son los desafíos que enfrenta uno de los padres fundadores de la sociología: don Émile Durkheim.

¿Cómo piensa Émile? ¿Cómo construye sus categorías de pensamiento para comprender la sociedad y las relaciones sociales? Piensa como un científico social, pero ¿cómo piensa un científico social hacia fines del siglo XIX? No lo sabe. Sabe cómo piensa un científico, porque hay modelos que se pueden emular (como nuestro gran Goliath), pero no cómo piensa un científico *social*, porque en este ámbito no hay modelos. ¿Qué hacer? *Inventarlo*. Una tentativa tal no puede sino chocar con los modelos de ciencias constituidos y aceptados, pero Émile sabe que "no hay innovador alguno, aunque tenga éxito, cuyas tentativas no vengán a chocar con una oposición de este género".<sup>5</sup>

Émile quería ser científico social, quería ser sociólogo y para lograrlo debió inventar la sociología. A ello se debe que gran parte de su obra esté dedicada a decir y explicar *qué no es*. Se diferencia de las ciencias naturales en general (sin dejar de considerarlas un modelo<sup>6</sup>) y de la biología en particular. Se diferencia de las ciencias sociales constituidas, principalmente de la psicología,<sup>7</sup> pero también de la economía.<sup>8</sup> Finalmente se diferencia de los que se han considerado sociólogos (como Comte o Spencer), porque no se puede ser el inventor de algo que ya está inventado. De los otros científicos se diferencia por el objeto, de los otros sociólogos por el método y por el objeto. Inventar la sociología requiere, en primer lugar, mostrar que se pueden hacer investigaciones científicas sobre los hechos sociales,<sup>9</sup> y, en segundo lugar, realizar una reflexión sobre el objeto y el método propios. Lo primero lo realizó en su tesis doctoral, titulada *La división del trabajo social*. Lo segundo en su obra fundamental: *Las reglas del método sociológico*.

## Objeto y método de la sociología

En primer lugar hay que definir con precisión el *objeto*<sup>10</sup> de la sociología: el hecho social, porque sin hecho social "la sociología no tendría un objeto de estudio que le fuese propio", y sin objeto no hay ciencia, y sin ciencia sociológica no hay sociólogos, y esto último resultaría sumamente frustrante para la incipiente vocación de Émile. Los sociólo-

gos necesitan definir el hecho social para que les sea posible “ser” sociólogos. El joven Émile lo sabía y estaba decidido a “ser”.

¿Cómo se define el “hecho social”? “*Es hecho social todo modo de hacer, fijo o no, que puede ejercer una coerción exterior sobre el individuo; o, también, que es general en todo el ámbito de una sociedad dada y que, al mismo tiempo, tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales*”.<sup>11</sup>

¿Qué dice la definición? Primero algo obvio: “hecho”, es el resultado de un “hacer”, es lo que se hace. Como no interesa cualquier hecho, sino sólo el hecho *social*, no interesará tampoco cualquier hacer, sino sólo algún “modo” de hacer: el que puede ejercer coerción exterior sobre el individuo. ¿Por qué la aclaración “fijo o no”? Porque Émile ha aprendido la enseñanza de los físicos: así como éstos definían el *reposo* como un modo de *movimiento*, así también aquí se define lo fijo<sup>12</sup> desde el hacer. ¿Qué es lo que hace al hecho *social*, a diferencia de cualquier otro hecho (por ejemplo, físico, fisiológico o psicológico)? “Que puede ejercer una *coerción exterior* sobre el individuo”. Es exterior porque tiene una “existencia independiente” del individuo. Es coercitivo porque se presenta como una fuerza que pone un límite o un obstáculo al ejercicio de la voluntad del individuo.<sup>13</sup> Los hechos son necesarios, “obligatorios”, “coactivos”.<sup>14</sup>

Si un hecho es individual, puede ser explicado por causas psicológicas o fisiológicas. Por eso, el hecho social no es individual, aunque tampoco es general. ¿Cómo es posible afirmar que los hechos sociales no pueden ser reducidos a hechos psicológicos o fisiológicos (es decir, individuales)? Porque se imponen a los individuos: son “coercitivos”, “obligatorios”, “coactivos”. El diccionario define “coerción” como la “fuerza de coacer”, y “coacer” como “contener, refrenar, sujetar”. Llama “obligatorio” a lo que “ineludiblemente *obliga* a su cumplimiento o ejecución”, y “obligar” es “mover o impulsar a hacer o cumplir una cosa; compeler, ligar”. Finalmente, define “coactivo” como lo “que tiene fuerza de apremiar u obligar”; y “coacción” como la “fuerza o violencia que se hace a una persona para precisarla a que diga o ejecute algo”.<sup>15</sup> Como se ve, el significado del concepto de “obligatorio” y el de “coactivo” se refieren mutuamente, pero no así el de “coerción”. Sin embargo, Émile los usa indistintamente. Ello se debe a que ambos contienen el concepto de fuerza e imposición forzada, que es lo que le interesa destacar.

Indudablemente, si algún “metafísico” cabezadura insistiese en mantener una discusión sobre fantasmas, argumentaría que tal indistinción tiene consecuencias graves para una teoría del poder<sup>16</sup> porque mientras que la coerción coloca el acento en la fuerza que pone límites, que refrena o contiene y, por lo tanto, es una fuerza *negativa* que supone el impulso individual, la coacción destaca por el contrario la fuerza que desvía, que desplaza, al “actuar conjuntamente” con la otra fuerza.

El gran escollo que debe salvar toda teoría social es la óptica particular, parcial o subjetiva, por la que los hechos humanos son deformados. Para que sean objetos de ciencia, los hechos deben ser liberados de todos sus elementos pasionales o prejuiciosos. Los hechos son *objetivos*, en el sentido de que son *anteriores* y, por lo tanto, *exteriores*<sup>17</sup> a los individuos. Los hechos no son objetivos por ser generales,<sup>18</sup> sino por ser sociales, por ser colectivos, por ser estados grupales. Si las percepciones de distintos individuos sobre la misma cosa difieren, ello se debe a factores subjetivos, pero si los distintos individuos

coinciden en la percepción, lo percibido pertenece a la cosa misma. Lo que aquí se llama “general” es lo “abstracto”, lo “común a los casos particulares, singulares o individuales”. Lo colectivo, en cambio, remite a una concepción que podríamos llamar *organicista*, donde el todo no es nunca la suma de las partes.<sup>19</sup> ¿Es posible *aislar* el carácter objetivo del hecho? A menudo, las maneras de pensar o de obrar “adquieren una consistencia que hace que se produzca un precipitado y los aisle de los acontecimientos particulares que las reflejan”, pero también se puede obtener este aislamiento “gracias a la ayuda de ciertos *artifícios metodológicos*” (estadística).

Son ejemplos de hechos sociales las prácticas instituidas (formas cristalizadas), tales como el sistema de signos del lenguaje, el sistema monetario y de intercambio, los sistemas de crédito, las prácticas profesionales aceptadas, y las corrientes sociales (formas no cristalizadas), tales como los grandes movimientos de entusiasmo, de indignación o de piedad que se producen en una asamblea;<sup>20</sup> en resumen: los “modos de obrar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotados de un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él”.<sup>21</sup> Coerción no implica obligatoriedad, sino imposición a los individuos. La coerción puede ser reconocida por sus efectos: “o bien la existencia de alguna sanción determinada, o bien la resistencia que el hecho opone a todo intento individual de hacerle violencia”.<sup>22</sup>

¿Quién es el *sujeto* que producen los hechos sociales? Pareciera que no son los individuos, puesto que los hechos se les imponen y sería más apropiado decir que los individuos están *sujetados* a los hechos. “No soy yo [en tanto que individuo] quien los ha hecho, sino que los he recibido”.<sup>23</sup> El sujeto de la ciencia social es *la sociedad*. Por sociedad no hay que entender solamente “la sociedad política en su totalidad” (lo cual plantea un problema de confusión con el objeto de la ciencia política, a menos que no se le reconozca tal status científico) sino también “alguno de los grupos parciales que encierra: confesiones religiosas, secuelas [sic] políticas y literarias, corporaciones profesionales, etc.”.<sup>24</sup> Surge aquí el problema de cómo se generan los sujetos sociales, cómo se construyen las identidades de los grupos, de las colectividades, de las sociedades. Durkheim no se ocupa de este problema,<sup>25</sup> ya sea porque no se lo plantea, ya sea porque no lo considera científico.

Contrariamente al “idealismo alemán” que creía que los individuos son autónomos y se dan a sí mismos sus propias normas, Émile cree que los individuos responden a la “conciencia colectiva”, que los fuerza, coarta, coerce u obliga, mediante la sanción, los castigos y las penas, sin que aquéllos puedan escapar.

Una vez que se ha definido el objeto de la sociología es necesario desarrollar el *método*. Todo método, según la tradición moderna que se remonta a Descartes, se compone de reglas. Así, Émile desarrolla reglas relativas a “la *observación* de los hechos sociales”, a “la distinción entre lo normal y lo patológico”, a “la constitución de los tipos sociales”, a “la *explicación* de los hechos sociales” y al “uso de la prueba”.

La ciencia se distingue por igual del *análisis ideológico* como del *utilitarismo*. El primero consiste en tomar las ideas por cosas reales o en considerarlas sólo “a título de ejemplo o de prueba confirmatoria”. La ciencia “va de las cosas a las ideas” y no “de las ideas a las cosas”. El segundo busca “poner nuestras acciones en armonía con el mundo

que nos rodea” y las representaciones “están formados por la práctica y para ella”. Pero la búsqueda de utilidad como lo fundamental en el saber convierte a la ciencia en arte e impide que la primera se desarrolle.<sup>26</sup> Sin embargo, nos advierte que esta confusión está ya en el comienzo de la ciencia, pues ésta, como Comte había advertido, “nace a fin de satisfacer necesidades vitales”.<sup>27</sup>

En consecuencia, la ciencia no puede reducirse a un método deductivo que parta de definiciones *a priori* ni los procedimientos empíricos consisten en una mera ejemplificación o ilustración (que aportan argumentos a los análisis de las nociones), sino en “describir y explicar las cosas”.<sup>28</sup> A la investigación científica no le interesa saber cómo debe ser organizada la sociedad, ni lo preferible, ni lo deseable o conveniente, sino establecer inductivamente (por “comparación metódica”) las expresiones de la realidad, las relaciones de hecho o fácticas. Una ley natural es un “modo de ser de la naturaleza constatado inductivamente”.<sup>29</sup> La ciencia no tiene por objeto ideas, sino cosas, hechos, *data*.<sup>30</sup>

Para ser estrictos habría que distinguir entre la cosa y el dato. La cosa es “todo lo que se da, se ofrece o, más bien, se impone a la observación”.<sup>31</sup> Los hechos existen en los datos, se inscriben en las manifestaciones.<sup>32</sup> ¿Cuáles son los síntomas de la objetividad de las cosas? Son dos: constancia y regularidad. Por eso, cuando encontramos algo que puede ser modificado por una simple decisión voluntaria podemos estar seguros de que no es un hecho, no es una cosa. Los hechos no puede amoldarse a nuestra voluntad sino que por el contrario, son como “moldes” que conforman nuestras acciones.

Lo que la investigación científica puede conocer en las cosas no son sus caracteres singulares o particulares sino los universales, a los que los griegos llamaban *ta mathémata*, a los que Galileo llamaba “cualidades primarias”, a los que Descartes llamaba “res extensa”<sup>33</sup> y a lo que Durkheim llama “constantes”. En todos los casos: lo medible, lo cuantificable, *data*.

La ciencia se ocupa de cosas, no de ideas, tampoco de conceptos o de representaciones, aun cuando “todo contribuye a hacernos ver estas representaciones como la verdadera realidad social”<sup>34</sup> y ello mismo haya conducido a los sociólogos (Comte, Spenceer), a los economistas (Stuart Mill) y a los psicólogos a tratar exclusivamente con conceptos.<sup>35</sup> Pero todo concepto es subjetivo y en la ciencia es necesario pasar a la fase objetiva. El método debe “constituir científicamente” los conceptos y prohibirse cualquier utilización de prenociones o representaciones vulgares (“carácter ideológico”). El método no se ocupa de ideas sino de la naturaleza de la cosa “tomada en sí misma”. Para ser objetiva, una teoría “tiene que expresar los fenómenos en función de propiedades que les sean inherentes, y no de una representación mental”;<sup>36</sup> tiene que caracterizarlos por un elemento de su naturaleza, y por tanto exteriores al sujeto, inmediatos, obtenidos por sensación.<sup>37</sup>

Han sido los mismos moralistas los que han imposibilitado que la moral sea científica porque no han dejado de insistir en tomar a las ideas por objeto sin llegar a esta “concepción muy sencilla de que, al igual que nuestra representación de las cosas sensibles proviene de esas mismas cosas y las expresa con un grado mayor o menor de exactitud, nuestra representación de la moral proviene del propio espectáculo de las reglas que funcionan ante nuestros ojos y las representa esquemáticamente”.<sup>38</sup> Émile había com-

prendido la lección de Adam Smith: para ser un buen moralista hay que abandonar los supuestos del moralismo.

¿Cuáles son, en resumen, los pasos del método científico? (1) Se debe indicar en qué manifestación se puede reconocer a la cosa (hecho, objeto) y mostrar que todas las manifestaciones son formas diversas del mismo hecho.<sup>39</sup> Se trata de formarse “una noción tan adecuada como sea posible” de los hechos objetivos, “determinar los rasgos esenciales de su constitución”.<sup>40</sup> (2) Establecer las clases de cosas existentes. (3) Por medio de “inducciones metódicas” buscar las causas en función de las cuáles varían las clases, “clasificar” las diferentes especies observadas: establecer “causas y condiciones”.<sup>41</sup> (4) Comparar los diversos resultados a fin de llegar a una fórmula general, es decir, realizar “comparaciones” con otros hechos semejantes.<sup>42</sup> Brevemente: observación, análisis y clasificación, inducción y contrastación.

La ciencia debe “describir y explicar”. Si el punto de partida es la definición del objeto, que tiene por función eliminar la ambigüedad,<sup>43</sup> ella misma no constituye una explicación. Para explicar es necesario que los hechos sean puestos en relación causal. La ley de causalidad permite conectar los caracteres exteriores con las propiedades esenciales de los hechos, con lo que éstos son en sí mismos, objetivamente.<sup>44</sup> Los caracteres exteriores son suministrados por la experiencia sensible, pero como ésta tiende a convertirse en subjetiva, se puede lograr un grado suficiente de objetividad conectándolos con los caracteres “fijos”, “invariables” de los fenómenos. “Las propiedades esenciales de una cosa son aquellas que se observan por todas partes donde esta cosa existe y que sólo a ella pertenecen”.<sup>45</sup> Sólo podemos conocer ciertas causas por los efectos que producen.

## Causalidad y solidaridad

¿Cómo se “demuestra” la causalidad? Se comparan dos hechos y se averigua si la dependencia de uno con respecto al otro se mantiene en la variación de las circunstancias. Cuanto más se considere la relación en circunstancias variables, mayor garantía habrá de su objetividad (invariabilidad). Como los hechos sociales no pueden ser producidos a voluntad (en condiciones de laboratorio) sólo queda el camino de recurrir a la experimentación indirecta, método comparativo o método de variaciones concomitantes. Es inevitable aquí una intromisión del “metafísico” entrometido: “Este procedimiento no ‘demuestra’ nada; por el contrario, supone o bien, que el principio de causalidad está ya demostrado, o bien, que no requiere demostración por ser evidente en sí mismo”.

Para Émile, con este método basta para obtener resultados satisfactorios y no es necesario completarlo con un método histórico como creía Comte. Por supuesto que si se duda del principio de causalidad como hacen algunos filósofos no es posible experimentar en ciencias sociales. Pero este principio es un supuesto que debe aceptarse para que haya ciencia. El principio de causalidad afirma: “a un mismo efecto corresponde siempre una misma causa”.<sup>46</sup>

El sociólogo estudia los hechos objetivos que “integran el cuerpo social” y “aseguran su unidad” creando lazos de solidaridad estables. “El estudio de la solidaridad depende,

pues, de la sociología”.<sup>47</sup> La división del trabajo, la especialización produce efectos morales, en cuanto la moral es “un mínimum indispensable, lo estrictamente necesario, el pan cotidiano sin el cual las sociedades no pueden vivir, [...que] nos constriñe a seguir un camino determinado hacia un fin definido”.<sup>48</sup>

El “oficio” del sociólogo consiste en explicar el orden social, es decir, lo que mantiene unidas y cohesionadas a las sociedades, los vínculos sociales, las “solidaridades”. Como Platón, Maquiavelo, Hobbes y Hegel, Durkheim vive un tiempo histórico signado por la inseguridad y la lucha y su interés dominante (como el de aquellos) se dirige a las causas del orden y de la estabilidad de la sociedad, a las fuerzas positivas, constructivas, organizativas. Las sociedades se mantienen unidas por lazos de solidaridad, por relaciones morales, pero no todas las sociedades mantienen los mismos lazos de solidaridad. De acuerdo con las solidaridades que mantienen a las sociedades unidas, se pueden establecer los tipos de estructura social. Durkheim diferencia y contrapone dos tipos de sociedad: las tradicionales y las modernas. Desarrollemos brevemente sus características:

La “conciencia colectiva” determina las formas de solidaridad mecánica, que integran y mantienen en unidad a las sociedades tradicionales. La conciencia colectiva está constituida por “el conjunto de las creencias y los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una sociedad” y tiene su vida propia, estable, permanente e “independiente de las condiciones particulares en que los individuos se encuentren colocados”.<sup>49</sup> Este tipo de solidaridad se manifiesta en el derecho penal que sanciona el crimen; es decir, la ofensa de los estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva. Los sentimientos y creencias colectivos están grabados en las conciencias individuales y ello se muestra en las reacciones semejantes que distintos individuos tienen ante los crímenes. La conciencia colectiva y las formas de solidaridad no pueden ser percibidas directamente, pero se pueden observar sus efectos: el castigo, la pena, el derecho penal. La ley represiva es característica de la solidaridad mecánica.

Las formas de solidaridad tradicional o fuerte sólo admiten una diferenciación limitada, acotada o segmentada. Son segmentadas porque “están formadas por la repetición de agregados semejantes”.<sup>50</sup> La estructura social de este tipo de sociedades se caracteriza por constituir un sistema de segmentos homogéneos y semejantes entre sí. Los grupos sociales se hallan claramente definidos y separados. De manera que cuanto mayor vitalidad y fuerza tenga la conciencia colectiva, más difícil y lento será el desarrollo de la especialización, y a medida que la división del trabajo se desenvuelve, la conciencia colectiva se hace más débil y más difusa. Análogamente, la fuerza de la conciencia colectiva es inversamente proporcional a la libertad de los individuos y a los movimientos de los particulares. La estructura segmentada “permite a la sociedad rodear de más cerca al individuo -lo tiene más fuertemente ligado a su medio doméstico y, por consiguiente, a las tradiciones-, y en fin, al contribuir a una limitación del horizonte social, contribuye también a hacerlo concreto y definido. Son, pues, causas completamente mecánicas las que hacen que la personalidad individual sea absorbida en la personalidad colectiva”.<sup>51</sup>

Con el transcurso histórico, la conciencia colectiva se ha hecho cada vez más débil y más vaga, con menos sentimientos fuertes y determinados, y con el consiguiente debilitamiento de la solidaridad mecánica y de la homogeneidad. Ello se prueba por la disminu-

ción permanentē de la intensidad media de determinación de los estados colectivos, la que se manifiesta en la disolución progresiva de un gran número de tipos criminológicos (pérdida del carácter penal de casi toda la vida doméstica, desaparición de las penalidades denominadas "tradiciones diversas", de los crímenes religiosos, etc.) sin ser compensados por la aparición de otros nuevos.<sup>52</sup> Como contrapartida, ha habido una intensificación de los sentimientos colectivos que tienen por objeto al individuo. "Para que así sea, es preciso que la personalidad individual se haya transformado en un elemento mucho más importante de la vida de la sociedad, y para que haya podido adquirir esta importancia no basta que la conciencia personal de cada uno se haya acrecentado en valor absoluto, sino también que haya aumentado más que la conciencia común. Es preciso que se haya emancipado del yugo de esta última, y, por consiguiente, que ésta haya perdido el imperio y la acción determinante que en un principio ejercía".<sup>53</sup>

La preponderancia de la solidaridad mecánica disminuye históricamente, mientras que la de la solidaridad orgánica aumenta. Estos cambios en los vínculos sociales modifican la estructura entera de la sociedad. Las sociedades con solidaridad orgánica no han progresado sino en la medida en que las sociedades con solidaridad mecánica han retrocedido, y la transición de una estructura a la otra se ha efectuado por una evolución lenta.

Pero lo sorprendente no son estas formas de organización social sino las de las sociedades unidas por solidaridad debida a la división del trabajo u orgánica. "No es necesario demostrar la gravedad de este problema práctico, pues, sea cual fuere el juicio que se tenga sobre la división del trabajo, todo el mundo sabe muy bien que es y llega a ser cada vez más, una de las bases fundamentales del orden social".<sup>54</sup> ¿Qué es lo asombroso en estas formas de organización social? Que la cohesión social pueda mantenerse sin que sea necesario excluir la especialización creciente y con ella, la oposición, la competencia, la "concurrencia". Lo maravilloso de las sociedades modernas es que mantienen su unidad al mismo tiempo que producen y reproducen la división. La tendencia de la época moderna es claramente la especialización: "el imperativo categórico de la conciencia moral está en vías de tomar la forma siguiente: *ponte en estado de llenar útilmente una función determinada*".<sup>55</sup> La sociología debe poder explicar estas formas de solidaridad orgánica, la legalidad por la cual se rige la sociedad contemporánea.

La estructura de este tipo de sociedades se caracteriza por "un sistema de órganos diferentes, cada uno con su función especial y formados, ellos mismos, de partes diferenciadas",<sup>56</sup> donde los elementos sociales se hayan coordinados y subordinados los unos con los otros en una relación de interdependencia. Los lazos que vinculan a los individuos no son de índole hereditaria, tradicional, sanguínea o histórica, sino ligada a la actividad específica, profesional de cada uno, de acuerdo a la función que desempeña. Esquemáticamente: creciente diferenciación de funciones, creciente heterogeneidad, y como consecuencia mayor complejidad. Si la ley represiva caracteriza a la sociedad tradicional, la ley restitutiva es propia de la sociedad orgánica.

Una ciencia, de acuerdo con los exitosos resultados del modelo experimental, debe brindar una explicación de los hechos objetivos y no hay explicación si no es posible desarrollar las causas que los determinan, las leyes que los rigen. El objetivo central de

toda la obra durkheimiana es la explicación de las leyes que ordenan a la sociedad, que la mantienen unida y cohesionada.

En *La división del trabajo social*, pregunta por las causas de los progresos en la división del trabajo.<sup>57</sup> Una de las explicaciones teóricas más difundidas de este problema, “clásica en economía política”, es la utilitarista,<sup>58</sup> que afirma que el origen del desenvolvimiento de la división del trabajo es el deseo humano de alcanzar cada vez mayor felicidad, basada en la observación de la mayor riqueza, bienestar y cantidad de productos (incluso culturales) que se derivan de la división del trabajo. Según ella las causas serían de índole individual y psicológicas, y lo social se vería reducido a un mero medio de realización.

Durkheim objeta esta concepción con los siguientes argumentos:

- 1) Si el efecto (división del trabajo) es ilimitado, la causa (felicidad) debe también serlo, “pero, en realidad, nuestro poder de felicidad es muy limitado”.<sup>59</sup> Basándose en los estudios de la época muestra cómo el placer se relaciona con estados de moderación dentro de límites acotados y cómo una progresión infinita sería necesariamente displacentera.
- 2) No se puede indentificar lo agradable o placentero con lo útil, sino con la salud, que “consiste en una actividad media”. Sobrepasada esta condición de moderación comienza la enfermedad y la infelicidad. En consecuencia, la constitución de cada hombre en cada momento particular de su historia, tanto en sus funciones orgánicas como en sus funciones concientes, limita su felicidad.<sup>60</sup>
- 3) Aun cuando nuestras capacidades para el placer sean más desarrolladas, ello no implica una mayor felicidad. Mientras que el placer es siempre momentáneo, la felicidad es un estado “general y constante que acompaña el juego regular de todas nuestras funciones orgánicas y psíquicas”, “es el índice del estado de salud”.<sup>61</sup> Es, por tanto, la misma para todos los estados de salud, con independencia del grado de desarrollo, complejidad o riqueza de la actividad de los seres de que se trate.
- 4) Con la civilización aumentan los suicidios (negación del instinto de conservación) y no la felicidad (al menos considerada socialmente). A partir de ello, se concluye que “no hay relación alguna entre las variaciones de felicidad y los progresos de la división del trabajo”.<sup>62</sup>
- 5) Si se argumenta que la división del trabajo se requiere no para aumentar el placer, sino para mantenerlo; hay que hacer notar que “no se puede admitir que el progreso no sea más que un efecto del aburrimiento. Esta reforma periódica y hasta, dentro de ciertos grados, continua de la naturaleza humana, ha sido una obra laboriosa que se ha perseguido en el sufrimiento. Es imposible que la Humanidad se haya impuesto tanto trabajo únicamente para poder variar un poco sus placeres y conservarles su frescura primitiva”.<sup>63</sup>

A diferencia de la concepción utilitarista difundida en la economía política, la tesis de Durkheim afirma que las causas del desarrollo de la división del trabajo hay que buscarlas en las variaciones del medio social.<sup>64</sup> Para que la división del trabajo se desenvuelva es

necesario que se desvanezca la estructura segmentaria de la sociedad, que los segmentos sociales pierdan "individualidad". Durkheim se adelanta a los desarrollos del estructuralismo: las sociedades tradicionales están ordenadas rígidamente por una estructura que las divide en segmentos sin movilidad, donde las identidades sociales se constituyen por caracteres definidos, estables e inmutables. Cuando por alguna causa las segmentaciones se permeabilizan, movilizándose el flujo de intercambio y comunicación, ciertas identidades se disuelven, convirtiéndose en materia libre "para entrar en nuevas combinaciones". La estructura de la sociedad, antes fijamente constituida y con segmentos claramente separados, comienza a moverse, resultando "una aproximación entre individuos que se hallaban separados, o, cuando menos, una aproximación más íntima que la existente, por consecuencia, se cambian movimientos entre partes de la masa social que hasta entonces jamás se efectuaban".<sup>65</sup> En una terminología más actual, podría decirse que algunos sujetos sociales adquieren el carácter de "significantes flotantes", susceptibles de estructurarse en nuevos significados (en nuevas relaciones constitutivas de nuevas identidades). El problema que se plantea con la pregunta: "¿qué hace que los segmentos sociales pierdan individualidad?" (decisivo para una conceptualización como la de Marx) no es de tanta importancia para la óptica de Durkheim como el de determinar la siguiente relación constante: "los progresos de la división del trabajo están en relación directa a la densidad dinámica de la sociedad"; es decir, al aumento de los individuos "en contacto suficiente para poder actuar y reaccionar los unos sobre los otros" (lo cual supone un aumento de la densidad material de la que la densidad dinámica o moral es inseparable).

¿De qué maneras se produce la condensación progresiva de las sociedades? Los cambios sucesivos en la industria, en la agricultura o en las ciudades (1), la formación y el desarrollo de las ciudades (2) y la multiplicación de las vías de comunicación "demuestran" que las sociedades europeas han progresado en su densidad continuamente. Además, "el volumen social tiene sobre la división del trabajo, la misma influencia que la densidad",<sup>66</sup> aunque por sí solo no es un síntoma inequívoco. En efecto, "el crecimiento del volumen social no acelera siempre los progresos de la división del trabajo, sino sólo cuando la masa se contrae al mismo tiempo y en igual medida". El crecimiento del volumen y de la densidad de las sociedades no es un mero *medio* para el desarrollo de la división del trabajo, sino una "causa determinante", una ley que puede formularse así: "La división del trabajo varía en razón directa al volumen y a la densidad de las sociedades, y, si progresa de una manera continua en el transcurso del desenvolvimiento social, es que las sociedades, de una manera regular, se hacen más densas, y, por regla general, más voluminosas".<sup>67</sup>

¿Por qué los hombres se especializan? ¿Cuál es el resorte que produce la división del trabajo? "Si el trabajo se divide más a medida que las sociedades se hacen más voluminosas y más densas, no es porque las circunstancias exteriores sean más variadas, es que la lucha por la vida es más ardua".<sup>68</sup> Recursos insuficientes para iguales necesidades y semejantes funciones determinan la "concurrentia"; es decir, la competencia, la guerra; mientras que profesiones diferentes pueden coexistir en una misma sociedad sin perjudicarse mutuamente, pues persiguen objetos diferentes. La competencia feroz por los mercados que se desarrollaba hacia fines del siglo pasado no podía pasar inadvertida para

Darwin ni para Durkheim. Al primero le sirvió de paradigma para explicar la evolución natural, al segundo para explicar el motor de la evolución en la división del trabajo.

La lucha por la existencia tiene como resultado necesario la división del trabajo. Sin dudas, es una solución “dulcificada”, pues los competidores ya no necesitan aniquilarse mutuamente, como en la guerra. Es una lucha en la que se ha eliminado la muerte del adversario.

La especialización es, entonces, el resultado necesario de la lucha por la supervivencia. La especialización se realiza “para poder vivir en condiciones nuevas de existencia que nos han sido dadas”. En esto se diferencia la teoría sociológica de la teoría económica utilitarista: para la economía política, la especialización consiste esencialmente en producir más; para la sociología, es el resultado necesario de la “conurrencia”.<sup>69</sup>

Coherentemente con el desarrollo anterior, Durkheim debe sostener que la diferenciación y la especialización no pueden efectuarse sino a partir de una previa unidad indiferenciada, que la división del trabajo sólo es posible entre miembros de una sociedad ya constituida.<sup>70</sup> Si se partiera del supuesto contrario, no se ve cómo sería posible que individuos autónomos y hostiles entre sí pudieran comenzar a establecer relaciones sociales. Las diferencias y la especialización, “lejos de preceder a la vida colectiva, se derivan de ella”.<sup>71</sup> Los utilitaristas conciben erróneamente la génesis de la sociedad a partir de los individuos aislados e independientes: pretenden deducir la sociedad del individuo. Su error proviene de haber confundido el orden ontológico con el gnoseológico, pues “lo que es primero en el conocimiento es último en la realidad”.<sup>72</sup> La vida individual se deriva de la vida colectiva y no a la inversa. “Es preciso que los individuos entre los que la lucha se entabla sean ya solidarios y lo sientan, es decir, que pertenezcan a una misma sociedad”.<sup>73</sup>

## El problema del poder

¿Cómo se ha generado la sociedad? ¿Cómo las sociedades modernas se derivan de las sociedades antiguas? ¿Cómo ha podido desarrollarse la división del trabajo a partir de las sociedades tradicionales segmentadas? ¿Cómo han llegado a predominar las sociedades con solidaridad orgánica a partir de las sociedades con solidaridad mecánica?

Las sociedades con solidaridad mecánica deben su cohesión esencialmente a “la comunidad de creencias y de sentimientos y es de esas sociedades de donde han salido aquellas a las que la división del trabajo asegura su unidad”. El origen de la sociedad se explica por causas mecánicas, por “fuerzas impulsivas como la afinidad de la sangre, la querencia al mismo suelo, el culto de los antepasados, la comunidad de costumbres, etc.”.<sup>74</sup> Es una solidaridad fuerte.

Las sociedades con solidaridad orgánica, por el contrario, “unen al mismo tiempo que oponen; hacen que converjan las actividades que diferencian; aproximan a aquellos que separan” y por eso suponen las sociedades de solidaridad mecánica, de las cuales deriva.

A Durkheim no le interesa el tema del conflicto tanto como el del orden. Cada vez que se delinea el problema del conflicto, el desarrollo se detiene en el señalamiento del peligro

de disolución social. Por ejemplo, dice —recordando a Hegel y Marx— que “la vida general de la sociedad no puede extenderse sobre un punto determinado sin que la vida jurídica se extienda al mismo tiempo y en la misma relación”. Cuando no ocurre así “surge el antagonismo. Pero no puede producirse más que en casos raros y patológicos que no pueden incluso durar sin peligro”.<sup>75</sup>

Sin embargo, este tema no es ajeno al problema del poder. De acuerdo con el modelo de las ciencias naturales, desarrolla una “física” del poder, mediante los conceptos de fuerza e intensidad.<sup>76</sup> El principio fundamental de esta física señala que “dentro de la naturaleza de la fuerza está el desenvolver toda su energía mientras no haya algo que venga a contenerla”.<sup>77</sup>

Por eso, la intensidad de una fuerza determina la magnitud de las reacciones hacia otras fuerzas contrapuestas, aun cuando éstas sean de pequeña intensidad. La intensidad de una fuerza se deriva de su propia naturaleza y no de la intensidad de las fuerzas con las que entra en relación. Así, la expiación de un crimen es proporcional a la intensidad de la conciencia colectiva ofendida y no al acto criminal. La expiación satisface a “un poder, real o ideal”, superior a los individuos. Y si este poder no se satisface, decrece. Si una fuerza no desenvuelve toda su energía, se debilita.

Las fuerzas se miden por la resistencia que son capaces de soportar. “En efecto, lo que mide la fuerza relativa de los dos lazos sociales es la desigual facilidad con que se rompen. El menos resistente es, evidentemente, el que se rompe bajo una presión menor”.<sup>78</sup> Hay que notar que los lazos más rígidos no son los más fuertes, sino los que se rompen con mayor facilidad.

No es esencial al problema del poder el que sea real o imaginario. Un poder imaginario no puede menos que uno real. Después de un siglo, el pensamiento contemporáneo vuelve desempolvar el papel del “imaginario social”, que ya Durkheim había vislumbrado y que las nociones marxistas de ideología y de alienación no permitieron desarrollar. Ya en *La división del trabajo social* se nos advierte que “esta ilusión es necesaria”,<sup>79</sup> puesto que son sentimientos que representan en nosotros a la sociedad. Los estados de conciencia son “fuentes de vida” y no una mera reproducción de la realidad. Análogamente, no hay que entender a las representaciones como meras imágenes. Las representaciones hay que pensarlas dentro de esta física de las fuerzas, porque “la representación es una fuerza”.

La representación es una fuerza que provoca acciones del tipo: suscitar, irradiar, repercutir, despertar, excitar, afectar.<sup>80</sup> El bosquejo de la teoría del poder delineado por Durkheim se hace ininteligible si se supone que la fuerza es una capacidad de los individuos. Al contrario, el poder es una relación de fuerzas exterior y superior a los individuos, aunque no deja de atravesarlos, de determinarlos, de constituirlos o de destruirlos. No son los individuos los que *tienen poder*, sino el poder el que fabrica individuos.

Para explicar acabadamente el desarrollo de las sociedades con solidaridad orgánica (los progresos en la división del trabajo) “no hay que olvidar que la especialización no es la única solución posible a la lucha por la vida; hay también la emigración, la colonización, la resignación a una existencia precaria y de mayor lucha, finalmente, la eliminación total de los más débiles por medio del suicidio o de otra manera. Como el resultado

es en cierta medida *contingente*, y los combatientes no se ven *necesariamente* empujados hacia una de esas resoluciones con exclusión de otras, se inclinan hacia aquella que está más a su alcance. De no existir algo que impida a la división del trabajo desenvolverse, no hay duda que se especializan. Pero, si las circunstancias hacen imposible o muy difícil esta solución, será necesario recurrir a alguna otra”.<sup>81</sup>

Los factores contingentes (secundarios) que impulsan y aceleran la división del trabajo son la generalización y la abstracción creciente de la conciencia común, que dan lugar a una mayor independencia de los individuos en relación al grupo, lo que permite variaciones y combinaciones más libres; los fenómenos de migración y de mayor movilidad de los sujetos sociales, que determinan un debilitamiento de la autoridad de los ancianos, de las tradiciones y de los lazos de sangre; la ampliación de los grupos y la concentración en ciudades, que dispersan los controles colectivos sobre las conductas de los individuos.

Los lazos que unen a los individuos a las sociedades tradicionales son menos fuertes y menos numerosos que los que los vinculan con las sociedades modernas.<sup>82</sup> Los vínculos que unen a los individuos con la sociedad son más fáciles de romper y de anudarse en las sociedades tradicionales que en las especializadas. Es que —como ya dijimos— la rigidez no implica fuerza.

¿Cuál es el papel de los individuos en la estructura social? Ya adelantamos que no cumplen el mismo papel en los dos tipos de estructuras sociales. Donde predomina la solidaridad mecánica el papel de los individuos es el del elemento homogéneo e intercambiable de los mecanismos. Donde predomina la solidaridad orgánica su papel es el de órgano especializado o el de función orgánica. Pero ya se trate de un tipo de sociedad o del otro, el papel del individuo es siempre subordinado y derivado de la sociedad. Contrariamente a las posturas mecanicistas en ciencias sociales y a las diversas formas de utilitarismo, Durkheim sostiene que el todo es inexplicable a partir de la suma de las partes. Por el contrario, afirma una postura organicista, donde cada parte sólo tiene sentido y función desde el todo. Recordando la teoría política del viejo Aristóteles, la sociología debe sostener la anterioridad del todo respecto de las partes. Pero, a diferencia de las comunidades griegas donde la individualidad autónoma no se había desarrollado, Durkheim debe explicar el asombroso fenómeno de sociedades que se mantienen unificadas al tiempo que admiten el desarrollo ilimitado de las diferencias.

## Notas

1. En el sentido subjetivo y objetivo del dativo.
2. *Methodos* significa “el camino a través...”.
3. “Autonomía” significa “darse a sí mismo la propia norma o ley”.
4. Durkheim, E.: *Las reglas del método sociológico*, traducción de Santiago González Noriega, Barcelona, Editorial Altaya, 1995, pp. 97 y 98.
5. Durkheim, E.: 1995, p. 58.
6. “Que el hombre sea estudiado como un ser natural, análogo a los demás, y los hechos morales como hechos de la naturaleza” (Durkheim, E.: 1985, II, p. 336).
7. Para las diferenciaciones respecto de la biología y la psicología, cfr. Durkheim, E.: 1995, pp. 56-59.
8. Cfr. Durkheim, E.: 1985, I, p. 48.

9. Es necesario delimitar un objeto propio, diferente de los objetos de las otras ciencias, un objeto que "designa únicamente los fenómenos que no se incluyan en ninguna de las categorías de hechos ya *constituidos*" (Durkheim, E.: 1995, p. 59).
10. "Estamos lejos del tiempo en que la filosofía era la ciencia única; se ha fragmentado en una multitud de disciplinas especiales, cada una con su objeto, su método, su espíritu" (Durkheim, E.: 1985, I, p. 48). "Toda investigación científica versa sobre un grupo determinado de fenómenos que responden a una misma definición. El primer paso del sociólogo debe ser, pues, el de definir las realidades de que se ocupa, a fin de que se sepa de qué se trata, y de que lo sepa bien él mismo" (Durkheim, E.: 1995, p. 89, cursivas nuestras).
11. Durkheim, E.: 1995, p. 68.
12. Otra aplicación de la misma enseñanza se puede encontrar cuando define la donación como un intercambio donde una parte no cambia nada: una relación bilateral unilateral (Cfr. Durkheim, E.: 1985, I, p. 145. En verdad el término castellano ("fijo") no es muy adecuado. Hay que entender lo fijo como lo fijado, lo endurecido, lo solidificado. Más adelante (p. 59) habla de "prácticas instituidas" y de "formas cristalizadas". Después (p. 66-7) distingue las *maneras de hacer de las maneras de ser*. Las primeras son de orden fisiológico, mientras que las segundas son de orden anatómico o morfológico. Pero las segundas no son "otra cosa que maneras de hacer consolidadas".
13. "Están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se imponen [al individuo], lo quiera o no" (Durkheim, E.: 1995, p. 57).
14. Cfr. Durkheim, E.: 1985, I, p. 60.
15. *Diccionario Enciclopédico Salvat*, Barcelona, Salvat Editores, 11ª edición, 1964, tomo 3, pp. 713, 694 y tomo 9, p. 165.  
Coerción remite al verbo latino "coerceo" que significa "contener, encerrar; mantener [dentro de sus límites]; reprimir, refrenar; castigar, corregir" y al sustantivo "coercitio" que significa "represión, sujeción; castigo, pena". Coactivo remite a "coactus" que significa "ficticio, no natural, forzado, constreñido". Coacción deriva de "coactio" que quiere decir "recaudación, cobranza" [de impuestos].
16. Cfr. infra algunas consecuencias para el tratamiento del problema del poder desde estos supuestos.
17. Cfr. Durkheim, E.: 1995, pp. 84-5.
18. Para precisar la diferencia entre lo general y lo colectivo, ver Durkheim, E.: 1985, I, p. 120.
19. El hecho social "es un estado del grupo, que se repite en los individuos porque se impone a ellos. Está en la parte por estar en el todo, lo que es bien distinto de que esté en el todo por estar en las partes" (Durkheim, E.: 1995, p. 64).
20. Cfr. Durkheim, E.: 1995, pp. 57-63.
21. Durkheim, E.: 1995, p. 58.
22. Durkheim, E.: 1995, p. 58. Respecto de la resistencia cfr. pp. 57, 58, 60. En la p. 58 Durkheim confunde el concepto de coerción con el de necesidad (que por otra parte, es usado equívocamente). Por un lado, lo necesario es aquello que no puede ser de otro modo, puesto que lo contrario de lo necesario es imposible. Así lo dice: "es imposible que actúe de otro modo". Por otro lado, dice que hay "casos en que realmente puedo liberarme de esas reglas y quebrantarlas exitosamente", puedo luchar contra ellas.  
Para Émile, el carácter coercitivo de los hechos sociales se opone al "individualismo absoluto" de los que "proclaman que el individuo es perfectamente autónomo". Es una lástima que no sepamos con mayor precisión a quiénes se refiere. Sin embargo, nuestro metafísico se ha sentido "tocado", por lo que sin salir de su marginación [ya que una nota a pie de página se mantiene fuera de los márgenes] nos hace oír su voz proclamando que, para los pensadores enrolados en el "idealismo alemán", el "concepto moderno de subjetividad ha engendrado cierto número de conceptos de libertad que la consideran como algo que los hombres conquistan apartando obstáculos o desatándose de impedimentos extraños, lazos o trampas. Ser libre es estar desembarazado, depender tan sólo de uno mismo para nuestra acción. Más aún, este concepto de libertad no sólo ha sido una mera nota de pie de página, sino una de las ideas centrales por las que se ha definido la moderna noción del sujeto, como es evidente en el hecho de que la libertad es uno de los valores a los que más se apela en los tiempos modernos. Desde el comienzo mismo, la nueva identidad como sujeto autodefinido fue conquistada liberándose de la matriz, más grande, de un orden cósmico y sus pretensiones."  
"Este tipo de concepción de libertad la define como autodependencia". [...]  
En este sentido, "el objetivo de Kant era romper completamente esta dependencia de la naturaleza, y basar el contenido de la obligación puramente en la voluntad, (...) Así pues, un sujeto moral es autónomo en un sentido radical. Sólo obedece a los dictados de su propia voluntad. La

razón, como voluntad racional, es ahora el criterio, pero en un tercer sentido, opuesto a la naturaleza". [...]

"Ésta es la idea central y exaltante de la ética de Kant. Vida moral es equivalente a libertad, en este sentido radical de auto-determinación por la voluntad moral. A esto se llama 'autonomía'. Toda desviación de ella, toda determinación de la voluntad por alguna consideración externa, alguna inclinación, aun de la más gozosa benevolencia; alguna autoridad, así sea tan elevada como el propio Dios, es condenada como heteronomía. El sujeto moral debe actuar no sólo justamente, sino por el motivo justo, y el motivo justo sólo puede ser su respeto a la propia ley moral, esa ley moral que se da a sí mismo como voluntad racional." (Taylor, Charles: *Hegel y la sociedad moderna*, traducción de Juan José Utrilla, México, F.C.E., 1983, pp. 294, 149 y 19). Dicho con otros términos (dice el metafísico desde el margen): lo que han mostrado los "individualistas absolutos" es que hay una fuerza irreductible en la naturaleza humana (su voluntad racional) por la cual se contrarrestan no solamente aquellas fuerzas tendientes a someter a los hombres a sistemas sociales cerrados y fosilizados (como el instinto animal) sino que también es la fuente y el fundamento de todo orden social humano.

23. Durkheim, E.: 1995, p. 57.
24. Durkheim, E.: 1995, p. 59.
25. Un planteo insuficiente del problema aparece en el siguiente texto: "La educación tiene por objeto precisamente el hacer el ser social; se puede ver en ella, como en síntesis, de qué manera se ha constituido este ser a lo largo de la historia" (Durkheim, E.: 1995, p. 61).
26. Cfr. Durkheim, E.: 1985, I, p. 59, donde diferencia lo moral de lo útil y p. 85 donde muestra que el crimen no es una violación de la utilidad social.
27. Durkheim, E.: 1995, pp. 69-71.
28. Durkheim, E.: 1995, p. 76. Sobre la insuficiencia del método demostrativo, cfr. p. 86. Sobre la diferencia entre ejemplificación e investigación, cfr. pp. 80, 192-3: "Ilustrar una idea no equivale a demostrarla. Lo que hay que hacer es comparar no variaciones aisladas sino series de variaciones, regularmente establecidas, cuyos términos estén en relación unos con otros en una gradación tan continua como sea posible y que además sean suficientemente numerosas. Pues las variaciones de un fenómeno no permiten inducir la ley que le es propia más que si expresan claramente el modo como se desarrollan en determinadas circunstancias. Ahora bien, para eso es preciso que exista entre ellas la misma continuidad que entre los diversos momentos de una misma evolución natural y, además, que esta evolución que parece que se da en ellas se prolongue lo bastante como para que su sentido no sea dudoso".
29. Durkheim, E.: 1995, p. 81.
30. Cfr. Durkheim, E.: 1985, I, p. 56. Para diferenciar hechos objetivos de "conceptos subjetivos", cfr. pp. 58-9.
31. Durkheim, E.: 1995, p. 82.
32. Cfr. Durkheim, E.: 1995, p. 85.
33. El método cartesiano es una referencia permanente para Durkheim, aún cuando el procedimiento de aquél sea demostrativo e ideal. Por ejemplo, en la tercera regla de Descartes se dice: "conducir con orden mis pensamientos comenzando por los objetos más simples [...] e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente unos a otros". Y Durkheim: "aun en el caso de que finalmente los fenómenos sociales no tuviesen todos los caracteres intrínsecos propios de la coseidad, inicialmente hay que tratarlos como si los tuvieran" (Durkheim, E.: 1995, pp. 82-3).
34. Durkheim, E.: 1995, p. 73.
35. Cfr. Durkheim, E.: 1995, pp. 73, 78 y 84.
36. Durkheim, E.: 1995, p. 89.
37. Cfr. Durkheim, E.: 1995, pp. 89, 97 y 98.
38. Durkheim, E.: 1995, p. 78.
39. Por ejemplo, el derecho es un símbolo visible, un efecto sensible de los lazos solidarios que unen a los grupos.
40. En *La división del trabajo social* habla de establecer "la función" o el rol de los hechos objetivos, "a qué necesidad responden". Cfr. pp. 56 y 57.
41. Cfr. Durkheim, E.: 1985, I, p. 54.
42. Cfr. Durkheim, E.: 1995, pp. 76 y 80, y 1985, I, pp. 54-5 y 74-5.
43. Cfr. Durkheim, E.: 1995, p. 92.
44. Cfr. Durkheim, E.: 1985, I, p. 54.
45. Durkheim, E.: 1985, I, pp. 83-4.
46. Durkheim, E.: 1995, p. 186.

47. Durkheim, E.: 1985, I, p. 78.
48. Durkheim, E.: 1985, I, p. 60.
49. Durkheim, E.: 1985, I, p. 94.
50. Durkheim, E.: 1985, I, p. 209.
51. Durkheim, E.: 1985, II, p. 356-7.
52. Cfr. Durkheim, E.: 1985, I, pp. 175-95.
53. Durkheim, E.: 1985, I, p. 199.
54. Durkheim, E.: 1985, I, p. 50.
55. Durkheim, E.: 1985, I, p. 52.
56. Durkheim, E.: 1985, I, p. 216.
57. La división del trabajo consiste "en la distribución de funciones hasta entonces comunes" y su función "es crear entre dos o más personas un sentimiento de solidaridad" y en las sociedades contemporáneas, su función es integrar el cuerpo social y asegurar su unidad (Durkheim, E.: 1985, II, p. 323; y 1985, I, p. 65).
58. Durkheim, E.: 1985, II, p. 291.
59. Durkheim, E.: 1985, II, p. 273.
60. "Hay una intensidad normal de todas nuestras necesidades, intelectuales, morales como físicas, que no puede sobrepasarse. En cada momento de la historia, nuestra sed de ciencia, de arte, de bienestar, hállase definida como nuestros apetitos, y todo lo que sobrepasa esa medida nos deja indiferentes o nos hace sufrir" (Durkheim, E.: 1985, II, p. 279).
61. Durkheim, E.: 1985, II, p. 283.
62. Durkheim, E.: 1985, II, p. 291.
63. Durkheim, E.: 1985, II, p. 297.
64. Cfr. Durkheim, E.: 1985, II, pp. 292 y 299.
65. Durkheim, E.: 1985, II, p. 300.
66. Durkheim, E.: 1985, II, p. 304.
67. Durkheim, E.: 1985, II, p. 306. "Toda condensación de la masa social, sobre todo si va acompañada de un aumento de la población, *determina necesariamente* progresos de la división del trabajo" (p. 313). "A medida que las separaciones desaparecen, es inevitable que los órganos similares se alcancen, entre en lucha y se esfuerzen por sustituirse unos a otros. Ahora bien, sea cual fuere la manera como esa sustitución se haga, no se puede evitar que de ella resulte algún progreso en el camino de la especialización" (p. 315).
68. Durkheim, E.: 1985, II, p. 311.
69. Durkheim, E.: 1985, II, p. 322.
70. "Para que las unidades sociales puedan diferenciarse es preciso primero que se hayan atraído o agrupado en virtud de las semejanzas que presentan" (Durkheim, E.: 1985, II, p. 326).
71. Durkheim, E.: 1985, II, p. 324.
72. Durkheim, E.: 1985, II, p. 328.
73. Durkheim, E.: 1985, II, p. 323.
74. Durkheim, E.: 1985, II, p. 325.
75. Durkheim, E.: 1985, I pp. 75-6.
76. Cfr. Durkheim, E.: 1985, I, pp. 92-3, 114 ss., 176; 1985, II pp. 291, 314.
77. Durkheim, E.: 1985, II, p. 314. En verdad, este principio no proviene de la física sino de una tradición de la teoría política que se remonta a Tucídides, Maquiavelo, Hobbes, y que encuentra una formulación antecedente inmediata en la conceptualización que Nietzsche hace del poder.
78. Durkheim, E.: 1985, I, p. 177.
79. Durkheim, E.: 1985, I, p. 118.
80. Cfr. Durkheim, E.: 1985, I, p. 114.
81. Durkheim, E.: 1985, II, pp. 336-7.
82. Cfr. Durkheim, E.: 1985, I, p. 175.