

Émile Durkheim

Las reglas del método
sociológico
y otros escritos sobre
filosofía de las ciencias
sociales

Traducción, introducción y notas de
Santiago González Noriega



Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Les règles de la méthode sociologique*

Primera edición: 1988
Tercera edición: 2016
Primera reimpresión: 2018

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth
Diseño de cubierta: Manuel Estrada
Ilustración de cubierta: Ralph Crane
Playa de Santa Mónica (California), 1950.
© LIFE Picture Collection / Getty Images
Selección de imagen: Carlos Caranci Sáez

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de la traducción, introducción y notas: Santiago González Noriega
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1988, 2018
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-9104-544-1
Depósito legal: M. 28.525-2016
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

- 9 Introducción, por Santiago González Noriega
- 31 Bibliografía
- 34 Cronología

Las reglas del método sociológico

- 39 Sumario
- 49 Prefacio de la primera edición
- 55 Prefacio de la segunda edición
- 77 Introducción
- 80 1. ¿Qué es un hecho social?
- 95 2. Reglas relativas a la observación de los hechos sociales
- 135 3. Reglas relativas a la distinción entre lo normal y lo patológico
- 171 4. Reglas relativas a la constitución de los tipos sociales
- 188 5. Reglas relativas a la explicación de los hechos sociales
- 232 6. Reglas relativas al uso de la prueba
- 251 Conclusión

Otros escritos sobre el concepto y el método
de las ciencias sociales

- 261 Prefacio al volumen primero de *El Año Sociológico* (1896-1897)
- 272 La concepción materialista de la historia (1897)
- 284 Prefacio al volumen segundo de *El Año Sociológico* (1897-1898)
- 293 Nota sobre la morfología social (1897-1898)
- 296 Sociología y ciencias sociales (1903)
- 350 La historia y las ciencias sociales (1903)
- 354 Debate sobre la explicación en historia y en sociología (1908)
- 380 Una definición de la sociedad (1917)

Introducción

La noción de hecho social en Durkheim

A Marcial Caballero:

Para ser miembro irrepachable de un rebaño de ovejas, hace falta primero ser oveja.

Albert Einstein.

Prologamos aquí una nueva traducción castellana de una de las obras fundamentales de Émile Durkheim, junto con una selección de escritos suyos hasta ahora no vertidos a nuestra lengua y que complementan la reflexión de *Las reglas del método sociológico*. Es ésta una obra en la que el sociólogo francés reflexiona sobre las directrices metodológicas que han inspirado su primer gran libro, *De la división del trabajo social* (1893), y expone las normas que aplicará en *El suicidio* (1897), publicada dos años después de *Las reglas*; corresponde, pues, al epicentro del período creador de Durkheim, que va de 1893 a 1897, antes de que su labor institucional como creador de escuela –de la escuela francesa de sociología– y sus tareas administrativas llegaran a absorberle casi por com-

pleto. *Las reglas* es una obra más simplificadora, menos sutil quizá que las otras dos, tributaria de la necesidad de un texto programático que sirviese de *point de ralliement* a los miembros del grupo: una especie de *Manifiesto comunista* de la sociología durkheimiana, que adolece de alguno de los defectos del histórico panfleto de Marx cuando se le compara con otros escritos suyos más complejos y menos maniqueos. Inaugura una nueva etapa de la sociología, o, al menos, eso es lo que pretende hacer: ser un punto de partida, un nuevo comienzo, o, como dice Dominick Lacapra, «una versión sociológica del discurso del método de Descartes»¹. De entre la variedad de temas importantes de esta obra –distinción entre lo normal y lo patológico, entre estructura y función, noción de ideología–, hemos optado por estudiar el que nos parece constituye la contribución más preciosa de Durkheim a la teoría sociológica en este libro: la noción de hecho social. De ella pasamos a ocuparnos ahora y en lo que resta de este escrito introductorio.

De las diferentes doctrinas expuestas en *Las reglas del método sociológico*, ninguna es tan famosa ni ha dado origen a una polémica tan dilatada como la de los caracteres del hecho social; una atenta lectura de la misma descubre, tras su aparente claridad, una infinidad de problemas y de oscuridades, y es que lo que inicialmente había sido presentado por Durkheim como una mera «definición provisional» del objeto de la sociología llegaría a constituir la formulación de las directrices fundamentales de uno de los grandes paradigmas teóricos de

1. *Émile Durkheim*. Ithaca, Cornell University Press, 1972, pág. 188.

esta disciplina. Durkheim afirmó reiteradas veces que con su triple caracterización del *fait social* no pretendía agotar la realidad de su objeto de estudio, que no se trataba más que de una primera delimitación del ámbito de la nueva ciencia que se proponía fundar –la sociología–, que sólo pretendía orientar la investigación y *diferenciarla* de otras ciencias afines ya existentes². Posteriormente habría de introducir modificaciones importantes a su propia doctrina, especialmente en lo concerniente al sentido de la coerción, pero en lo fundamental el esquema teórico de *Las reglas del método sociológico* seguirá teniendo validez para Durkheim hasta el final de su vida. Como es sabido, el sociólogo francés distingue tres caracteres fundamentales que definen el «hecho social»: la exterioridad, la coerción y la generalidad e independencia. Estos tres caracteres corresponden a otros tantos momentos de una definición progresiva del *fait social*: el primero nos lo sitúa en un «fuera» indeterminado, el segundo corresponde a la interiorización del hecho social, a su conversión en un poder *interno* en la subjetividad humana y el tercero hace surgir tanto una pluralidad de sujetos cuanto, de nuevo, un «fuera», un «carácter de separado» del *fait social* (la «independencia»), pero esta vez como la existencia independiente del reino ideal de las normas que presiden y hacen posible la existencia misma de la sociedad humana. Estudiemos ahora uno tras otro estos tres caracteres fundamentales.

2. Cfr. Robert A. Nisbert, *The Sociology of Émile Durkheim*. Nueva York, Oxford University Press, 1974, págs. 42-51.

1. Exterioridad

Para Durkheim el hecho social vendría dotado de exterioridad en dos diferentes aspectos: con relación al individuo singular que se incorpora a la sociedad en y por el proceso de socialización y con relación a toda una generación de hombres vivos en un momento dado del tiempo. El hecho social es exterior, en primer lugar con respecto al individuo singular que por virtud del nacimiento aparece en una sociedad dada configurada culturalmente de una determinada manera; este individuo «en blanco», esta *tabula rasa*, «se encuentra» con un conjunto de objetos culturales³ ya elaborados –usos, creencias, normas, valores– que inicialmente son tan exteriores a él como los objetos físicos de su entorno, pero que no van a continuar siendo todo el tiempo algo puramente diferente de su propia subjetividad. En el curso del proceso de socialización irá haciendo suyos esos elementos culturales externos, verá el mundo a través de complejos sistemas de creencias de libros sagrados o de tratados científicos, aprenderá a querer lo que otros quieran y a aborrecer lo que otros odian,

3. Durkheim da el nombre de «representaciones colectivas» a este tipo de objetos, el conjunto de los cuales puede ser designado por el término de «cultura». Uno de los mayores problemas que plantea la sociología durkheimiana es el derivado de su glorificación de la cultura como origen de lo propiamente humano en el hombre sin referencia a la diferencia entre las diversas culturas que se han dado a lo largo de la historia de la humanidad y cuyos credos tantas veces han sido incompatibles. En su sociología nos encontramos con esa identificación entre cultura y universalidad humana que es tan frecuente en la tradición intelectual francesa. (Cfr. Louis Dumont, «Religion, Politics and Society in the individualistic Universe», en *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970*, págs. 34-35.)

aceptará que tales alimentos son deleitables y tales otros nauseabundos. Todo ese vasto conjunto de objetos culturales, de «representaciones colectivas», irá siendo inscrito, grabado en el espacio en blanco de una subjetividad que irá teniendo contenidos precisamente mediante ese *acto violento* de la cultura sobre una naturaleza inicialmente indeterminada. La educación es, justamente, ese proceso de convertir a la cultura de una sociedad dada de exterior, que es inicialmente al individuo, en algo interior, íntimo. Siguiendo a Comte, Durkheim subraya la contraposición entre la discontinuidad de la vida individual y la continuidad de la vida colectiva. El nacimiento y la muerte de los individuos son acontecimientos que no afectan sustancialmente a ésta: nacer es ocupar un lugar prefijado en la organización social colectiva y morir dejar vacante un lugar que pronto será ocupado por otro, si no es que ya lo ha sido. El pasado –lo establecido, lo fijado, lo *instituido*– conquista el presente, se apodera de él, se repite («reproducción social»): hay una continuidad, una duración de lo social que se opone a la caducidad individual y a la instantaneidad de la conciencia. Al igual que Marx –recuérdese lo que dice al comienzo de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*: «La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla del cerebro de los vivos»–, Durkheim comprende a la sociedad como el triunfo del pasado cultural sobre el trabajo vivo o la radical novedad del instante, pero su actitud al respecto es, como se sabe, radicalmente distinta de la de aquél.

Siguiendo a Durkheim, de momento vamos a dejar de lado el posible conflicto entre eso que viene de fuera y lo interior –la naturaleza presocial humana– y vamos a con-

siderar a la subjetividad como un espacio vacío indeterminado y al proceso mismo de su implección como una mera *traslación*, como un mero cambio de lugar. Una traslación de algo desde el exterior donde inicialmente se sitúa el hecho social –la sociedad como conjunto de individuos adultos ya socializados– al espacio psíquico particular del concreto individuo en vías de convertirse en un nuevo miembro del grupo: lo exterior deviene interior, «se interioriza». Con todo, esta interiorización de las representaciones colectivas por el individuo no supone la total y plena apropiación de la cultura de la sociedad en la que vive más que en el caso de sociedades muy primitivas, con una mínima diferenciación social. Cuanto más compleja es la organización social y cuanto más variada es la cultura, tanto más pequeña es la parte que puede hacer suya un individuo singular, tanto más conserva su exterioridad esa trama de creaciones del esfuerzo acumulado de generaciones; de alguna manera la riqueza de la cultura se vuelve contra el individuo: tal es la «paradoja del objetivismo» que nos ha enseñado a ver Simmel. Hay un abismo entre la brevedad de la vida y limitaciones de las facultades intelectuales del hombre y la enormidad de obras de arte, teorías, códigos, instrumentos e invenciones acumulados tras siglos y siglos de esfuerzo colectivo y de los que el individuo singular sólo va a poder conocer una pequeña parte; normalmente sólo aquella de índole general que le permite convertirse en un miembro más del grupo y aquella otra de índole específica que le corresponda conocer en el sistema de división del trabajo. La creciente especialización de las tareas culturales acentuaría este tipo de exterioridad de la

cultura por cuanto que ésta tiende cada vez más a ser elaborada por expertos –intelectuales, clérigos, científicos, juristas– a los que se hará preciso recurrir para conocer las distintas parcelas en que se divide.

Pero este primer sentido de la exterioridad del hecho social, definido por la diferencia entre el individuo-niño y la sociedad que le transmite su determinación histórico-cultural –esencialmente, claro es, en el medio familiar y escolar–, aún nos deja un «soporte» de individuos humanos para la masa de los hechos sociales: los individuos adultos. En un paso más hacia la «espiritualización» de los mismos, Durkheim pasará a concebirlos como exteriores a todos los hombres vivos de una sociedad determinada, como pura herencia histórico-cultural de un pasado que les antecede a todos ellos. En este segundo sentido la exterioridad del hecho social significa: anterioridad de la mayor parte de las «representaciones colectivas» respecto a *todos* los individuos vivos que regulan su vida en conformidad con esas normas, ven el mundo a través de esas creencias o se comunican gracias a las palabras de esa concreta lengua. El hecho social se convierte ahora en un puro legado desencarnado. Ninguna generación de hombres se encuentra en situación de elaborar por entero, como si partiese de cero, un sistema cultural completo; también para ella es la cultura algo con lo que «se encuentra» como algo ya constituido; también para ella es su propia cultura algo tan puesto en el ser como el universo físico y, por cierto, no es aquélla para él algo menos «natural» que éste. La cultura preexiste a los individuos, y les sobrevive. Conformata a los hombres –como gusta en repetir Durkheim– «a su imagen y

semejanza» (sobre esto volveremos más adelante), y conforma también a quienes cuando hayan muerto habrán de ser sus sucesores en cuanto portadores (*Träger*) de las configuraciones culturales: en este proceso «los padres y los maestros no son más que los representantes y los intermediarios de la presión del medio social» (*Reglas del método sociológico*, cap. I)⁴. De alguna manera se puede decir que lo que pervive, que lo que se mantiene es la cultura, una determinada cultura: hay un cierto *conatus* de la cultura *a través de los individuos*; una cierta identidad colectiva sobrevive a la muerte de los miembros del grupo social, estableciendo la unidad de las sucesivas generaciones como «un plasma germinativo de orden místico»⁵. Ciertamente, también son mortales las

4. Me parece legítimo utilizar el término portados (*Träger*), de resonancias tanto hegelianas cuanto weberianas, aunque Durkheim esté aquí –como en tantas partes– más cerca de Hegel que de Weber: no se trata de la relación entre intereses –individuales y, sobre todo, grupales, *estamentales*– y configuraciones culturales (ideas), sino de una diferencia fundamental entre los hombres concretos y la cultura a cuya transmisión *sirven*. Téngase presente el siguiente texto de la primera filosofía del espíritu de Hegel: «Los padres contemplan en el hijo su propia supresión [...]. Al educar a su hijo, los padres colocan en él su conciencia ya realizada y engendran así su propia muerte» (*La première philosophie de l'esprit*. París, PUF, 1969, pág. 103).

5. Hablando del «depósito de almas» en las creencias de los aborígenes australianos, Durkheim nos dice que «de este modo hay algo así como un plasma germinativo de orden místico, que se transmite de generación en generación y que crea o, al menos, se supone que crea la unidad espiritual del clan a través del tiempo. Y, a pesar de su carácter simbólico, esta creencia no carece de objetividad. Pues, aunque el grupo no es inmortal, en el pleno sentido de la palabra, sin embargo, es cierto que perdura por encima de los individuos y que renace y se reencarna en cada nueva generación» (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París, PUF, 1968, pág. 385). Al respecto, véase T. Parsons, «Durkheim on Religion Revisited», en *Action Theory and the Human Condition*. Nueva York, Free Press, 1978, págs. 213-232.

culturas, pero su ciclo vital es mucho más largo que el de las generaciones de los hombres que, nos dice la *Ilíada*, «pasan como las hojas de los árboles».

Desde luego, este tipo de exterioridad –la de la cultura respecto a todos los miembros de la sociedad en un momento dado del tiempo– será mucho menor en los períodos de cambio social acelerado y, mucho más aún, en aquellos en los que se hayan arbitrado formas para institucionalizar tal cambio, como ocurre en nuestra cultura científica y en nuestras formas de organización burocrático-legales. Ciertamente, también, este segundo tipo de exterioridad será tanto mayor cuanto más grande sea la distancia entre el momento instituyente de las sociedades y lo instituido. En tal sentido, podríamos trazar una línea que fuese desde un punto extremo de lo que Marcel Gauchet llama «la desposesión radical, la alteridad integral del fundamento»⁶, a otro punto extremo en el que la confianza en la posibilidad de apropiación creadora de la cultura por parte de los individuos que componen el grupo social habría de ser máxima: tal sería el período revolucionario como mito de un comienzo absoluto en el que los hombres creen posible transformar por completo el sistema de valores, normas e instituciones aceptado hasta entonces («punto cero» de la historia, recreación del momento fundacional del contrato social, que sería asimismo un nuevo comienzo del tiempo histórico: año uno de la Revolución francesa). Pero para Durkheim esta exterioridad de lo social, que sería máxima en las socie-

6. Marcel Gauchet, «Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion. París, Gallimard, 1985, pág. 12.

dades primitivas (entendidas por él de modo un tanto «fijista») y mínima en los períodos revolucionarios, se encontraría muchas veces en un punto intermedio entre esos extremos. Con todo, la veneración por el legado cultural ha sido lo que ha predominado en casi todas las grandes civilizaciones humanas, y en alguna de ellas, como en la China imperial, ha sido ésta la actitud expresamente dominante⁷. Por supuesto, Durkheim comprende que son posibles otras actitudes del individuo hacia ese pasado, esa exterioridad ya formada del hecho social, que no son ni el intento de renovación radical ni la simple recepción de los mismos y su reverente repetición. Pero aun en el caso de que se le asuma críticamente o se tenga una actitud predominantemente combativa hacia ese pasado, siempre habrá que partir de él, que chocar contra esa exterioridad *inerte* y mantenerse en referencia polémica a ella, hasta tal punto que las creaciones de la historia sólo pueden ser entendidas en su continuidad. No es que Durkheim excluya de su teoría el devenir⁸, más bien se podrá decir que lo concibe como modi-

7. Actitud que expresa con toda claridad la siguiente confesión de Confucio: «Soy un transmisor, no un creador; soy uno que cree a los antiguos y que gusta de ellos» (*Analectas*, VII, I; en Confucio-Mencio, *Los cuatro libros*. Madrid, Alfaguara, 1981, pág. 43; cfr. *ibid.*, págs. 46, 58, 71 y 136; véase también Étienne Balazs, *La burocracia celeste*. Barcelona, Barral, 1974, pág. 58). Esta «canonización absoluta de lo tradicional» se encuentra también en el judaísmo; verbigracia la afirmación de uno de los siete hermanos Macabeos, que responde al rey Antíoco Epifanes diciendo que: «Estamos dispuestos a morir antes de violar las leyes de nuestros padres» (*Libro Segundo de los Macabeos*, 7/2), o la siguiente sentencia del Talmud, varias veces citada por Max Weber: «Nunca cambie el nombre un uso».

8. R. N. Bellah ha puesto de manifiesto la importancia del cambio social en la sociología durkheimiana en su importantísimo artículo «Durkheim and History», en *American Sociological Review*, núm. 24, 1959, págs. 447-461.

ficación de configuraciones ya existentes a partir de y en el sentido de las propias virtualidades de cambio inherentes a tales configuraciones: no excluye el devenir, pero sí la ruptura brusca, la emergencia de «lo completamente otro»⁹.

2. Coerción

Al igual que sucedía con la exterioridad, también aquí, en el caso de la coerción, nos encontramos con un proceso de creciente interiorización de lo social. El primer sentido que tiene la coerción para Durkheim es el de una *presión* ejercida por el grupo organizado sobre el individuo aislado; es la pura fuerza del número; el grupo puede más porque sus miembros «son más», a la disidencia se la reduce por la fuerza y el proceso entero carece de moralidad intrínseca. Durkheim define esta forma de coerción como «una presión de todos sobre cada uno»¹⁰: todos contribuimos a acrecentar esta presión, y, al mismo tiempo, somos objetos de ella, la padecemos; somos gotas del torrente que nos arrastra; contribuimos a refrenar las tendencias antisociales de los demás y vemos cómo las nuestras son refrenadas a su vez. Esta for-

9. «... las novedades que crea la sociedad de los individuos vivos... están en función del fondo [de producciones culturales que les han sido transmitidas por las generaciones precedentes]», «Una confrontación entre bergsonismo y sociologismo», en *Textes*, 1. París, Minuit, 1975, págs. 68-69.

10. De igual manera Tocqueville hablaba en su obra *De la democracia en América* de «una especie de presión inmensa de la mente (*esprit*) de todos sobre la inteligencia de cada uno» (edición Garnier-Flammarion, II, pág. 18).

ma de coerción, que Durkheim denomina «coerción puramente externa», es el reino del *temor*. Las prescripciones del grupo van acompañadas de una serie de *sanciones* que les dan fuerza y que constituyen una especie de consecuencias convencionalmente conectadas con actos que de suyo no tendrían por qué verse seguidos de ellas; vienen a ser algo así como unas «consecuencias morales» de los mismos, completamente distintas de las consecuencias meramente físicas que puedan tener. Durkheim distingue entre dos tipos de sanciones: sanciones difusas y sanciones organizadas, según que asuma la aplicación de la sanción todo el grupo indistintamente o que exista un órgano –una institución– encargado específicamente de tal cometido¹¹. Evidentemente, el mayor problema que plantea el recurso a sanciones es la discontinuidad en el control social y la falta de una total certeza de que vayan a ser aplicadas siempre, lo que puede constituir una especie de invitación a realizar actos prohibidos «por si hay suerte y no le pilla a uno». Para el moralista que hay en Durkheim la pura coerción externa tiene una connotación claramente negativa. Con todo, esta forma de coerción no sería equivalente al tipo de regulación que Spencer considera propia de lo que él denomina «sociedades militares»; se trata más bien de una presión ejercida sobre el individuo «por la sociedad» –con todo el carácter nebuloso que este término tiene para Durkheim– y no de una coerción meramente estatal: la función represiva del Estado –que es lo

11. La distinción se encuentra, entre otros lugares, en *De la división del trabajo social*. París, PUF, 1930, pág. 33.

que, en último término, hace temibles a las sanciones— tiene, como es sabido, escaso lugar en la sociología durkheimiana. El fundamento último del orden social hay que buscarlo en las *moeurs*, en las costumbres, y no en una disciplina de tipo militar¹². Además, esta forma de coerción «puramente externa» deja intacto un núcleo de interioridad que puede llegar a constituir un foco de resistencia a la sociedad. La aceptación de las normas y la conformidad a las mismas pueden ser simplemente el fruto de una acomodación meramente exterior a ellas, sin que se dé un verdadero asentimiento íntimo a sus mandatos. En tal caso el comportamiento sería una respuesta adaptativa a una realidad más poderosa, semejante a la astucia que lleva a la obediencia a la naturaleza en Bacon: si quieres obtener los beneficios de la vida social, obra como la sociedad te exige que lo hagas. Esta adaptación pragmática y utilitaria podría incluso convertirse en una conformidad puramente hipócrita —«obra así tan sólo cuando y en la medida en que no te sea posible sustraerte al control de los demás»— o en un «ritualismo» (en el sentido de Merton).

El concepto durkheimiano de coerción adquiere su verdadero sentido cuando comprendemos que este aspecto puramente externo de la misma de que nos hemos venido ocupando hasta ahora no es más que una primera dimensión que pierde importancia en las últimas obras del sociólogo. La coerción no es sólo la presión del grupo físicamente diferenciado del individuo sobre éste, sino también, y sobre todo, la presión *intrasubjeti-*

12. Cfr. *Leçons de sociologie*. París, PUF, 1950, pág. 66.

va de una parte «socializada» del psiquismo –*la conscience collective*, la sociedad dentro de nosotros– sobre un fondo asocial, que es imprecisamente descrito por Durkheim como compuesto de deseos, pulsaciones y pasiones; ya no se trata del imperio del número o del poder de las sanciones, sino de una subjetividad fundamentalmente escindida y en conflicto consigo misma¹³. La conversión de la sociedad en un poder interior en nuestra mente es el proceso designado como «interiorización de las normas». Muchas veces se ha subrayado el carácter dualista de la sociología de Durkheim, su proclividad a entender la realidad en términos de dicotomías, de parejas conceptuales contrapuestas y, además, jerarquizadas: razón/sensibilidad, sagrado/profano, normal/patológico, etc.¹⁴. Este dualismo reaparece en su teoría de la interiorización de la coerción: la fuente de la obligación sería esa parte impersonal que representa en nosotros a la sociedad, que hace violencia a nuestro fondo pulsional, fundamentalmente desordenado, y que es sentida como superior a nosotros mismos. Para el sociólogo francés el psiquismo es esencialmente desgarramiento, división, escisión: «Estamos condenados a vivir perpetuamente divididos contra nosotros mismos», dice en su ensayo sobre *El problema religioso*

13. A. Giddens describe muy acertadamente este conflicto al hablar de un choque entre «los impulsos egocéntricos del individuo, orgánicamente dados», y «el segmento socializado de la personalidad dualística del actor social» (*New Rules of Sociological Method*. Londres, Hutchinson, 1976, pág. 97).

14. Véase, por ejemplo, S. Lukes, *Émile Durkheim*. Madrid, Siglo XXI-CIS, 1984, págs. 16-31.

y la dualidad de la naturaleza humana¹⁵. Para Durkheim, la libertad no sería, como para algunos sofistas, Sade o Nietzsche¹⁶, la libertad de ese fondo pulsional frente a toda coerción moral y cultural, sino la disciplina impuesta por la parte exitosamente socializada de nuestro psiquismo a esa otra realidad que, privada de todo límite o de toda norma (en una situación de *anomía*), no sería para nosotros más que una continua fuente de sufrimiento. La socialización es un constreñimiento de lo inmediatamente natural y en su completo desarrollo equivale precisamente a una plena aceptación de tal constreñimiento.

La coerción interiorizada es valorada de forma cada vez más positiva por Durkheim¹⁷. Se produce una *adhesión voluntaria* del individuo a las normas en la medida en que éste entiende que la violencia que la norma hace a sus instintos egoístas es un bien para él, en la medida en que comprende que él mismo tiene el mayor interés en liberarse de la tiranía de sus propios impulsos y en hacer plenamente suyos los ideales de la sociedad. Durkheim habla de una *contrainte sur sou*¹⁸, de una coerción del individuo sobre sí mismo que es *maîtrise*, dominio y disci-

15. *Textes*, vol. II. París, Minuit, 1975, pág. 32.

16. Véanse, por ejemplo, el célebre texto de Antifonte recogido en el papiro de Oxirrincos o la siguiente exhortación del marqués de Sade: «... no tengáis otro freno que el de vuestras inclinaciones, otras leyes que no sean vuestros deseos, otra moral que la de la naturaleza» (*Français, encore un effort...* París, Pauvert, 1965, pág. 121).

17. Frente a Lukes (obra citada, pág. 243) no creemos que se pueda hablar de «un abandono gradual de la coerción» de Durkheim.

18. En su escrito «Détermination du fait moral», incluido en el volumen *Sociologie et philosophie*. París, PUF, 1951, págs. 52 y 63.

plina, condiciones del esfuerzo moral. Da la impresión de que para él el yo individual es fundamentalmente débil y necesita del apoyo del grupo para lograr que se afirmen en él los grandes ideales colectivos; se diría que privado de tal apoyo estaría siempre amenazado por una recaída en la barbarie¹⁹; estos ideales sólo tendrían vigencia y continuidad en la medida en que los haga suyos el grupo entero y en que el débil yo individual pueda recurrir una y otra vez al grupo para vigorizarse y conseguir energía para la propia conciencia. En los últimos escritos de Durkheim bien y deber se hacen equivalentes, lo que no deja de quitar hierro a la teoría de la coerción tal y como había sido formulada en *Las reglas del método sociológico*; en la teoría final de la coerción lo que por un lado es vivido como obligación, es sentido por otro como un inmenso beneficio. Esta modificación de la teoría de la coerción conducirá a la doctrina de la gran obra final de Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*: Dios sería la expresión simbólica de las fuerzas en que los individuos sitúan el origen de la obligación.

19. Sorprendentemente la actitud del sociólogo francés es muy próxima a la del narrador de *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad cuando, impresionado por la descomposición moral de Kurtz, dice: «No lo podéis entender, ¿cómo podríais entenderlo vosotros, que tenéis los pies sobre el sólido pavimento, que estáis rodeados de amables vecinos dispuestos siempre a prestaros ayuda o a caer sobre vosotros, que camináis delicadamente entre el carnicero y el policía, bajo el sagrado terror del escándalo, la horca y los manicomios? ¿Cómo podéis vosotros imaginaros a qué precisa región de los primeros tiempos pueden conducir a un hombre sus pies sin trabas, impulsados por la soledad (soledad absoluta, sin un solo policía), por el silencio (silencio absoluto, donde no se oye la voz consejera de amables vecinos susurrando acerca de la opinión pública)?» (Madrid, Alianza Editorial, 2000 [1976], pág. 93).

3. Generalidad e independencia

El tercero de los caracteres del hecho social es doble: generalidad e independencia. Por «generalidad» del hecho social entiende Durkheim su carácter de ser compartido por todos o casi todos los miembros de un grupo social dado. Generalidad no es equivalente, sin más, a frecuencia en su aparición; no es un mero criterio estadístico. La generalidad es una consecuencia de la universalidad de la acción de la coerción²⁰; como ésta actúa sobre todos los individuos, nos encontramos con los mismos rasgos culturales en todos ellos. Precisamente son estos rasgos culturales compartidos por los miembros de un grupo los que crean su identidad colectiva.

La «independencia» de los hechos sociales es cualidad más problemática, pues parece implicar la idea de una «mentalidad de grupo» diferente de las individuales, idea que, por otra parte, Durkheim siempre rechazó enérgicamente. Los hechos sociales son una especie de modelos o esquemas que «constituyen una realidad *sui generis*, muy distinta de los hechos individuales que son manifestaciones suyas» (*Las reglas del método sociológico*, cap. I). Durkheim utiliza los términos *moule* ('molde') y *étalon* ('patrón', 'unidad de medida') para simbolizar esta función de los hechos sociales como paradigmas para la acción individual. Los individuos con-

20. De ahí que combata enérgicamente la solución dada por su contemporáneo Gabriel Tarde al problema de la propagación de los modelos colectivos. Tarde postulaba la existencia de un primer acto creador, de una invención, y de la ulterior difusión de la misma por imitación.