

# **ÉMILE DURKHEIM: UNA REAPARICIÓN DE LA TRADICIÓN REPUBLICANA A FINES DEL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL SIGLO XX**

por Juan Martín Galeano

**TESIS DE MAESTRÍA**



**-MAESTRÍA EN CIENCIA POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA-**

2016



“Dos fuerzas en equilibrio me tiraban con igual intensidad, una hacia arriba, otra hacia abajo, y llegué a temer que mi cuerpo se quebrara, se dividiera en un estallido, mi sangre liberada salpicando el pasto del cantero, mi memoria disuelta, mi espíritu elevándose sin trabas hacia las estrellas.”

Mario Levrero, *París*

“Por otra parte, ¿no es la sociología la que está destinada a poner debidamente de relieve una idea que bien podría ser la base, no sólo de una psicología, sino de toda una filosofía: la idea de asociación?”  
Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*



## **RESUMEN**

La tesis realiza una asociación o cruce entre la tradición republicana o republicanismo (Béjar, 2000a; Strasser, 2002, entre otros) y la teoría social de Émile Durkheim (1858-1917), con la hipótesis de que de la obra del sociólogo francés se desprende que éste encarna una reaparición (Botana, 2005) de dicha corriente en la Francia de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Con ese fin, se realiza un trabajo de análisis bibliográfico comparativo, donde hay tesis interpretativas y conclusiones personales (Forte, 1998: 23).

En una primera parte -capítulos I y II- se desarrolla la hipótesis, su relevancia en la actualidad, el marco teórico y la metodología utilizados, así como el estado de la cuestión acerca de las “lecturas” (Bolívar y Taberner, 2002) de Durkheim. En la segunda parte –capítulos III y IV- se desarrolla una breve historia de la ideas republicanas y de sus valores centrales. La tercera parte –capítulos V, VI y VII- destaca las fuentes del Durkheim republicano y ciertos conceptos clave surgidos en ellas; asimismo, contrasta la definición dada del republicanismo en la primera parte y sus mencionados valores centrales con su expresión en la teoría de Durkheim.

Por último, se exponen las conclusiones de la tesis.



# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
<b>PRIMERA PARTE. PLANTEO DEL PROBLEMA</b>	<b>3</b>
<b>I. HIPÓTESIS, MARCO TEÓRICO Y METODOLOGÍA</b>	<b>3</b>
a) Hipótesis	3
b) Marco Teórico	6
c) Metodología	9
d) Glosario de fuentes primarias	11
<b>II. ESTADO DE LA CUESTIÓN. ACERCA DE LA POSICIÓN FILOSÓFICO-POLÍTICA DE DURKHEIM: DEL CONSERVADURISMO AL REPUBLICANISMO</b>	<b>13</b>
a) Durkheim como “teórico del orden social” conservador	13
b) Durkheim como “teórico del orden social” no (necesariamente) conservador	16
c) Otras lecturas de Durkheim: consenso normativo, instituciones, cambio social y articulación de las redes de interdependencia en la sociedad moderna	18
d) El vínculo de Durkheim con la tradición republicana y sus exponentes	24
<b>SEGUNDA PARTE. LA TRADICIÓN REPUBLICANA Y SUS VALORES CENTRALES</b>	<b>27</b>
<b>III. EL “REPUBLICANISMO” O “TRADICIÓN REPUBLICANA”: AUTORES Y PERSPECTIVAS</b>	<b>27</b>
a) La tradición republicana	27
b) El republicanismo en la modernidad: los doctrinarios, el regreso de la libertad de los antiguos en la idea del monopolio educativo, los orígenes de la sociología y la tercera república francesa	32
c) El republicanismo en el Siglo XX y en la actualidad	38
d) Republicanismo y comunitarismo	41
<b>IV. LOS VALORES CENTRALES DEL REPUBLICANISMO</b>	<b>43</b>
a) Auto-gobierno y gobierno representativo	43
b) Ciudadanía y unidad. El concepto de religión civil	45
c) Compromiso cívico y patriotismo. La noción de virtud.	47
d) El bien común (colectivo) superior	49
e) La no-dominación	49
<b>TERCERA PARTE. LA TEORÍA SOCIAL DE DURKHEIM Y LOS VALORES CENTRALES DEL REPUBLICANISMO</b>	<b>52</b>

<b>V. LAS FUENTES DEL DURKHEIM REPUBLICANO Y ALGUNAS PRECISIONES CONCEPTUALES</b>	<b>52</b>
a) La teoría social de Durkheim en sus obras centrales	52
b) Las Lecciones de sociología	54
c) La educación moral	59
d) Ensayos y textos más breves	63
<b>VI. LA DEFINICIÓN DE REPUBLICANISMO EXPRESADA A TRAVÉS DE LOS TEXTOS DE DURKHEIM</b>	<b>68</b>
a) “Una corriente de pensamiento procedente de la teoría política...”	68
b) “...basada en la idea de un orden político...”	69
c) “...basado en el principio de la mayor igualdad social y jurídica posible de sus miembros...”	69
d) “...un amor sano a la patria...”	71
e) “...el involucramiento de todos los ciudadanos en ejercicio de una virtud cívica...”	72
f) “...así como la persecución del bien común por encima de cualquier interés de sector o individual...”	74
g) “...y la defensa de la ley común y la libertad del país como marco y condición de todo ello, así como también de su unidad y soberanía”	76
<b>VII. LOS VALORES CENTRALES DEL REPUBLICANISMO EXPRESADOS A TRAVÉS DE LOS TEXTOS DE DURKHEIM</b>	<b>78</b>
a) Auto-gobierno y gobierno representativo	78
b) Ciudadanía y unidad. El concepto de religión civil.	79
c) Compromiso cívico y patriotismo	85
d) El bien (colectivo) superior	87
e) La no-dominación	89
<b>CONCLUSIONES: LA REAPARICIÓN DEL REPUBLICANISMO EN LA TEORÍA DE DURKHEIM</b>	<b>91</b>
<b>ANEXO I: DEFINICIÓN DEL REPUBLICANISMO Y SU EXPRESIÓN EN LA TEORÍA DE DURKHEIM</b>	<b>98</b>
<b>ANEXO II: LOS VALORES CENTRALES DEL REPUBLICANISMO Y SU EXPRESIÓN EN LA TEORÍA DE DURKHEIM</b>	<b>100</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>102</b>



# INTRODUCCIÓN

¿Cuál es la filosofía o la teoría política que subyace a la teoría social de Émile Durkheim (1858-1917)? Con esta pregunta hemos abordado la presente tesis, con la hipótesis de que la que mejor cuadra en su pensamiento es la llamada “tradición republicana” (Botana, 2005) o republicanism (Strasser, 2002). Entendemos que los elementos liberales, democráticos e incluso comunitarios presentes en todo el espectro de la obra durkheimiana encuentran armonía en esta corriente de pensamiento, si bien el republicanism de Durkheim tiene un marcado carácter “moderno”, en atención a que busca conciliar el nivel de integración de los lazos sociales característico de los republicanos con las exigencias de la modernidad.

De esta forma, y como consecuencia de lo anterior, aquí se pretende poner en cuestión la expandida lectura de Durkheim como “teórico del orden social”, popularizada por la interpretación que de este autor hace el sociólogo americano Talcott Parsons (1968), y que, como veremos, ha llevado a una extendida caracterización del sociólogo francés en ese esquema, en algunos casos llegando incluso a definirlo como un conservador.

Respecto del desarrollo de las tesis, dividimos la exposición argumental<sup>1</sup> en tres ejes:

-En la primera parte planteamos el problema al que nos abocamos. De esta forma, en el primer capítulo realizaremos las precisiones conceptuales y metodológicas del caso, por lo que trataremos allí el planteo hipotético, el marco teórico y la metodología utilizada; mientras que en el segundo capítulo vamos a analizar el estado de la cuestión sobre el problema de la posición filosófico-política de Durkheim, considerando distintas lecturas, a saber a) aquellas que toman a Durkheim como un teórico del orden social conservador; b) aquellas que leen a Durkheim como un teórico del orden social no (necesariamente) conservador; c) aquellas que interpretan a Durkheim haciendo hincapié en sus ideas sobre consenso normativo, cambio social y articulación de las redes de interdependencia en la sociedad moderna.; y d) La bibliografía que vincula a Durkheim con la tradición republicana y sus exponentes.

-La segunda parte consiste en una breve reseña de la tradición republicana o republicanism. Así, en el tercer capítulo se indagará en los orígenes históricos así como en el consenso existente sobre aquellos autores que podrían “formar parte” de la tradición republicana, haciendo hincapié sobre todo en las obras de Béjar (2000a), Botana (2005) y Gargarella (1999). Hecho ello, en un

---

<sup>1</sup> Respecto de los motivos en los que fundamos el orden de la exposición de la segunda y tercera parte de la tesis, nos remitimos al acápite “metodología” del capítulo I.

cuarto capítulo señalaremos los valores primordiales del modelo republicano con base en la tipología de Strasser (2002).

-La tercera y última parte está centrada en la obra de Durkheim. De este modo, en el quinto capítulo entraremos a analizar la teoría social de Durkheim, destacando aquellos textos que estimamos principales fuentes del Durkheim republicano y señalando ciertas precisiones conceptuales de rigor que estimamos pertinentes para un cabal entendimiento de la tesis. Asimismo, en los capítulos sexto y séptimo confrontaremos la definición y los denominados “valores centrales” que identifica Strasser (2002), respectivamente, con lo que denominamos su “expresión” en la teoría durkheimiana, es decir de qué forma es que estos aspectos se ven plasmados en la obra de Durkheim.

Por último, apuntaremos las conclusiones que nos sugiere la confrontación bibliográfica que motiva la tesis, haciendo énfasis sobre la hipótesis planteada.

# PRIMERA PARTE. PLANTEO DEL PROBLEMA

## I. HIPÓTESIS, MARCO TEÓRICO Y METODOLOGÍA

### a) Hipótesis

La hipótesis central que postulamos es que existe un republicanismo de carácter moderno en la obra del sociólogo francés Émile Durkheim, y que su teoría social puede ser interpretada desde la teoría política como una reaparición<sup>2</sup> de la llamada “tradicón republicana” (Botana, 2005).

La interpretación que asocia a Émile Durkheim con el republicanismo (Béjar, 2000a; Funes, 2008) se nos hace más precisa –y, consecuentemente, menos confusa- que la efectuada por ejemplo por Cladis (1992) –que encuentra en él una “defensa comunitaria del liberalismo”–y por Cataño (1998: 9-10) que ve en el autor “una mezcla de liberalismo y comunitarismo en la esfera política”<sup>3</sup>. En el mismo orden de ideas, Bolívar y Taberner (2002: 43) ubican a Durkheim entre el liberalismo y el comunitarismo<sup>4</sup>.

Es justamente entre esas dos posiciones que podemos ubicar al republicanismo, siguiendo la afirmación de Funes (2008:20) de que una inclusión de Durkheim como formando parte de dicha tradición “permitiría zanjar la discusión existente en la filosofía práctica anglosajona entre liberales y comunitaristas”<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Nos remitimos respecto de esto al acápite siguiente, referido al marco teórico.

<sup>3</sup> En concreto el autor se refiere a Durkheim en relación a “...los valores dentro de los cuales se movía su mente: una mezcla de liberalismo y comunitarismo en la esfera política, un conservadurismo en materia escolar y una moral pequeño burguesa de claro sabor victoriano en el campo de la vida doméstica” (cfr. ídem).

<sup>4</sup> Los autores expresan: “Desde la perspectiva actual del debate entre liberalismo y comunitarismo, Durkheim mezcla valores de ambas tradiciones (valores que sustentan los derechos individuales y el pensamiento crítico, y de otra parte, las virtudes públicas que mantienen el bien común y la tradición)”. Nos extraña esta afirmación, ya que en el mismo texto (Bolívar y Taberner, 2002: 13) explican que la laicidad es “la moral común que puede posibilitar la convivencia ciudadana, en una especie de religión civil, al margen de los compromisos religiosos o culturales que tengan los grupos o familias particulares”, y que “la meta última de Durkheim es “...que la moral cívica debe constituir la cultura común compartida, impartida en la escuela pública como principal dispositivo, en el proceso de creación o construcción de la ciudadanía” (Ib.: 13). Es decir, un reconocido objetivo del republicanismo.

<sup>5</sup> Al respecto, cabe destacar que la discusión liberalismo-republicanismo-comunitarismo tiene un contexto teórico determinado: la discusión académica que encontramos sobre todo en América del Norte sobre las teorías de la justicia a partir de la obra de John Rawls (Gargarella, 1999, quien desde dicha discusión hace una lectura crítica del republicanismo). Villavicencio (2003) ubica a la cuestión del comunitarismo como un debate académico actual sobre la tradición republicana que es propio de Estados Unidos.

Para abordar dicha hipótesis tendremos que sortear en primer lugar la barrera sentada por la propia teoría social de Durkheim, quien se refiere indirectamente a la filosofía política como “arte” cuestionando que sea una verdadera ciencia (Durkheim, 2001: 21-25)<sup>6</sup>.

En este sentido, Béjar explica que las dos tesis de doctorado de Durkheim<sup>7</sup> están vinculadas a la autonomía que busca en sus orígenes la sociología como disciplina respecto de otros dos saberes: la economía -será lo que buscará hacer Durkheim en *La división del trabajo social* (Béjar, 2000b: XIII) y la filosofía política -contra ella apunta el sociólogo francés en su tesis sobre Montesquieu-:

El punto de vista pasa del actor, del hombre cívico que actúa en el mundo público, al del espectador, esto es, al ser social que se ve sometido a una concatenación de fuerzas de diversa naturaleza (...) Dicho de otra manera, si se ponen en relación diversos factores —el clima, la religión, las máximas de gobierno-*lo político pierde protagonismo y queda reducido a un elemento más a explicar. Lo social entonces toma su puesto* (Béjar, 2000b: XV —cursiva en el original).

Esta tesis pretende hacer el camino inverso al buscado por Durkheim, a efectos de desentrañar la filosofía o teoría política subyacente a su teoría social, con la hipótesis de que la que cuadra de mejor forma en su pensamiento es la que se vincula a la tradición republicana<sup>8</sup>, sobre todo por la vocación “pendular” entre extremos que encontramos tanto en Durkheim como en el republicanismo.

---

<sup>6</sup>La socióloga española Helena Béjar (2000b: XIII-XIV), en una introducción a la obra póstuma *Montesquieu y Rousseau: precursores de la sociología* (Durkheim, 2001) señala que Durkheim se refiere con el término “arte” a la filosofía política, “aunque no la nombre explícitamente”.

<sup>7</sup>Gonzalo Cataño explica que en la época de Durkheim era requisito para obtener el doctorado en Francia la presentación de dos tesis, una en francés y la otra en latín. En el caso del sociólogo francés, la primera es nada más y nada menos que *La división del trabajo social* y la segunda es un texto sobre Montesquieu, redactado en 1892 (cfr. Cataño, 2001: 9 y nota 5). Respecto de éste último, Béjar cuenta de que las modificaciones y transformaciones de ciertos conceptos utilizados por Durkheim en latín al producirse la traducción de la obra al francés para su edición póstuma (algo que aclara el editor francés en la introducción —cfr. Cuvillier, 2001: 17-18) son una mutación que en el contexto de la época “es absolutamente interesada y se entiende dentro del *proyecto de institucionalización de la sociología como un saber que reclama sus propios precursores*, Montesquieu y Rousseau” (Béjar, ib.:X —la cursiva es nuestra).

<sup>8</sup>En este sentido, resulta paradójico que por esa pretensa autonomía que perseguía la sociología como ciencia en los primeros textos de Durkheim, la perspectiva de la tradición republicana aparece en los escritos durkheimianos sobre Montesquieu y Rousseau (Durkheim, 2001) como una corriente que “...perseguía algo tan etéreo para el Durkheim (...) como la Buena Sociedad y a la búsqueda del bien común” (Béjar, 2000b: XIV).

Con relación a la relevancia del tema y la hipótesis planteada, destacamos que tanto la teoría social de Durkheim como el republicanismo son temas que han mantenido vigencia tanto en el ámbito académico como en la opinión pública.

Así, en el caso de Durkheim, en el ámbito académico es indudable su estado de autor clásico de la teoría sociológica, y su vigencia se ha visto constantemente actualizada por distintos estudios y traducciones a lo largo de la última década en el ámbito iberoamericano<sup>9</sup>; al mismo tiempo, ha sido constante la aparición del sociólogo francés y muchos de sus conceptos en el marco de distintas discusiones en la opinión pública<sup>10</sup>.

Por su parte, el republicanismo, por tratar temas universales de la teoría política –como veremos en el punto siguiente- es un tópico que es siempre revisitado en el ámbito académico<sup>11</sup> y que suele encontrarse en el centro de la opinión pública en todo momento<sup>12</sup>.

Creemos que lo dicho funda la relevancia de la hipótesis planteada, que cruza dos cuestiones (esto es, la teoría social de Durkheim y la tradición republicana) que suelen formar parte de debates vigentes tanto en los ámbitos académicos, políticos y periodísticos contemporáneos. Por lo demás, tal como se verá en el desarrollo de la presente tesis, la lectura republicana de Durkheim pone en cuestión la extendida interpretación del autor como teórico del orden social, lo que permitirá destacar aspectos menos explorados pero de igual importancia que los

---

<sup>9</sup>Por mencionar sólo el ejemplo argentino, podemos mencionar en Argentina la edición de *El Estado y otros ensayos* (Durkheim, 2012), con el estudio preliminar de Pablo Nocera; las ediciones de varios títulos de Durkheim de la editorial Miño y Dávila de comienzos de la década del 2000 curados por Ricardo Sidicaro, así como las traducciones de Editorial Gorla de obras como *La división del trabajo social* o *Las reglas del método sociológico*, con sus respectivos estudios preliminares. Por su parte, se destaca también el estudio de Geicsnek (2012) que toma en gran medida una de las fuentes que es base de esta tesis, *La educación moral* (Durkheim, 2002 [LEM]). Asimismo, puede mencionarse el caso de España, donde se destacan las obras de Béjar (2000a y 2000b, 2007), Giner (2001 y 2012), Bolívar y Taberner (2002), y el de Colombia, donde se destaca Gonzalo Cataño (1998a y 2001 entre otros), quien ha hecho un estudio minucioso de las obras de Durkheim traducidas en español (Cataño, 1998b).

<sup>10</sup>Destacamos, por ejemplo, las columnas de opinión de Luis Alberto Romero en *La Nación* sobre los grupos profesionales (Romero, 2014), así como su cita a la concepción del Estado durkheimiana (Romero, 2015), la que también ha realizado en una columna en *Clarín* (Romero, 2016). Fianza (2015a y 2015b) también se refirió en distintas columnas explícitamente al sociólogo francés. A ello sumamos las –a nuestro juicio bastante antojadizas- utilidades del concepto de anomia en Carrió (2014) y Lanata (2014) en relación con los llamados “linchamientos” de delincuentes en la vía pública. Visiones distintas sobre el mismo concepto pueden verse en Wainfeld (2013a y 2013b) –relacionada a los “autoacuartelamientos” policiales a modo de huelga de fines de 2013- y, en otro contexto sociopolítico, Natanson y Sidicaro (2002) –en ese caso, se trataba del análisis de la quema por parte de los vecinos de una Comisaría en Esteban Echeverría tras el asesinato de otro vecino por las sospechas de que miembros de la fuerza policial tenían algo que ver con el homicidio, en plena crisis económica, política y social en Argentina durante el año 2002-. De Ípola (2012) escribió también sobre la necesidad de “volver a Durkheim”.

<sup>11</sup>Por citar algunos ejemplos, nos remitimos a muchos de los textos que utilizamos en el marco teórico tales como Béjar (2000a), Botana (2005), Strasser (2002); asimismo destacamos la reciente obra de Rosler (2016).

<sup>12</sup>En este sentido, muchas columnas de opinión de Natalio Botana y Luis Alberto Romero en *La Nación* rondan el tema del republicanismo aplicado a temas de actualidad política. Asimismo, recientemente la revista digital *Anfibia* realizó un debate sobre el republicanismo mediante las opiniones cruzadas de Ezequiel Adamovsky (2016) y Roberto Gargarella (2016).

usualmente estudiados (tales como el concepto de “anomia”, los tipos de solidaridad mecánica y orgánica en *La división del trabajo social*, las reglas del método o el concepto de “lo sagrado” y los ritos en *Las formas elementales de la vida religiosa*) para lograr un cabal entendimiento de la teoría del sociólogo francés.

## **b) Marco Teórico**

Se profundizará, por lo tanto, en la inclusión que hace, con algunas reservas, Béjar (2000a) de la obra de Émile Durkheim como portadora de un cierto republicanismo. En una línea similar, Ernesto Funes estima que en el sociólogo francés encontramos el eslabón que vincula a la teoría sociológica con la gran tradición de la filosofía política moderna, “...y en especial con esa corriente que mantiene el hilo de continuidad entre Antigüedad y Modernidad en política, que es la tradición republicana –a la que Durkheim no sólo adscribe políticamente, sino que también recurre para enhebrar la matriz fundacional de su pensamiento sociológico” (Funes, 2008: 44). Definimos al “republicanismo”, siguiendo a Carlos Strasser, como

...una corriente de pensamiento procedente de la teoría política basada en la idea de un orden político basado en el principio de la mayor igualdad social y jurídica posible de sus miembros, un amor sano a la patria, el involucramiento de todos los ciudadanos en ejercicio de una virtud cívica así como la persecución del bien común por encima de cualquier interés de sector o individual, y la defensa de la ley común y la libertad del país como marco y condición de todo ello, así como también de su unidad y soberanía (Strasser, 2002: 34)<sup>13</sup>.

Tomamos la obra de Strasser (2002) ya que su trabajo presenta dos virtudes: la primera de ellas es que nos brinda una definición de la tradición a la que buscamos asociar a Durkheim; la segunda es queda una tipología de los valores del modelo republicano, que nos será útil para testear la compatibilidad de la teoría sociológica durkheimiana con esta corriente de pensamiento.

---

<sup>13</sup>El autor aclara (Strasser, 2002: 27) que la conceptualización de su modelo teórico se identifica con la que hace Philip Petit en su libro *Republicanism* (si bien dicho autor habla de liberalismo, republicanismo y populismo en vez de democratismo) y explica que las tres tradiciones comparten el mínimo-común democrático: el principio de soberanía popular. Ahora bien, sin perjuicio de tener puntos de contacto y superposiciones entre sí, se trataría de tres tradiciones de pensamiento bien diferenciadas (cfr. ídem). Béjar, por su parte, sitúa al republicanismo como contrapuesto al liberalismo “...tras el declive histórico del marxismo” (2000a: 11).

En concreto, los valores o bienes centrales que para Strasser (ib.: 50-73) dan cuenta de “lo central del modelo republicano”, y que abordaremos en detalle en la tesis, son cinco: 1) Auto-gobierno y gobierno representativo; 2) Ciudadanía y unidad; 3) Compromiso cívico y patriotismo; 4) El bien común (colectivo) superior; 5) La no-dominación. Estos valores serán tomados como referencia para testear en los textos de Durkheim las continuidades y rupturas con la tradición aludida.

Tomamos también como marco teórico de la tesis la obra de Helena Béjar (2000a) sobre el republicanismo. En este sentido, sin perjuicio de la propia caracterización de dicha corriente que realiza la autora<sup>14</sup>, nos interesa la inclusión explícita que hace allí de Émile Durkheim como exponente de dicha tradición (Béjar, ib.: 136-145).

En efecto, Béjar encuentra que la búsqueda de una socialidad moral del sociólogo francés lo emparenta *indirectamente* con la tradición republicana (Ib.: 138), y que “cierto republicanismo se descubre en el contenido educador de los grupos profesionales”, los que “descentralizan” y “recrean” la vida moral (Ib.: 143), si bien la vinculación compuesta por egoísmo y altruismo de la sociedad actual “...se da en la esfera pública de una comunidad asociativa que se distingue de la comunidad política del republicanismo clásico, tanto en su complejidad como en los motivos de la acción colectiva” (Ib.: 145).

En el mismo sentido, la autora estima, al referirse al choque del republicanismo con la modernidad<sup>15</sup>, que “...quizá sea necesario avistar una virtud menos excluyente, que tendría lugar en una comunidad ya no política (volcada a la participación) sino *asociativa*” (Béjar, 2000a: 16 –la cursiva es nuestra), basada no en la idea de virtud, sino en la de interdependencia (Ib.: 18). Así, los vínculos aparecerían dados “en una modernidad de solidaridades múltiples” (ídem). Estas afirmaciones nos dan una pauta de los posibles límites teóricos con que nos vamos a encontrar al explorar la asociación entre Durkheim y republicanismo, y al mismo tiempo se acercan a la terminología utilizada por la propia teoría social del sociólogo francés.

Por lo demás, y respecto de la historia de las ideas de la tradición republicana, seguiremos en lo pertinente a la obra de Botana (2005)<sup>16</sup>, quien afirma:

---

<sup>14</sup> Béjar explica que el republicanismo se caracteriza por resaltar la esfera pública por sobre la privada, y asimismo sostiene que, para esta tradición, la permanencia de la república dependerá de la educación de los ciudadanos así como de la existencia de unas instituciones que promuevan la participación (Béjar, 2000a: 14).

<sup>15</sup> Respecto de la idea de modernidad, entendida como una dialéctica entre modernismo y modernización, y el “ser moderno” puede verse Berman (1988). En el mismo sentido, Forte (2015: 71) da cuenta de que “...el rasgo más significativo de la época es la secularización. Sin olvidar (...) que aquella es relativa, en tanto y en cuanto reconozcamos el peso significativo de las creencias para el mantenimiento del orden”.

<sup>16</sup> Además de las obras mencionadas, se tendrán en cuenta algunas otras para el marco teórico del republicanismo. Entre ellas mencionamos las siguientes: Giner (1998), Villavicencio (2003) –en una línea similar a la de Botana-, Hernández (2002: 13-24 y 531-564), Gargarella (1999: 161-190) y Haakonssen (1993: 568-574).

*El cometido de una historia de las ideas políticas consiste en distinguir estas líneas de pensamiento con su genealogía a cuestas para comprobar, si ello fuese posible, las combinaciones que se operan en una coyuntura histórica, los cambios que ocurren y las supervivencias que persisten (...) las ideas políticas aparecen, desaparecen y (me atrevo a sugerir) reaparecen* (Botana, 2005: 12 –cursiva en el original)<sup>17</sup>.

Tomando esta afirmación, sostenemos que *en la teoría social de Durkheim reaparece la clásica tradición republicana en una variante moderna*. En este sentido, cabe destacar el contexto en que escribe Durkheim, a fines de siglo XIX y comienzo del siglo XX, durante la llamada III República francesa (1875-1940), a la que sostuvo activamente<sup>18</sup>.

La presente tesis busca, entonces, profundizar en la lectura de Durkheim explorada por Béjar (2000a), así como en la afirmación de Funes (2008), por lo que la ubicamos en el mismo lugar de encuentro o cruce entre la teoría política y la teoría sociológica que se desprende de los textos de los autores citados.

Resta hacer algunas aclaraciones conceptuales. En primer lugar, respecto del uso de los términos “filosofía política” y “teoría política”, en esta tesis son utilizados como sinónimos sin perjuicio de las diferencias que pueden existir entre ambas nociones. En esto seguimos a Sheldon Wolin (1973), quien, refiriéndose a la vinculación entre filosofía y filosofía política, explica que su diferencia fundamental ha radicado históricamente “en un problema de especialización y no de método o temperamento”, por lo que sería en virtud de la alianza entre ambas que “...los teóricos políticos *han adoptado como propia* la búsqueda básica de conocimiento sistemático que lleva a cabo el filósofo” (Wolin, 1973: 12 –la cursiva es nuestra)<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> En un sentido similar, Wolin (1973: 11) se refiere a la filosofía política como una tradición especial de discurso en el marco de la que hay una “continua reaparición de ciertos temas problemáticos (...) Lo que importa es la continuidad de las preocupaciones, no la unanimidad de las respuestas” (Ib.: 13).

<sup>18</sup> En este orden de ideas afirman Bolívar y Taberner (2002: 11): “La tarea asumida por Durkheim es apoyar el asentamiento de la III República (1875-1940), cuestionada tanto por la derecha monárquica como por los movimientos sociales, a través de una educación de la ciudadanía que contribuyera a crear un ‘estado de salud moral’ de la nación”.

<sup>19</sup> Otra postura al respecto es la de Sartori (2012 [1979]), quien en su distinción entre filosofía política y ciencia política, encuentra que “a todo lo largo del continuo cuyos extremos están caracterizados por los tipos ideales ‘filosofía’ y ‘ciencia’, encontramos teorías políticas que no se pueden asimilar ni a uno ni a otro, aunque se las pueda *aproximar* más a uno o a otro” (Sartori, 2012: 236 – la cursiva es nuestra). La teoría política, para el autor, aparece retrospectivamente como un *tertium genus* que prepara y sirve de puente en la transición de filosofía política a ciencia política, y es definida como “el modo autónomo (ni filosófico ni científico) de ‘ver’ la política en su propia autonomía”, si bien en cuanto se mira hacia el futuro la idea de teoría política como tercer género “parece destinada a ser reabsorbida” (Sartori, ídem).



En segundo lugar, respecto de la vinculación entre filosofía o teoría política y sociología, destacamos la afirmación de Sartori (2012 [1979]:10) en el sentido de que la segunda “no fue precedida por una verdadera ‘filosofía de la sociedad’, mientras que la ciencia política fue precedida (y hasta la fatiga) por una larguísima tradición de filosofía de la política”. La sociología, entonces, debió hacerse de sus propios precursores, tomando –y reinterpretando- elementos de autores ligados a la filosofía política<sup>20</sup>. A su vez, estudiando la cuestión en el sentido inverso, Brown (1993: 90) postula –refiriéndose concretamente a Durkheim y a Max Weber- que recién cuando la sociología se convirtió en una disciplina independiente con resultados sustanciales que exhibir es que pudo surgir la pregunta por la utilidad de esta ciencia a la filosofía política.

Por lo tanto, el marco teórico utilizado en la presente tesis parte de la combinación de un entendimiento de la sociología “como forma de arte” (Nisbet, 1962) y una concepción de la teoría política “como vocación” (Wolin, 1969)<sup>21</sup>.

A partir de esa línea de cruce entre teoría política y teoría sociológica, entonces, es que se pretende ahondar y polemizar tanto con la lectura republicana como con otras “lecturas de Durkheim” (Bolívar y Taberner, 2002: 14-17).

Por último, incluimos como parte necesaria del marco teórico también la atención puesta sobre el “contenido ético” que recorre la obra del sociólogo francés (Béjar, 2000b: XII). Ello implica analizar, por tanto, el pensamiento *normativo* –esto es, Durkheim como sociólogo *moral*- que convive en la obra del sociólogo francés junto a sus pretensiones de dar entidad científica y distintiva a la sociología como rama del pensamiento (Giner, 2001: 226 y 258). En esta misma línea destacamos las lecturas de Challenger (1994: 210), Bellah (1973: x y liv) y Cladis (1992: 28).

Para ello, por tanto, en la presente tesis haremos un cruce entre la teoría sociológica del autor y la teoría o filosofía política que le es subyacente, lo que podría denominarse su “sociología de la política” (Sidicaro, 2010).

### **c) Metodología**

Destacamos, en lo que hace a la metodología utilizada, que la presente es una tesis eminentemente teórica, por lo que realizamos un trabajo de análisis bibliográfico comparativo, donde hay tesis interpretativas y conclusiones personales (Forte, 1998: 23).

---

<sup>20</sup>Respecto de esto remitimos a la nota 7.

<sup>21</sup>A propósito de Wolin, no podemos dejar de mencionar que Béjar (2000a: 150) también lo incluye dentro del republicanismo. En efecto, la autora estima que Wolin es un autor muy interesante para el republicanismo moderno, ya que “además de criticar la ciencia política de su momento, éste plantea la teoría política como una ‘vocación moral’. Por eso hay que leer los viejos textos desde la extrañeza y la reflexión, llaves de la sabiduría política (...) No hay por qué actualizar los clásicos, sino acompañarlos en su reflexión de la política, de esa *res publicae* y *res gestae* que trataron Platón, Maquiavelo, Tocqueville o Marx. La teoría política es el conocimiento de aquello que integra más a los hombres, la participación inscrita en la naturaleza humana” (Béjar, ídem).

En efecto, partiendo de la hipótesis planteada, se indagará en ella mediante el análisis tanto de fuentes primarias (textos de Émile Durkheim) como de fuentes secundarias (textos de autores que han analizado e interpretado el *corpus* durkheimiano, así como otros relacionados o vinculados al republicanismo), que pondremos en diálogo y discusión.

Respecto de las fuentes primarias, aclaramos que para su lectura partimos de la afirmación existente en la bibliografía de que existe una coherencia interna en la obra del sociólogo francés, que se vería reflejada en el desarrollo de un mismo tema a lo largo de sus distintas obras y a través de diversos ángulos<sup>22</sup>.

Por su parte, con relación a las fuentes secundarias y la cuestión de las “lecturas” o “interpretaciones” de Durkheim resulta valioso lo apuntado por Lukes (1973: 2) en el sentido de la abrumadora cantidad de perspectivas existentes, las que según el autor habrían proliferado debido a, por un lado, una asimilación asistemática en Francia de su pensamiento y, por el otro, al filtrado de las ideas durkheimianas a través de una serie de fuentes que han ellas mismas influenciado decisivamente su interpretación y recepción<sup>23</sup>.

Destacamos que en esta tesis nos limitaremos a poner en discusión algunas de las lecturas que mencionamos en el capítulo siguiente, descartando desde ya -por exceder el marco- otras tantas interpretaciones de Durkheim existentes en la bibliografía<sup>24</sup>.

Por último, con relación al orden expositivo del desarrollo de la segunda y tercera parte del trabajo, tomamos en lo pertinente el método comparativo realizado por Challenger (1994), que trata en primer lugar ciertos textos de Aristóteles, a los que hace dialogar con la obra de Durkheim luego de utilizar a Montesquieu y Rousseau como “punto intermedio” –tanto en sentido cronológico como teórico- entre ambos. En este caso, tomaremos la tradición republicana como puntapié inicial, la que será comparada y contrastada con la teoría social de Durkheim.

---

<sup>22</sup> Esto señalan Bellah (1973: xiii) y Douglas (1996: 142) al sugerir que Durkheim ha escrito a lo largo de su vida “un solo libro” que va desarrollándose o aclarándose paulatinamente a través de las distintas obras. En esta línea incluimos también la afirmación de Giddens (1993: 48) de que la obra del sociólogo francés puede leerse como construida a partir del marco general que brinda en su primera gran obra, *La división del trabajo social*, de 1893. Por último, Bolívar y Taberner también marcan que la obra de Durkheim cabe ser leída como la exploración “...en campos temáticos estratégicos (solidaridad social, ciencia sociológica, educación, política y derecho) de un problema constante que le da unidad” (Bolívar y Taberner, 2002: 21). En contra, Parsons entiende que hay cambios profundos en los desarrollos teóricos del sociólogo francés, destacando cuatro etapas (cfr. Bolívar y Taberner, ib.: 20).

<sup>23</sup> Así, del enorme listado que hace Lukes (1973: 2-3) destacamos algunos ejemplos: está el Durkheim de los sociólogos (según explica Lukes, fuertemente coloreado por la interpretación parsoniana), el de los antropólogos sociales, el de la teoría de la anomia y los estudios sobre el suicidio, el de los criminólogos, el de los psicólogos sociales, Durkheim el sociólogo del conocimiento. Ello basta para darse una idea de lo problemático del asunto que tratamos.

<sup>24</sup> Aquí podríamos mencionar, por ejemplo, a la lectura post-moderna de Durkheim que hacen Shilling y Mellor (1998) y la lectura irracionalista de Collins (2009).

Nos parece relevante indagar en los motivos en que funda Challenger la exposición. En efecto, respecto de la asociación Aristóteles-Durkheim el autor propone que: 1) el primero *provee una base* sobre la cual puede luego compararse y contrastarse la teoría social durkheimiana; 2) La interpretación que da de Aristóteles *permite vincular el análisis científico-social del sociólogo francés con sus inquietudes éticas*, en tanto la última finalidad de la sociología de Durkheim sería encontrar una base científica para la ética y la política; 3) asimismo, sirve como una base *sobre la cual* examinar cómo los filósofos morales contemporáneos así como los teóricos sociales usan aspectos del pensamiento aristotélico como un modelo para entender la naturaleza de la vida social; 4) Por último, la reinterpretación de Durkheim muestra a su juicio que el sociólogo francés representa una manera de mezclar acercamientos clásicos (previos al siglo XIX) y modernos a la teoría social (cfr. Challenger, 1994: 21-22).

Entendemos que los cuatro puntos anteriores son aplicables analógicamente para el presente estudio, no sólo porque Aristóteles forma parte, también, de la tradición republicana (Béjar, 2000a: 25-37, entre otros), sino porque las pretensiones de nuestra tesis están en la misma línea que las de Challenger, ya que pretendemos desentrañar qué aspectos del republicanismo están ínsitos en la teoría social durkheimiana, aun los que no aparecen explícitamente tratados o mencionados por el sociólogo francés. Por último, ciertos conceptos que estudia Challenger al comparar a Aristóteles con Durkheim (por ejemplo al tratar el concepto de “virtud”) nos resultarán útiles para fundar la asociación que pretendemos realizar entre el sociólogo francés y la tradición republicana.

#### **d) Glosario de fuentes primarias**

Tal como se ha estilado en distintos trabajos de Durkheim, tanto locales<sup>25</sup> como extranjeros<sup>26</sup>, a modo de facilitar la lectura, cuando remitamos a alguna de las obras más citadas en el presente texto se agregará a las citas entre corchetes las iniciales de la obra de Durkheim a la que se refiere la cita en cuestión.

##### **Libros y obras póstumas**

[DTS]: *La división del trabajo social*

[RMS]: *Las reglas del método sociológico*

[ES]: *El suicidio*

[LFEVR]: *Las formas elementales de la vida religiosa*

---

<sup>25</sup>Por ejemplo Geicsnek (2012).

<sup>26</sup>Podemos mencionar el caso de Giddens (1993: 9-10).

[LS]: *Lecciones de sociología*

[LEM]: *La educación moral*

[PyS]: *Pragmatismo y sociología*

[EyS]: *Educación y sociología*

[S]: *El socialismo*

[EDP]: *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas: la evolución pedagógica en Francia*

[MyR]: *Montesquieu y Rousseau: precursores de la sociología*

**Ensayos o capítulos de libros:**

[DHM]: “Determinación del hecho moral”

[IyI]: “El individualismo y los intelectuales”

[IyD]: “Los intelectuales y la democracia”

[DNH]: “El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales”

## II. ESTADO DE LA CUESTIÓN. ACERCA DE LA POSICIÓN FILOSÓFICO-POLÍTICA DE DURKHEIM: DEL CONSERVADURISMO AL REPUBLICANISMO

### a) Durkheim como “teórico del orden social” conservador

Es célebre la afirmación de Talcott Parsons (1968) ubicando a Émile Durkheim como “el teórico del orden social”<sup>27</sup>. Y tanto lo es, que parece haber sido seguida casi como regla al momento de analizar al autor (véase, por ejemplo, Aron, 1980<sup>28</sup>; Lacroix, 1984<sup>29</sup>; Nisbet, 1969<sup>30</sup>, entre muchos otros).

Respecto de esto, Béjar (2007) y Bolívar y Taberner (2002) destacan cómo la influencia de Parsons —y, en particular, la lectura de la obra durkheimiana a través de su lente— ha llevado a la expansión en la bibliografía de la idea de que el sociólogo francés es el “teórico del orden social”, lo que le ha valido ataques “por izquierda y por derecha”<sup>31</sup>. En efecto, los autores expresan que así como el propio Parsons busca con su interpretación dar la imagen de un “liberal abierto” al lado de un Durkheim más conservador (Bolívar y Taberner, 2002: 20), el aparato conceptual funcionalista ha encapsulado de tal forma los análisis durkheimianos que desde la izquierda “...se ha hecho mayoritariamente una lectura parsoniana de Durkheim” (Ib.: 15).

Probablemente el más contundente ejemplo de los ataques por izquierda a Durkheim en los que aparece asociado a Parsons es el que realiza Zygmunt Bauman. Este autor habla, en conjunto, del proyecto “durkhoparsoniano” o “durksoniano”, el que consistiría en “eliminar los

---

<sup>27</sup> “El problema del orden *es el problema central de Durkheim desde una primera etapa*. El avance de Durkheim sobre Comte consistió precisamente en seguir este problema hasta un nivel mucho más profundo del nivel al que había llegado Comte” (Parsons, 1968: 390/391, nota 5 – la cursiva es nuestra). Sobre esto, Béjar destaca: “Lo más curioso de esta idea, que hizo correr ríos de tinta en la literatura sociológica, es que estaba en una mera nota a pie de página” (cfr. Béjar, 2007: 31).

<sup>28</sup> “Por su formación, Durkheim es un filósofo de la universidad francesa. Pertenece a la posteridad de Augusto Comte, y sitúa en el centro de su reflexión la exigencia del consenso social (...) Durkheim ha escrito tres grandes libros [nota del autor: se refiere a *La división del trabajo social*, *El Suicidio* y *Las formas elementales de la vida religiosa*] que jalonan su itinerario intelectual y representan tres variaciones del tema fundamental del consenso (...) (Aron, 1980: 16). Más adelante, sin embargo (ib.: 112), el autor destacará la presencia de una dualidad en la teoría durkheimiana que permite, de acuerdo a qué elementos se destaquen de ella, una interpretación conservadora (si se destaca el refuerzo de las normas sociales) o racionalista liberal (si se destaca la autonomía individual), aunque a su juicio la interpretación más auténtica es la que combina ambas cuestiones “...en apariencia divergentes”.

<sup>29</sup> “...la cuestión política no es, para É. Durkheim, la cuestión del régimen, ni la del número óptimo de los partidos, y todavía menos la de la ausencia o de la presencia de elecciones: es la cuestión del orden y de la cohesión social, en sus relaciones con la regla que suponen” (Lacroix, 1984: 285).

<sup>30</sup> “...en las obras de Durkheim, de ideas no religiosas y liberal en política, encontramos ciertas tesis del conservadurismo francés convertidas en algunas de las teorías esenciales de su sociología sistemática: la conciencia colectiva, el carácter funcional de las instituciones e ideas, las asociaciones intermedias y también su ataque al individualismo” (Nisbet, 1969: 27).

<sup>31</sup> Es decir, no sólo por autores usualmente identificados en la bibliografía con el progresismo y el neo-marxismo, sino incluso por teóricos sociales conservadores o liberales (aquí podemos mencionar a los citados Nisbet y Aron, así como al propio Parsons, como veremos seguidamente).

instintos y el egoísmo de los individuos con el fin de que sigan las pautas normativas que cimientan el orden social” (cfr. Béjar, 2007: 31)<sup>32</sup>.

Para Bauman, lo distintivo de la sociología de Durkheim consistió en “descodificar la experiencia de la ‘naturaleza segunda’<sup>33</sup> como un conjunto de ideas comúnmente sostenidas que se imponen a sí mismas con fuerza invencible en virtud de que definen el significado de ser humano, moral y bueno” (Bauman, 1977: 38). El vínculo con Parsons estaría dado por el hecho de que éste habría reforzado la idea de lo “inevitable” de la naturaleza social, que aparece como respuesta al miedo a la incertidumbre del ser humano. La sociedad articulada coherentemente “...promete que ese miedo habrá de desaparecer. Ofrece libertad del miedo a cambio de conformidad con ‘las convenciones’ ” (Ib.: 45). El mensaje central de la teoría parsoniana, en este contexto, sería que la coerción “es necesaria” (Ib.: 47).

Continuando con su argumentación, Bauman explica que

...la línea sociológica Durkheim-Parsons es una elaboración de los temas principales de la experiencia del sentido común<sup>34</sup>, y la única elaboración inteligible dentro del marco de tal experiencia. Cuando la situación vital de los hombres está constituida por el intercambio mercantil considerado como único mecanismo mediante el cual pueden alcanzarse condiciones de supervivencia individual, el individuo no puede sino continuar tratando de reorganizar su ambiente social de acuerdo con sus intereses y deseos consiguientes; pero de la misma manera procederán todos los demás. El mundo que resulta de ello será en el mejor de los casos técnicamente indefendible, en el peor un infierno pintado por un surrealista, *si no fuera por alguna u otra forma de coerción* (Bauman, ídem –la cursiva es nuestra).

---

<sup>32</sup>Béjar incluso afirma que el sociólogo polaco parece haber leído a Durkheim a través de Parsons (cfr. Béjar, ídem).

<sup>33</sup>Bauman vincula este concepto –al que podríamos aludir también como “naturaleza social”– con lo que denomina ciencia de la “no-libertad” –que atribuye entre otros a Durkheim y a Parsons: “El reino de la no-libertad es el único significado inmutable de “naturaleza” que tiene raíces en la experiencia humana” (Bauman, ib.: 6). El autor busca combatir ese esquema.

<sup>34</sup>Para Bauman, el “sentido común” es aquello que confirma cómo está organizado el mundo, todo lo que en el mundo pueda parecer “natural e inevitable” (Béjar, 2007: 11); contra éste debe alzarse, a su juicio, la sociología: “Bauman cree que si podemos descubrir el funcionamiento del sentido común será posible revelar la contingencia de lo social. Por otra parte, contra la idea de que lo que acaece es inevitable, Bauman quiere mostrar que siempre hay una alternativa (...) Para él, la sociología debe investigar nuestro sentido moral, y propone una sociología *no naturalista ni determinista*, sino humanista y emancipatoria” (cfr. Béjar, ídem –la cursiva es nuestra).

Explica el sociólogo polaco que, para el modelo que critica, esta coerción es inevitable, y que la única opción posible es entre una coerción “dura” y una “blanda”. En ese esquema, la sociedad de Durkheim-Parsons

...se funda por entero en la coerción ‘blanda’; es una sociedad exitosa que gracias al triunfo de su *poder moral* puede renunciar a su fuerza física. Esta sociedad puede considerarse como la proyección utópica del principio del mercado liberal (...) trátase en consecuencia de una actitud ‘reformadora dentro de un marco conservador’, incrustada y codificada en *una visión de la realidad social que propone cierta coerción como inevitable*, pero como superfluas otras formas de coerción más desagradables (cfr. Bauman, ib.: 48-49 –la cursiva es nuestra)<sup>35</sup>.

Por su parte, Lewis Coser (1970: 150), desde una perspectiva que busca destacar el papel del poder y del conflicto en la teoría social, señala que el problema del orden “preocupó a Durkheim desde sus primeros escritos hasta las últimas páginas de la *‘Introduction à la morale’*<sup>36</sup>”.

Entre varias otras cuestiones, Coser le atribuye a Durkheim el mote de conservador<sup>37</sup>, critica su inobservancia de los fenómenos de clase, su preferencia de la cohesión sobre el conflicto, y la idea de que por estas concepciones el sociólogo francés no pudo preguntarse si no es posible que “un alto porcentaje de conformistas también sean fracasos patológicos, y si no es posible que los individuos adhieran en forma patológica a las pautas aprobadas de la sociedad tan fácilmente como a las pautas desaprobadas” (Ib.: 159).

Desde otro punto de vista, la antropóloga Mary Douglas también destaca que la epistemología sociológica del sociólogo francés ha suscitado críticas al hablar de los grupos sociales y la sociedad en sí misma como entidades *sui generis*, lo que “le valió la acusación de teórico social conservador” (Douglas, 1996: 29)<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup>Y continúa: “su aspecto utópico puede ponerse de relieve cuando la gente enfrenta la más desagradable alternativa luchando por la realización; de ahí el elogio del ‘durksonianismo’ provocado por el descubrimiento de los horrores nazis y stalinistas; y la aceptación del ‘durksonianismo’ por el movimiento intelectual intermedio, moderadamente crítico, moderadamente conservador, en los países comunistas de Europa oriental” (Ib.: 49).

<sup>36</sup>Texto en el que el sociólogo francés habría estado trabajando al momento de su muerte. Al respecto puede verse Mauss (2002 [1920]: 4-5).

<sup>37</sup>El autor define “conservadorismo” como “una inclinación a mantener el orden existente de cosas o a reforzar un orden que parece amenazado” (Coser, ib.: 149).

<sup>38</sup>Cabe destacar que Douglas lo afirma en un intento reivindicatorio del sociólogo francés. Respecto de su lectura de Durkheim, remitimos al acápite c) de este capítulo.

Es decir que hay en la bibliografía de la teoría sociológica una interpretación predominante de Durkheim que lo ve como “el teórico del orden social”, por un lado; y, por el otro, una tendencia a asociarlo al conservadurismo. Si bien en rigor se trata de dos cuestiones distintas, de los textos reseñados se deduce que en la mayoría de los casos se las ha tratado como vinculadas.

### **b) Durkheim como “teórico del orden social” no (necesariamente) conservador**

Contra esto, otros autores señalan la cuestión del “orden” como presente en Durkheim, pero al mismo tiempo cuestionan que pueda catalogarse al sociólogo francés tan sencillamente como un conservador.

Salvador Giner, en concreto, postula la existencia de una teoría del orden social en Durkheim –que sería su versión del llamado “problema hobbesiano” (cfr. Giner, 2001: 237-243)- pero destaca al mismo tiempo que el sociólogo francés había propugnado

...la educación cívica apoyada en una moral laica y republicana, digna de ser compartida por todos los ciudadanos, fueran o no creyentes de alguna religión. *Si fuera menester situar a Durkheim en el espectro político, habría que definirle como un intelectual riguroso, muy activo dentro de la izquierda democrática y reformista* (Giner, 2001: 228 –la cursiva es nuestra).

Asimismo, Robert Bellah destaca desde una posición particular la idea de Durkheim como filósofo del orden<sup>39</sup>, pero aclarando al mismo tiempo que en la década de 1880 en Francia, la actitud de apoyar a la III República era *lo contrario al conservadurismo*, y que la posición política de Durkheim oscilaba entre la de una clase media de centro que apoyaba dicho régimen, y la de una clase obrera de izquierda que era ambivalente sobre éste pero le daba un apoyo crucial en momentos de necesidad (cfr. Bellah, 1973: xvi y 226, nota 22).

Por su parte, Steven Lukes (1981), en su fundamental obra sobre Durkheim, estima que el sociólogo francés es en muchos sentidos *tanto* un conservador moralista *como* un radical

---

<sup>39</sup>Para este autor, Durkheim puede ser pensado como tal y ser asociado a autores diversos como Platón, Montesquieu, Rousseau, Saint-Simon y Comte ya que todos ellos vivieron en momentos de desorden social, por lo que buscaron cuáles eran los fundamentos del orden. Durkheim aparecería reflejado en la obra de sus predecesores por el análisis que hace de muchas preocupaciones: la religión, la ley, la moralidad y la educación, todas las formas en que la acción individual social es ordenada y controlada. A ello adiciona que muchos de sus problemas son “clásicos” (por ejemplo, la cuestión de cómo reconciliar la libertad con la autoridad), si bien sus respuestas a todas estas cuestiones son nuevas. Ahora bien, sin perjuicio de ello, Bellah destaca que no sería apropiado intentar forzar la ubicación de Durkheim del lado conservador de algún tipo de dicotomía del tipo “conservadurismo/liberalismo”, ni “colectivismo/individualismo” o siquiera “sociología/psicología”, ya que a su juicio se aplicaría al sociólogo francés la idea de que el pensamiento de todo gran pensador innovador trasciende las categorías de sus predecesores (Bellah, 1973: xviii-xix).



reformista social, que calificaría, en la mayoría de las definiciones, como un socialista inusual<sup>40</sup>. De acuerdo con su análisis, el conservadurismo durkheimiano estaba sociológicamente fundado *pero* reposaba en última instancia en una mirada de la naturaleza humana como necesitando límites y disciplina moral. A su vez, su socialismo descansaba en un miedo *tanto* a la anarquía social *como* a la individual (Lukes, 1981: 546)<sup>41</sup>.

Lukes destaca también, al referirse a la educación secular que postula la obra durkheimiana, que el objetivo de Durkheim con ella era desarrollar una *nueva ideología republicana* que, por un lado, estuviese científicamente fundada y, por el otro, fuese pedagógicamente efectiva, y que a lo que llegó a producir fue a una forma particular de socialismo liberal y reformista enmarcado en términos solidaristas” (Lukes, *ib.*: 356)<sup>42</sup>. Esta es una sugestiva aproximación a la hipótesis planteada por esta tesis.

Resulta interesante también que, contrariamente a otros autores, Lukes reconoce que Durkheim era, “como tantos otros de su generación antes de 1914, un optimista” (cfr. *ib.*: 546)<sup>43</sup>.

Por último, sin perjuicio de lo que diremos en el acápite d) de este capítulo respecto de los autores que vinculan a Durkheim con la tradición republicana y sus exponentes, destacamos la interesante posición de Cladis respecto del alegado conservadurismo de Durkheim. El autor, con una sagaz argumentación, realiza una lectura de Durkheim como teórico y crítico social no-conservador (Cladis, 1992: 226)<sup>44</sup>. El compromiso del sociólogo francés con cuestiones históricas y sociales le permitió, según Cladis, ser un crítico radical, y su sensibilidad histórica lo expuso al cambio y a la diversidad, lo que le habría permitido imaginar un completo cambio social y al mismo tiempo reconocer la fragilidad de muchos logros culturales (*Ib.*: 226-227).

Cladis postula a Durkheim como un crítico social que sería exponente de un fenómeno más general que denomina “crítica social interna” (“internal social criticism”), un tipo de crítica que busca reformar la sociedad trabajando conscientemente *dentro* de su propia herencia social, es

---

<sup>40</sup> La expresión original de Lukes en inglés es “...a socialist of sorts” (cfr. Lukes, 1981: 546).

<sup>41</sup> “El orden social y el equilibrio del individuo, basados en una máxima libertad de pensamiento y justicia social en las relaciones sociales – éstas eran las preocupaciones últimas que lo guiaban” (Lukes, *ídem*). Este análisis dual o “pendular” de la obra del sociólogo francés refleja bien la forma de argumentar de Durkheim, que en sus textos suele partir de la mención dos extremos para luego apuntar a una tercera solución intermedia, como veremos.

<sup>42</sup> “Durkheim’s aim was, indeed, to develop a new republican ideology that was both scientifically grounded and pedagogically effective; what he produced amounted to a distinctive form of liberal and reformist socialism framed in solidarist terms”. Asimismo, citando parte de este pasaje, véase Bolívar y Taberner (2002: 11).

<sup>43</sup> En contra, Mestrovic (1988; 1989) postula abiertamente a Durkheim como un pesimista, y vincula su obra con el pensamiento de Schopenhauer.

<sup>44</sup> El término que utiliza el autor en su original en inglés es “nonconservative social theorist and critic”.

decir sus ideales, costumbres, creencias, instituciones y prácticas históricamente<sup>45</sup> situadas (Cladis, ib.: 227)<sup>46</sup>. Dicha corriente la contrasta el autor con la crítica externa, que sería aquella que es suprahistórica y basada en postulados universales tales como “la voluntad de Dios” o “la fuerza de la Razón” (cfr. ib.: 240).

### **c) Otras lecturas de Durkheim: consenso normativo, instituciones, cambio social y articulación de las redes de interdependencia en la sociedad moderna**

Una tercera serie de lecturas no hacen hincapié en Durkheim como teórico del orden, ni como un conservador, sino que ven al sociólogo francés desde perspectivas distintas –en algunos casos, incluso opuestas- a las hasta ahora reseñadas.

Jürgen Habermas, por ejemplo, rescata el concepto de “lo sagrado” de Durkheim para explicar un consenso normativo que es *actualizado regularmente* (Habermas, 1999: 73-80; véase asimismo Bolívar y Taberner, 2002: 16-17). Este autor en particular resalta que, en Durkheim, la moral comienza con la vida en grupo (Habermas, 1999: 73). En ese contexto, la relevancia de la teoría moral durkheimiana pasaría por el hecho de que en ella, si bien el individuo hace violencia a su propia naturaleza -algo que para Coser acerca a Durkheim con Freud (Coser, 1970: 166-167)<sup>47</sup>-, éste “...asume obligaciones y hace suyas exigencias morales” (ídem).

Asimismo, Habermas argumenta que la concepción de la moral del sociólogo francés –que analiza a través de la expresión de lo sagrado que portan los símbolos religiosos- es “dinámica” (Ib.: 78), y el consenso normativo que lo sacro actualiza en forma regular constituye la identidad colectiva (Ib.: 80). Se advierte con claridad la diferencia entre esa interpretación de Durkheim y las anteriores: aquí el supuesto “orden” se relativiza como tal, y toma fuerza, en un sentido más abstracto, la relación del individuo con el grupo, la que va actualizándose dinámicamente a lo largo del tiempo y sosteniéndose a través del culto de ese grupo a los símbolos religiosos que expresen lo sagrado en el grupo en cuestión.

En un sentido similar, la antropóloga Mary Douglas (1996) se ocupa de Durkheim poniendo énfasis en las instituciones. La autora estima que para el sociólogo francés,

---

<sup>45</sup>La importancia que el sociólogo francés atribuye a la historia es destacada por Bellah, quien plantea que ésta siempre fue central en el trabajo sociológico de Durkheim, y que si esto no se entiende, “...una apreciación completa de su contribución a la sociología es imposible” (Bellah, 1959: 447).

<sup>46</sup>“My argument that Durkheim was a social critic entails a general defense of what I will call internal social criticism: criticism that seeks to reform society by self-consciously working within its historically fashioned social inheritance, that is, its historically situated ideals, customs, beliefs, institutions and practices”.

<sup>47</sup>En contra, Giddens (1993: 51) explica que la comparación con Freud es, “...en gran medida, totalmente engañosa. Mientras que para Freud la necesidad de represión de las tendencias individuales se acrecienta con el crecimiento de la civilización, de acuerdo con Durkheim (...) es el mismo progreso del desarrollo societal lo que hace posible la extensión del alcance de las libertades humanas”.

...el método sociológico requiere que las respuestas individuales se traten como hechos psicológicos que han de estudiarse ciñéndose al marco de referencia de la psicología individual. Sólo las representaciones colectivas son hechos sociales, y los hechos sociales tienen más peso que los psicológicos porque la psique individual está constituida por las clasificaciones que se construyen socialmente. Por lo tanto, al encontrarse la mente ya colonizada, debemos al menos intentar examinar el proceso colonizador (Douglas, 1996: 143).

Retomando -al igual que Habermas- la noción de lo sagrado, la antropóloga explica que lo que intentaba Durkheim con ese concepto era "...revelar la manera en que las instituciones realizan la clasificación" (Ib.: 144). Ahora bien, las clasificaciones "...residen en la mente del mismo individuo" (ídem). Destacamos que la autora cree que esto es aplicable no sólo a las civilizaciones primitivas, sino también a las modernas, aplicación que Durkheim no hizo (Ib.: 145-146)<sup>48</sup>.

El planteo de Douglas es original, entonces, por el énfasis que pone en las instituciones. En este sentido, Durkheim rescata el concepto de "institución" -en el punto III del prólogo a la segunda edición de *Las reglas del método sociológico*-, como "todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos por la comunidad; podemos, entonces, definir la sociología como la ciencia de las instituciones, su génesis y su funcionamiento" (Durkheim, 2003 [RMS]: 31).

Anthony Giddens (1993 [1972]), por su parte, se propone directamente quebrar con la interpretación que denomina "ortodoxa"<sup>49</sup> de Durkheim, que atribuye, entre otros autores, a los citados Parsons y a Coser. Para él, las lecturas "...como la propuesta por Parsons desde una perspectiva benévola y por Coser desde un punto de vista crítico, ignoran ampliamente (...) aspectos básicos de los escritos de Durkheim y malinterpretan otras partes" (Giddens, 1993: 54).

---

<sup>48</sup> Béjar destaca que Douglas insiste en que el tema principal de Durkheim "...era el compromiso del individuo con el orden social. Así, la solidaridad ha de entenderse como un vínculo social muy fuerte que se sitúa por encima de los intereses y los deseos particulares, y que implica el sacrificio individual. El vínculo social sólo se forja cuando arraiga en la mente de los individuos. O, lo que es lo mismo, la base del orden social reside en un proceso cognitivo por el cual todos compartimos las categorías principales para pensar el mundo" (Béjar, 2007: 82-83 -la cursiva es nuestra). En este aspecto, la socióloga española señala que frente a la versión "simplista y maniquea" del enfoque durkheimiano que critica Bauman, Douglas destaca especialmente-y aquí cita también a Ian Hacking, a quien Douglas toma en su argumentación (Douglas, 1996: 147-150)- que mientras las categorías reconstruyen su versión de la naturaleza, "...los hombres también controlan la constitución de la sociedad. Es decir, articulan una máquina que piensa y toma decisiones en su nombre" (cfr. Béjar, ib.: 84 -la cursiva es nuestra).

<sup>49</sup>El autor se refiere a este término así, entre comillas (Giddens, ib.: 54).

Frente a las lecturas mencionadas bajo el acápite **a)** de este capítulo, Giddens realiza una verdadera reivindicación de Durkheim, proponiendo una lectura mucho más sutil y ponderada<sup>50</sup>. El autor comienza por evaluar qué resalta cada una de esas lecturas del sociólogo francés. La aludida lectura “benévola” lee las obras de Durkheim como un prolongado intento de enfrentarse con el ‘problema del orden’, mientras que la lectura crítica considera sus escritos “como un esfuerzo por producir una teoría autoritaria de la disciplina moral” (Giddens, 1993: 45). He aquí las dos “imputaciones” hechas a Durkheim, que mencionábamos más arriba: ser el “teórico del orden social” y el conservadurismo.

Respecto de la lectura parsoniana, Giddens critica a Talcott Parsons que en su análisis ignora el trasfondo político y social general de los escritos de Durkheim –elemento que *sí* incorporan explícitamente algunos de los autores tratados en el acápite anterior, como vimos-, así como todo el análisis de la división forzada del trabajo presente en la *División del trabajo social* (Giddens, 1993: 47-48).

Pero el sociólogo inglés también avanza un paso más, y llega a sugerir que el problema del orden

...no fue un problema para Durkheim en absoluto. *El tema central que animaba sus escritos era el del cambio*: tal como virtualmente todos los principales pensadores sociales de su generación, estaban preocupados sobre todo por la confrontación entre la sociedad ‘tradicional’ en disolución y el tipo ‘moderno’ emergente (Ib.: 48 – la cursiva es nuestra)<sup>51</sup>.

En efecto, lo que el sociólogo francés pensaba, según Giddens, era que la tarea a realizar en su época era la promoción de cambios sociales concretos que realizaran los ideales “que cobraron forma, pero no se cumplieron, en la Revolución de 1789” (Ídem)<sup>52</sup>.

Con relación a la cuestión relativa al “orden”, el sociólogo inglés destaca también que Durkheim “incluso pone en discusión la significación del problema hobbesiano en el sentido que

---

<sup>50</sup>Este es el término que utiliza Béjar (2007: 39, nota 33) para referirse a la interpretación que hace Giddens sobre la cuestión del dualismo de la naturaleza humana en Durkheim.

<sup>51</sup> En apoyo a esta postura podemos citar un pasaje de *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas – La evolución pedagógica en Francia* (Durkheim, 1992), en el que el sociólogo francés expresa que una enseñanza es educativa en la medida en que ejerce sobre nosotros mismos y sobre nuestro pensamiento “...una *acción moral*, es decir, *si cambia algo* en el sistema de nuestras ideas, de nuestras creencias, de nuestros sentimientos” (Ib.: 416 – la cursiva es nuestra).

<sup>52</sup>En este sentido puede leerse por ejemplo la reseña que hace Durkheim en el ensayo “Les principes de 1789 et le sociologie” (2002 [1890]), donde se desprende su entendimiento de la Revolución como un hecho social cuyas consecuencias no pueden aun percibirse en todo su esplendor a fines del siglo XIX, entre otras cosas, por una errónea concepción del concepto de individualismo en la Francia que siguió al período revolucionario.

lo planteó el propio Hobbes” (Giddens, ídem). Se refiere al punto IV del capítulo V de *Las reglas del métodosociológico* (Durkheim, 2003 [RMS]: 180-184).

Respecto de los cuestionamientos a la postura crítica de Lewis A. Coser, Giddens esgrime que la clave al trabajo de toda la vida de Durkheim “debe encontrarse en su intento por resolver la evidente paradoja de que la libertad del individuo sólo se logra por medio de su dependencia de la sociedad” (Ib.: 51). En ese orden de ideas, la interpretación de Coser, al igual que la de Parsons, “no logra conectar la teoría de la anomia de Durkheim con su concepción de los *cambios sociales* que deben acompañar el desarrollo del individualismo moral” (Giddens, ib.: 52 –la cursiva es nuestra).

Ahora bien, según la explicación del desarrollo social de Durkheim, el cambio tiende a darse *progresivamente*: “no a través de una revolución social radical sino por aumento progresivo” (Giddens, ib.: 53). Es decir que el verdadero cambio social para Durkheim “es *evolucionario*, no revolucionario” (Ib.: 45).

Clave para el entendimiento de esto es la explicación de Giddens de que para Durkheim el mundo moderno se encuentra en fase “de transición” (Ib.: 19), lo que explicaría la idea durkheimiana de la preponderancia progresiva de la solidaridad orgánica, por un lado, y la falta de desaparición de la solidaridad mecánica, por el otro, desarrollado en el Capítulo V del Libro I de *La división del trabajo social* (Durkheim, 2008 [DTS]: 217-240). El mismo Durkheim se refiere a esto cuando expresa en distintas obras que la situación en la que se encontraba Francia en ese momento era anormal, de transición o de crisis<sup>53</sup>.

Otra cuestión que destaca el sociólogo inglés es que este cambio, para Durkheim “no sucede sin conflicto, y esto lo subraya explícitamente” (Giddens, ib.: 53). En efecto, el sociólogo francés no condena todo conflicto como patológico, sino que éste es

...condición necesaria del cambio social y es más marcado cuando se está produciendo una reorganización radical de un tipo dado de sociedad. Quienes se hallan a la vanguardia de tal confrontación con un orden establecido, normalmente son etiquetados como ‘criminales’ por éste; sin

---

<sup>53</sup> Tal como expresa en las *Lecciones de Sociología* (Durkheim, 2003 [LS]: 170-171). Esta fase necesitaba o requería de la construcción de una moral nueva, como concluye *La división del trabajo social* (Durkheim, 2008 [DTS]: 440), dada la alarmante situación de “miseria moral” imperante que surge de su estudio sobre el suicidio (Durkheim 1965 [ES]: 311). En *La educación moral* hay una buena expresión de todo esto: la Francia en la que escribe se encuentra para Durkheim en una “época de transición y transformación” (Durkheim, 2002 [LEM]: 145), y llega a afirmar que “no hay en la historia una crisis tan grave como ésta en la que las sociedades europeas están metidas desde hace más de un siglo” (Ib.: 145-146). En *Las formas elementales de la vida religiosa*, expresa también que “atravesamos una fase de transición y de mediocridad moral” (Durkheim, 1993 [LFEVR]: 668).

embargo, al atacar el orden existente, en realidad son heraldos de nuevas formas sociales en desarrollo. En realidad esto no es cierto para todo conflicto: particularmente en los principales períodos de transición, suelen darse conflictos y disensos que resultan sintomáticos de la necesidad de cambio social, pero que, en sí mismos, no contribuyen directamente al cambio social. Es el caso de los conflictos de clase en la sociedad contemporánea (Ib.: 53-54)<sup>54</sup>.

En un orden de ideas similar, Helena Béjar cuestiona también la lectura ortodoxa que encuentra como foco principal de la obra del sociólogo francés al problema del orden, argumentando que no es éste lo que obsesiona a Durkheim, “...*sino cómo se articulan las nuevas redes de interdependencia en la sociedad moderna*” (Béjar, 2007: 32 –la cursiva es nuestra). Esto se ve reafirmado también por un pasaje de Durkheim en su tesis latina<sup>55</sup>: “Un solo aspecto se le escapó a Montesquieu: que lo importante no es el número sometido a la misma autoridad, *sino el número de quienes están ligados entre sí por alguna relación* (2001 [MyR]: 57 –la cursiva es nuestra). Sobre dicha afirmación escribe Béjar en otra parte (2000a: 137): “la clave de toda *politeia* es la densidad moral”. Para la socióloga española, Durkheim “no trató tanto de resolver el problema del orden como de hacer de la socialidad una experiencia liberadora” (Béjar, 2007: 35).

En este sentido, los lazos sociales

...descansan en una interdependencia saludable para el individuo y enaltecedora de su naturaleza moral. La moral cohesiona a la sociedad, y, a la vez, libera a sus miembros en un sentido muy sutil, porque sirve de puente hacia los demás (Béjar, ib.: 39)<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Es más: el autor expresa que para Durkheim el conflicto de clases no es el medio por el que se alcanzará la necesaria reorganización social, sino que el conflicto de clases “disminuye las probabilidades de su realización” (Giddens, ib.: 54). En este sentido, es bien sabido que Durkheim en la denominada Lección Primera del primer capítulo de *El socialismo* (Durkheim, 1931: 13-37), luego de expresar que el socialismo científico “no existe” (Ib.: 15), y que es más bien “un grito de dolor y a veces de cólera” (Ib.: 16), caracteriza al socialismo como un hecho social “...de la mayor importancia. Si bien no constituye un cuerpo científico, es un objeto de la ciencia” (Ib.: 18).

<sup>55</sup> Remitimos a la nota 7 del capítulo I.

<sup>56</sup> En el mismo sentido se expide Geicsnek (2012: 101) al dar cuenta de que en Durkheim la adscripción a la *totalidad* se lleva a cabo mediante un acto subjetivo y voluntario en el que se funden el deber y el deseo de ‘ser uno con los otros’. Este argumento remite a las citadas lecturas de Habermas (1999) y Douglas (1996) del *corpus* durkheimiano.

Ahora bien, también destaca la socióloga española que, del hecho de que para el sociólogo francés sea necesario que los hombres estén protegidos por una solidaridad hecha de valores comunes

...no quiere decir –como le atribuyen Parsons y Bauman- que tales valores formen un conjunto sin fisuras e inmutable. ¿Cómo entender, si no, la noción de ‘culto al individuo’, creencia moderna que subraya el valor de los hombres en sus singularidades y que se emparenta con el actual valor de los derechos individuales y grupales? (ib.: 35).

En síntesis, para Béjar, Durkheim “...no es un burdo conservador, sino un *dualista* sutil que expresa la dificultad de vivir en la *modernidad*, donde la *moral*, que vertebra la sociedad, se hace más y más *compleja*” (Ib.: 36 –la cursiva es nuestra).

Destacamos en particular esta última afirmación de Béjar, así como su propia interpretación de la obra durkheimiana, en atención a que la asocia a las lecturas que se han hecho de Durkheim como un republicano-comunitarista “*avant-la-lettre*”, las que “se oponen a la interpretación conservadora que hizo Parsons de Durkheim, que resulta embalsamado en un orden social ajeno a la mayor parte de su inmensa obra” (ib.: 34 –cursiva en el original).

En el mismo orden de ideas, Geicsnek (2012), citando a Bolívar y Taberner (2002) estima que la lectura de estos autores supone

...una suerte de liberalismo moral (esto es, no individualista en un sentido egoísta<sup>57</sup>) que aleja a Durkheim de esa etiqueta que lo posicionaba como un opositor de la modernidad en un sentido *conservador*. Del mismo modo, estas consideraciones echan por tierra aquellas lecturas reduccionistas según las cuales, para Durkheim, la normatividad de lo social reviste fundamentalmente un carácter restrictivo (Geicsnek, 2012: 91-92)<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> La necesidad de explicaciones de este tipo en las fuentes secundarias es consecuencia de la propia conceptualización de Durkheim del fenómeno del individualismo, como veremos al analizar “El individualismo y los intelectuales” (Durkheim, 2003 [IyI]:285-299).

<sup>58</sup> La autora realiza una lectura muy apoyada en el Durkheim de *La educación moral* y en la idea de “lo sacro” presente en *Las formas elementales de la vida religiosa*, que si bien rescata la idea de *autoridad*, no lo hace en el sentido de los autores analizados en los acápites anteriores. Sobre la idea de autoridad en el sociólogo francés, puede verse Nocera (2012).

Entendemos que todas estas lecturas permiten salir de la supuesta encrucijada a la que lleva la denominada interpretación “ortodoxa” de Durkheim, tanto desde el estructural-funcionalismo como desde una postura crítica del tipo de la que formula Lewis Coser, tan cuestionadas en el mentado texto de Giddens (1993).

Así podemos ir aproximándonos a una lectura menos conservadora de Durkheim, que lo sitúa en el espectro político más como un reformista social. En efecto, tal como adelantáramos al hablar del análisis de Lukes (1981) -y en la línea de la conceptualización de Béjar (2007)- podría decirse que la teoría social del sociólogo francés opera “como un péndulo”, que busca conciliar constantemente el “estar con otros” propio de cada sociedad (que trae implícita una idea de *moral*) con las exigencias que traen la modernidad y la complejidad<sup>59</sup>. Entendemos que de estas interpretaciones surge entonces una lectura más estimulante, que abre el juego a asociaciones como la que propiciamos explorar en esta tesis.

Nos queda mencionar, por último, a la bibliografía que vincula explícitamente a Durkheim con el republicanismo.

#### **d) El vínculo de Durkheim con la tradición republicana y sus exponentes**

En principio y en un sentido general, podemos mencionar bajo este acápite a los autores citados en el marco teórico. De este modo, reiteramos que asocian a Durkheim con el republicanismo Béjar (2000a) y Funes (2008). Strasser (2002: 67), a su vez, se refiere explícitamente al sociólogo francés al desarrollar los valores centrales del republicanismo. Por último, Botana (2005), si bien no se refiere a Durkheim en su desarrollo principal- ya que en rigor, el período histórico que estudia no llega a la época en que escribió el sociólogo francés- sí se refiere a su pasado intelectual inmediato<sup>60</sup>. Así y todo, no dejan de ser sugerentes las citas -en sí mismas crípticas- que hace el historiador a Durkheim en notas. Y decimos sugerentes porque

---

<sup>59</sup> Si bien excede el marco de la presente tesis, cabe destacar que la idea de “complejidad” tiene un tratamiento profuso -si bien no sistemático- en la obra de Durkheim, que a nuestro juicio no fue tan discutido por sus comentadores, salvo en contadas excepciones como en la citada Béjar (2007). A modo de ejemplo, ya encontramos la idea de complejidad implícita en *La división del trabajo social* al desarrollar Durkheim su idea de “densidad moral” (Durkheim, 2008 [DTS]: 318), así como en el desarrollo de las naturalezas individuales que “...se vuelven más complejas” (Ib.: 435). También desarrolla el concepto sobre la complejidad de los individuos, de la naturaleza y, en general, “las cosas”, en *La educación moral* (2002 [LEM]: 268, 275 y 276). En *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas – La evolución pedagógica en Francia* (Durkheim, 1992: 414) destaca que el hombre real es muy complejo, “y lo que hay que enseñar es el hombre en su complejidad”. Por último, en *Educación y sociología* también da cuenta de que “...las aptitudes de todo tipo que supone la vida social son *demasiado complejas* para poder encarnarse, por así decirlo, en nuestros tejidos y materializarse bajo forma de predisposiciones orgánicas” (Durkheim, 1999: 55- la cursiva es nuestra).

<sup>60</sup> De hecho, en el quinto capítulo que culmina la primera parte del libro, Botana explora escritos de Saint-Simon, Comte y Spencer.



las dos fuentes que cita figuran entre las que suelen ser mencionadas a la hora de plantear la interpretación republicana de Durkheim<sup>61</sup>.

Schnapper (2004), por su parte, se refiere explícitamente al último Durkheim en distintos pasajes (2004: 163 y 195) en un texto que da cuenta de la época de la Tercera República Francesa.

A su vez, muchos autores han explorado en particular el vínculo entre Durkheim y otros autores considerados como exponentes propios de la tradición republicana, tales como Montesquieu (Funes, 2008; Miller, 1993; Jones, 1994), Rousseau (Wolin, 1973; Cladis, 1993)<sup>62</sup> e, incluso, Aristóteles (Challenger, 1994). Este último trabajo, así como los de Cladis (1992) –quien cree que la fe común promovida por Durkheim podría llamarse “individualismo moral” o “republicanismo cívico”<sup>63</sup> (ib.,: 122)- y Bellah (1973) –que se refiere a Durkheim como “ideólogo semioficial de la Tercera República” y “teólogo de la religión civil francesa” (ib.,: xvii)- son, según Béjar (2000a:136-145, 2007:34) ejemplos de las lecturas republicano-comunitaristas que se han hecho de Durkheim.

Ahora bien, más allá de estas asociaciones, no hemos encontrado en la bibliografía un estudio que dé cuenta en forma sistemática sobre qué aspectos concretos ni de con qué autores y conceptos del republicanismo puede ligarse la obra de Durkheim, motivo por el cual encontramos en la hipótesis planteada una cuestión de interés y utilidad tanto para la teoría sociológica como para la teoría política, máxime en atención a las constantes y en algún punto inevitables imbricaciones entre ambas disciplinas (tal como vimos en el capítulo I).

Por último, Sintomer (2011: 405-416) hace un interesante equilibrio ubicando a Durkheim “entre el republicanismo y la democracia deliberativa”, destacando la inclusión de un análisis de

---

<sup>61</sup>Así, en su desarrollo sobre Montesquieu, Botana escribe: “El orden despótico corresponde a una sociedad homogénea situada al extremo de la república democrática, que es como su cara opuesta” (Botana, 2005: 32). Aquí remite el autor a la nota 8, donde cita al texto de Durkheim sobre Montesquieu, si bien no brinda explicaciones al respecto. En su explicación sobre Rousseau, por su parte, Botana afirma: “...la sociedad es el origen de la decadencia y al mismo tiempo mediación necesaria, según otras condiciones de legitimidad, para rescatar la libertad humana” (Ib.: 47). Aquí Botana, remite a la nota 21, donde figura una cita a “Determinación del hecho moral”, de Durkheim, presente en *Sociología y filosofía* (Durkheim, 1951 [1924]), sin dar tampoco ninguna precisión sobre el motivo de la cita. Respecto de estas dos fuentes; si bien como explicamos en el capítulo I con apoyo en Béjar (2000b), la tesis latina no parece ser, en principio, una buena referencia del Durkheim republicano (a pesar de lo que expresaremos más adelante respecto de la definición de “virtud” que da allí el sociólogo francés) si encontramos en la bibliografía sendas remisiones a “Determinación del hecho moral” en otros autores que defienden esta asociación -o que, como Habermas (1999), plantean una lectura alternativa de su teoría social.

<sup>62</sup>Sobre los vínculos entre Durkheim y las obras de Montesquieu y Rousseau, puede verse también Béjar (2000a y 2000b) y Cataño (2001). Béjar (2000a) trata en un mismo capítulo (que titula, sugerentemente, “La vitalidad asociativa”) a Durkheim y a Alexis de Tocqueville.

<sup>63</sup>En otro pasaje de su obra dirá, rechazando la asociación que algunos autores hacen entre Aristóteles y Durkheim (en la línea de Challenger, 1994), que el sociólogo francés sería más bien “un republicano clásico en la tradición de Tocqueville” (Cladis, 1992: 164).

*La división del trabajo social* de Durkheim como propio del republicanismo en la obra de Spitz (2005), que analiza, justamente, “el momento republicano” en Francia.

En este sentido destacamos la siguiente afirmación de Bolívar y Taberner (2002: 49-50):

Dentro del renovado interés por una teoría de la ciudadanía, de la educación moral y cívica, y de la propia defensa de la escuela pública, la *relectura* de Durkheim es obligada (...) la necesidad de una educación moral de la ciudadanía, en forma de ‘cultura de los derechos y deberes humanos’ a modo de ‘religión civil’ sigue persistente, incluso más necesaria que nunca<sup>64</sup>.

Teniendo ello en cuenta, y con el fin de realizar una relectura en la línea de la hipótesis planteada, estimamos necesario realizar una breve reseña de la tradición republicana y de sus valores centrales a fin de poder darnos una idea cabal de las implicancias del concepto y la corriente de pensamiento asociada a él. Es lo que haremos en la segunda parte de esta tesis.

---

<sup>64</sup> Ello, a pesar de no referirse explícitamente a la asociación entre Durkheim y republicanismo, tal como vimos en el capítulo I (remitimos asimismo a la nota 3 de dicho capítulo). Creemos que esta afirmación de los autores refuerza el planteo hipotético que estamos explorando en esta tesis.

## SEGUNDA PARTE. LA TRADICIÓN REPUBLICANA Y SUS VALORES CENTRALES

### III. EL “REPUBLICANISMO” O “TRADICIÓN REPUBLICANA”: AUTORES Y PERSPECTIVAS

#### a) La tradición republicana<sup>65</sup>

En esta segunda parte, y previamente a realizar el cruce entre la teoría sociológica de Durkheim y su teoría política subyacente –lo que haremos en la tercera parte de la tesis-, estimamos que es necesario realizar un breve análisis de la tradición republicana, a la que vamos a entender como una corriente de pensamiento que excede –por ser más amplia desde el punto de vista teórico y más antigua desde su consideración histórica- a la más reciente discusión entre liberalismo y comunitarismo<sup>66</sup>, y que se presenta en la forma de una línea intermedia entre la tradición liberal y lo que Strasser (2002: 27) denomina ‘democratismo’.

Respecto de esto último, Strasser explica que la tradición republicana parece “...la más general, la básica, y parece contener a las otras –digo en una perspectiva que no es histórica ni fiel sino una licencia teórico-lógica- como si fuesen ramificaciones o derivaciones de ella” (Strasser, 2002: 48). En términos de las otras líneas consideradas,

...la línea republicana resulta no sólo ni tanto intermedia a ellas como *abierta en ambas direcciones* extremas y entre sí opuestas (...) efectivamente, la idea básica de republicanism (gobierno de base popular sujeto a leyes generales e instituciones apuntadas al bien común) sabe pasar luego a especificarse siempre, en teorías como en prácticas, en términos de más liberal o más democrática... (cfr. Strasser, 2002: 48-49 –la cursiva es nuestra).

Aquí hay un vínculo fuerte con Durkheim, si examinamos una de las fuentes secundarias que lo ha comentado. En efecto, en el texto de Sintomer (2011) mencionado en el capítulo anterior, el autor habla del republicanism asociado a Durkheim en Francia desde esta misma

---

<sup>65</sup> Advertimos que dada la magnitud de la reseña histórica que pretende realizarse en el presente capítulo, éste cuenta con muchas citas textuales, algunas de ellas extensas, sobre todo de Botana (2005). Intentaremos, sin embargo, reducirlas al mínimo indispensable, resaltando en cursiva lo que estimamos más relevante en cada una. Asimismo, sin perjuicio de que en la tercera parte desarrollaremos plenamente la relación entre Durkheim y la tradición republicana, dejamos asentado que iremos haciendo algunos adelantos del cruce entre ambos extremos de la tesis ya desde el desarrollo de esta parte, cuando el contenido de las fuentes sea pasible de una asociación muy patente.

<sup>66</sup> Sobre esto remitimos a lo dicho en el Capítulo I.

perspectiva que podríamos denominar “centrista” o “pendular” entre ambos extremos. En este sentido es que cita la mentada obra de Spitz (2005) en el sentido de que la corriente republicana a la que se busca asociar al sociólogo francés, que estaría apoyada en una afirmación fuerte del Estado, busca promover una “tercera vía” entre el liberalismo político y las perspectivas democráticas radicales (cfr. Sintomer, 2011: 406)<sup>67</sup>. La influencia de Durkheim en esta corriente, que para Sintomer es indirecta, podría resumirse a su juicio en una cita de las *Lecciones de sociología*: “Si importa que el Estado sea independiente de los particulares, también es esencial que no pierda contacto con ellos” (Durkheim, 2003 [LS]: 164; Sintomer, 2011: 411). Resulta interesante cómo nuevamente podemos observar la argumentación “pendular” a la que nos venimos refiriendo, tan afín al Durkheim republicano.

Dicho esto, surge una pregunta: ¿cuándo surge el republicanismo? Natalio R. Botana explica en tal sentido que los orígenes de la tradición republicana

...se remontan a la historia antigua de griegos y romanos, o a los ensayos que tuvieron lugar en las ciudades italianas y de los Países Bajos entre los siglos XV y XVII, para entrar luego, cuando fenecía el siglo XVIII, en la gran aventura moderna iniciada por las revoluciones norteamericana y francesa (Botana, 2005: 11)<sup>68</sup>.

Asimismo, en el siglo XIX, es la tradición liberal la que ocupa el centro de la tradición republicana, “...junto a una constelación de ideas entre las cuales sobresalen los *antecedentes clásicos* y los nuevos hallazgos provenientes de las *escuelas históricas* (sean estas progresistas, conservadoras o eclécticas) y de la *sociología en formación de sansimonianos y positivistas*”<sup>69</sup> (Ib.: 13 –la cursiva es nuestra). Nuevamente nos permitimos adelantarnos al cruce que es núcleo de nuestra hipótesis,

---

<sup>67</sup>Lo mismo escribe, del otro lado del Atlántico, Mark Cladis: frente al liberalismo y el comunitarismo, el autor estima que el individualismo moral de Durkheim –lo que llama también su “defensa comunitarista del liberalismo” o su “republicanismo cívico”, como vimos- sería “una *via media* entre ellos” (Cladis, 1992: 84 – cursiva en el original). Dicha vía media es la que el autor intenta promover entre teóricos sociales angloamericanos como superadora de las visiones que piensan que deben “optar” entre una u otra corriente (cfr. ídem).

<sup>68</sup>Hernández (2002: 14) menciona los mismos hitos históricos al igual que Haakonssen (568-574), Gargarella (1999: 162-163), Strasser (2002: 25-42) y Béjar (2000a: 12-13).

<sup>69</sup>Respecto de estos últimos, Miguel Ángel Forte explica que “...en la línea de las reacciones antiindividualistas del siglo XIX se encuentra la fundación de la Sociología. Suele decirse que la sociología significa una respuesta conservadora o, en todo caso propulsora de algunos cambios y reformas tendientes a garantizar el mejoramiento del orden existente” (Forte, 2015: 109). Para dar cuenta de ello, Forte explica que ya en el esquema evolucionista del fundador de la sociología (y precursor de Durkheim) Auguste Comte se fusionan elementos “progresivos y conservadores” (cfr. ídem; asimismo, véase Forte, 1998).

ya que en esta última afirmación de Botana encontramos una “puerta de acceso” al vínculo entre Durkheim y republicanismo: de la mera lectura de la obra del sociólogo francés se desprende la palpable influencia del mencionado conglomerado de ideas.

En efecto, más adelante explica el historiador argentino que existe una cierta apertura en la tradición republicana, en todo momento histórico:

*En cada estación se incorporan nuevas perspectivas que más adelante tendrán la oportunidad de alumbrar un lugar clásico de la conciencia histórica, allí donde la naturaleza política del hombre se siente acosada por cuestiones fundamentales (...) Así se reveló (...) el pluralismo de tradiciones que traía un súbito renacimiento: de la república de la ciudad antigua convertida en el régimen moderno que apetecía gobernar espacios dilatados, poblaciones numerosas (Botana, 2005: 21 –cursiva en el original).*

Desde el punto de vista de la historia de las ideas, y pensando concretamente en autores, un desarrollo comparativo de las obras de Botana y Béjar permite dar un buen panorama. Así, Béjar (2000a) comienza mencionando a Aristóteles –como vimos-, y lo liga a la teoría contemporánea de Hannah Arendt (Ib.: 25-37). Asimismo, estudia lo que denomina la “trama de la virtud”: el regreso del republicanismo desde mediados del siglo XII en las ciudades del norte de Italia, a través de Nicolás Maquiavelo –y las lecturas contemporáneas que hacen de este autor J.G.A. Pocock y Quentin Skinner (Béjar, 2000a: 39-55).

Luego, Béjar estudia la concepción de Pocock (1981): el debate entre virtud y comercio (Béjar, 2000a: 57-66) o entre república de la virtud y república del interés (Botana, 2005: 27). Además de hacer un desarrollo sobre James Harrington –que continúa en su obra *Oceana* de algunos aspectos de Maquiavelo, según señala la autora española- y David Hume, Béjar estudia en ese capítulo a los federalistas norteamericanos, haciendo énfasis en Thomas Jefferson. Botana también dedica un capítulo de su obra a los Federalistas (Botana, 2005: 70-109). Éste último hace una buena comparación entre las ideas más democráticas de Jefferson, que ve en la república la posibilidad de un gobierno directo de los ciudadanos bajo la idea de que “a mayor proximidad entre gobernantes y gobernados, menor posibilidad de corrupción” (Ib.: 80) y las de Madison y Hamilton, más centradas en los tipos de control efectivo y recíproco que podían establecerse entre los tres poderes constituidos: “Los tres poderes, por consiguiente, debían obrar de tal suerte que ninguno pudiese usurpar la parte de soberanía que residía en los otros” (Ib.: 84).

Destacamos también, en la línea de lo dicho más arriba, que estas ideas –la jeffersoniana y la de Madison/Hamilton- tienen algún tipo de asidero en Durkheim<sup>70</sup>.

Béjar se aboca asimismo al estudio de Montesquieu y Rousseau, así como a los moralistas escoceses, “parte de los olvidados de la grey sociológica” (Béjar, 2000a: 85), centrándose en Adam Smith y Adam Ferguson. Es un desarrollo que presenta muchas similitudes con el que hace, en el marco del debate entre república de la virtud y república del interés, Botana, mencionando a Montesquieu y Rousseau, así como a Adam Smith (Botana, 2005: 27-69).

Más adelante, la autora española trata a Tocqueville (Béjar, 2000a: 119-136), justo antes de introducir en el marco de su esquema de autores a Durkheim (Béjar, 2000a: 136-145), como mencionamos. Botana desarrolla a Tocqueville a fondo al abocarse al tema de la democracia (2005: 152-195).

A propósito de esto, Botana destaca que con Tocqueville reaparece, en plena modernidad,

...el sentido ambivalente que tenía la igualdad en el mundo clásico. El patriotismo era una palabra olvidada en la sociedad aristocrática. La virtud antigua, que necesitaba un ámbito común para expresarse, se había perdido entre los vericuetos del orden feudal. Con la sociedad democrática, Tocqueville resucita uno de los presupuestos del patriotismo porque instala a los individuos en un mundo sin barreras ni murallas (Botana, 2005: 160).

El autor destaca que Tocqueville está situado en el centro del trayecto, entre la república de la virtud y la república del interés, algo que lo emparenta al eclecticismo de Cousin y de Guizot (Ib.: 172). Esto lo emparenta también con Durkheim, tal como veremos. Ahora bien, según Botana

...esta feliz coincidencia entre dos intereses antagónicos es frágil, porque el mundo de la democracia no está sólidamente arraigado en las viejas

---

<sup>70</sup> Si bien desde perspectivas distintas. Respecto de la idea jeffersoniana de “proximidad”, en la idea durkheimiana de democracia “comunicativa”, que implica un Estado que está en contacto permanente con la sociedad (Durkheim, 2003 [LS]: 161-171; sobre esto, véase asimismo la nota 86 del presente capítulo). Ahora bien, a su vez, Durkheim descarta un gobierno directo, optando por un gobierno representativo (Ib.: 149) en la línea de Madison/Hamilton. También aborda la cuestión de los “contrapesos”, si bien enfocándose en que éstos deben centrarse entre el Estado (sin distinguir poderes) y los grupos secundarios interpuestos entre éste y los particulares (Ib.: 127).

creencias que legitiman a la sociedad tradicional. Está instalado sobre un tembladeral en el cual agitan el individualismo y la pasión egoísta (ib.: 173).

El régimen democrático no sólo toma en cuenta leyes e instituciones, “...sino que sobre todo atiende a una singular pedagogía de la asociación civil y política. La democracia es el régimen que mejor traduce *el arte de la asociación*” (Ib.: 174 –la cursiva es nuestra)<sup>71</sup>. Tocqueville destaca sobre todo la importancia de la asociación *voluntaria*, vinculada a la formación de grupos cívicos y políticos, como freno a la tiranía de la mayoría (Ib.: 175-176 –la cursiva es nuestra):

La asociación voluntaria es al régimen democrático lo que la ingeniería a los torrentes: un delicado trabajo para moderar su curso y suplir, con la inteligencia humana, aquello que la naturaleza ya no puede aportar<sup>72</sup>. *El espacio de las asociaciones debe entonces ser construido y reconstruido constantemente* (Botana, 2005: 177-la cursiva es nuestra).

La costumbre complementa la explicación histórica de la democracia de Tocqueville con una explicación sociológica (Ib.: 180). De hecho, en Tocqueville, la decadencia de la asociación voluntaria y el correlativo aumento del arbitrio estatal “...son signos de un debilitamiento de las costumbres” (Ib.: 192).

Béjar (2000a: 127-128) destaca también cómo las asociaciones para Tocqueville sirven de contención del individualismo, ya que “hacen que los hombres se sientan parte de algo y vinculen el porvenir de la comuna tanto a su ambición como al sentimiento nacional”, destacando el ejemplo americano. Es en este contexto que la socióloga española plantea que las asociaciones de todo tipo son “el enclave de la virtud moderna, templada en el egoísmo inteligente, la contención y el pragmatismo” (Ib.: 136)<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> Durkheim, en las *Lecciones de sociología*, se referirá a la “superioridad moral” de la democracia (Durkheim, 2003 [LS]: 155); asimismo, como veremos, en *La educación moral* busca entre otras cosas recuperar a través de la escuela laica lo que denomina “espíritu de asociación” (Durkheim, 2002 [LEM]: 251-253).

<sup>72</sup> En un sentido similar, Forte (2015: 92) cita un pasaje de *El Príncipe* donde Maquiavelo compara la fortuna con los ríos impetuosos, poniendo a prueba la virtud, agregando que estas metáforas del florentino “dicen en definitiva que es la acción aquello que no sólo puede llegar a controlar el azar, sino que además es ella la que puede orientar la fortuna a favor. Así, moderno y secular cree en la fuerza de la voluntad y por ello lo que al hombre le suceda será, en parte, resultado de sus propios actos”.

<sup>73</sup> Durkheim tiene un diagnóstico similar sobre la función de las asociaciones, pero será crítico de las territoriales, postulando en cambio las profesionales. En este sentido destacamos la siguiente cita de las *Lecciones de sociología*: “Los lazos que unen a los miembros de una misma comuna, o de un mismo departamento, son bastante exteriores. Se anudan y desanudan con extrema facilidad desde que la población se ha vuelto más móvil. Tales grupos tienen algo de exterior y artificial. Los grupos durables, aquellos a los que el individuo brinda toda su vida, a los que está más

Botana se ocupa, también, de lo que denomina “el destino de las dos libertades”: la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, modelo acuñado por Benjamin Constant (Ib.: 112-118). Destacamos que este último autor no es tratado explícitamente como republicano por Béjar, aunque sí menciona al tratar a Ferguson a éste como un anticipo de Constant, por su división mundo clásico-mundo moderno, lo que emparenta con las dos libertades (Béjar, 2000a: 87). Una explicación de esto podría darse porque Béjar opone explícitamente republicanismo a liberalismo (ib.: 13-16)<sup>74</sup>, mientras que Botana postula que la tradición liberal ocupa “el centro” de la tradición republicana (Botana, 2005: 13). Sea como sea, vale aquí la mención de Constant ya que veremos que su distinción de las dos libertades será central para argüir los caracteres republicanos del pensamiento de Durkheim.

### **b) El republicanismo en la modernidad: los doctrinarios, el regreso de la libertad de los antiguos en la idea del monopolio educativo, los orígenes de la sociología y la tercera república francesa**

Volviendo unos años para atrás, y retomando la cuestión de las “dos libertades”, Botana cita a dos conservadores que suelen asociarse a Durkheim por su estudio del concepto de “autoridad” (Nocera, 2012: 13), Bonald y De Maistre<sup>75</sup>, que hacen una defensa de la tradición en tanto portadora de autoridad como reacción a la revolución francesa:

La irracionalidad, el instinto y la sociedad ocuparon el lugar de los pivotes revolucionarios. Todo aquello que conserva la estabilidad y jerarquía del orden social: Iglesia, familia, herencia, padres e hijos, reyes y súbditos, está sostenido con firmeza por instintos y creencias colectivas. Ese suelo irracional, que nadie debe criticar, es el terreno nutricio de la autoridad (Botana, 2005: 119-120).

Asimismo, los doctrinarios<sup>76</sup>, para resolver el problema de las dos libertades, “...fundamentaron una *moral común* que fuese capaz de superar los conflictos antagónicos,

---

fuertemente unido, son los grupos profesionales. Parece adecuado, entonces, que en el futuro se conviertan en la base tanto de nuestra representación política como de nuestra organización social” (Durkheim, 2003: 160 [L.S]).

<sup>74</sup> Allí la autora se refiere a Constant como “un liberal nada sospechoso de excesos” (Béjar, 2000a: 15).

<sup>75</sup> Forte (2008: 13) explica que el conservadurismo de estos dos autores, provenientes de la llamada literatura contrarrevolucionaria, operó como “suministro ideológico” a la respuesta de nuevo tipo frente al sistema industrial que plantea, muchos años antes que Durkheim, Auguste Comte.

<sup>76</sup> Botana explica que el liberalismo doctrinario es el rostro teórico (así como el orleanismo, una de las ramas del monarquismo francés, es el rostro político) de la cultura de la restauración pos-revolucionaria, dentro de cuyos exponentes podemos encontrar a Guizot y a Tocqueville (el gran “sobreviviente” del grupo en el tiempo). En esta



aceptando lo mejor de cada uno, y, al mismo tiempo, definiera las condiciones de la libertad política mediante una teoría del gobierno representativo” (Ib.: 123 –la cursiva es nuestra). Interesa destacar algunas ideas de Guizot como antecedente de Durkheim:

En 1816, Guizot sostuvo que un hombre de estado debía gobernar con la ayuda de una *teoría que tuviese en mira la moral, la sociedad y las instituciones*. La intención, sin duda ambiciosa, pretendía *elaborar uncontrasistema, capaz de superar el conflicto entre revolución y reacción, e insinuaba el esbozo de una tercera legitimidad*. Había que partir, por ende, desde un punto que no negara toda la obra revolucionaria (...) La revolución había perdido el poder político, pero dejaba constituida una sociedad animada por la igualdad que demolía las tradiciones del antiguo régimen (Ib.: 121 –la cursiva es nuestra).

Esta búsqueda de una tercera legitimidad sentó, en los albores del siglo XIX, las bases de lo que termina siendo a fin de ese siglo y comienzos del siguiente, el rol de la sociología para Durkheim, como veremos. Continúa el historiador argentino:

*El análisis de la sociedad precede pues al estudio de lo político*: ‘Es por el estudio de las instituciones políticas que la mayoría de los autores pretendieron conocer el estado de la sociedad, el grado o el tipo de su civilización. Hubiera sido más sabio –escribió Guizot- estudiar primero la sociedad con el objeto de entender sus instituciones políticas. Antes de ser una causa, las instituciones políticas son un efecto; la sociedad las produce antes de ser modificada por ellas (Ib.: 122 –la cursiva es nuestra)<sup>77</sup>.

Botana también se refiere a las ideas que en esa época aparecieron respecto de pensar un “gobierno nacional”. Allí, el autor adjunta, a los argumentos de Guizot, los de Rossi: “El sentido profético de la libertad civil y el cálculo inevitable de la capacidad quedaron ligados a los *atributos del gobierno nacional: unidad, centralización, el Estado en tanto persona moral*” (Botana, ib.: 133 –la cursiva es nuestra). De a poco, parecemos ir acercándonos al entramado teórico de Durkheim.

Otro punto muy importante en relación con el sociólogo francés se refiere al trato de Botana sobre la reaparición de la libertad antigua en la idea de monopolio educativo:

---

línea, afirma que la teoría “fue más vigorosa; soportó los ataques de la oposición, la mofa de los detractores y fue aceptada aun por aquellos que repudiaron la política orleanista” (Ib.: 120).

<sup>77</sup>Respecto de esto, remitimos al dicho en el capítulo I respecto del interés de Durkheim por Montesquieu.

La historia arranca en Francia desde que Condorcet presentó a la Asamblea Legislativa, en 1792, un *plan general de educación pública* que tenía por objeto acrecentar el saber y la virtud de los ciudadanos. A partir de ese momento, el epicentro de la educación se trasladó de la sociedad hacia el Estado (Ib.: 139 –la cursiva es nuestra).

Condorcet postulaba “una concepción generosa que concebía al Estado y a la representación nacional como productores de conocimientos, ciencia y virtud...” (ídem). Según Botana:

Este fragmento de la historia que relata la lucha entre las ideas nació y se extendió desde Francia al mundo. *En él se esconde, tras las expresiones de un resentimiento recíproco que se prolongó durante décadas, una singular paradoja: la libertad de los antiguos, su pretensión de crear un mundo homogéneo, el admirable ideal de formar ciudadanos virtuosos capaces de sostener la legitimidad de la república, fue uno de los símbolos más poderosos de la modernidad* (Ib.: 140 –la cursiva es nuestra).

El autor cita aquí, junto a una mención a la religión civil de Rousseau, a “la reinención de la autoridad eclesiástica que Saint-Simon y Comte depositaron en el poder moral de *los nuevos sacerdotes de la sociedad industrial: los profesores y científicos*. Para construir el porvenir, los legisladores volvían inconscientemente la mirada hacia atrás” (Botana, ídem –la cursiva es nuestra)<sup>78</sup>.

A continuación, Botana se refiere también a la Tercera República (Ib.: 141 y sgtes.), de la que Durkheim formó parte en su última etapa y la que sostuvo activamente, como vimos.

Así, y continuando con lo dicho sobre el regreso de la libertad antigua, explica Botana que

*...el renacimiento de la libertad antigua proclamaba la inevitable decadencia del catolicismo para sustituirlo por una autoridad espiritual acorde con la nueva civilización.*

---

<sup>78</sup>Para establecer un paralelismo con esta idea, destacamos que en *La educación moral*, Durkheim asocia la actitud que debe tener el maestro de escuela con la del sacerdote: “Lo que da la autoridad, de la que se impregnan tan fácilmente la actitud y la palabra del sacerdote, es la alta idea que tiene de su misión. Pues él habla en nombre de un Dios que siente en él, del cual, al menos, se cree mucho más cerca que la multitud de profanos a los que se dirige. ¡Pues bien! El maestro laico puede y debe tener algo de ese sentimiento. Él también es el órgano de una gran realidad moral que le sobrepasa y con la que se comunica más directamente que el niño, puesto que por su intermedio el niño comunica con ella. Lo mismo que el sacerdote es el intérprete de su Dios, él es el intérprete de las grandes ideas morales de su tiempo y de su país” (Durkheim, 2002 [LEM]: 188).

No se pretendía con ello arrasar con el poder moral y despojar a la nación de sus creencias colectivas, sino *determinar qué nueva institución habría de infundir en la niñez y en la juventud los contenidos de conciencia*, tarea que, desde tiempo inmemorial, venía realizando la Iglesia. *Era, en suma, un conflicto por un reemplazo histórico: suplantando la moral religiosa por la moral laica significaba la exclusión del contrario*. Jules Ferry fue un fiel discípulo de esta tradición reciente (Ib.: 142 - la cursiva es nuestra)<sup>79</sup>.

Nos permitimos continuar con las citas extensas dada la relevancia que tiene todo esto para nuestro posterior tratamiento de Durkheim. Y es que, en efecto,

Ferry ocupó el Ministerio de Educación de la República Francesa en cuatro oportunidades entre 1879 y 1883. En total gobernó apenas quince meses, tiempo suficiente para promover una reforma educativa que, en el mundo latino, se transformó en proyecto de inexcusable referencia. Porque la educación fue para Ferry un instrumento de vastos designios. Era necesario, afirmaban los reformistas, recorrer primero el tramo de la instrucción obligatoria, impartir nociones elementales, enseñar aritmética, gramática, e historia. Allí estaba el punto de partida. Desde esta plataforma, que condenaba las diferencias de sexo y riqueza pues ‘el fin de la democracia es la fusión de las clases’, debía ponerse en movimiento, de cara al porvenir, *el propósito mayor de la educación republicana* (Botana, ib.: 142-143 –la cursiva es nuestra)<sup>80</sup>.

En este sentido, Botana destaca que Ferry buscaba, en el marco de una Francia dividida, suplantando el monopolio antiguamente ejercido por la Iglesia Católica en la Educación, buscando a su vez un reemplazo laico en la eliminación del “instinto egoísta de la naturaleza humana” (Ib.:

---

<sup>79</sup>Vemos esta misma idea en Durkheim. Para él, la educación moral laica tenía que ver con esta labor: “No basta con suprimir, hay que reemplazar. Hay que descubrir esas fuerzas morales que los hombres, hasta el presente, sólo han aprendido a representarse bajo la forma de alegorías religiosas; es preciso desgajarlas de sus símbolos, presentarlas en su desnudez racional, por así decir, hallar el medio de hacer sentir al niño su realidad, sin recurrir a ningún intermediario mitológico” (Durkheim, 2002: 73 [LEM]).

<sup>80</sup>Joan Borrel (1999 [1975]) hace una mordaz lectura crítica de las obras educativas de Ferry y Durkheim, a los que llama “hermanos gemelos”, y mencionando al segundo como continuador del primero. En efecto, Durkheim es “...una verdadera calcomanía de Jules Ferry. Su calco. Ahora bien, él se ocupa primordialmente de la teoría” (Borrel, 1999: 180). Bolívar y Taberner (2002: 12-14) también realizan un paralelismo entre Durkheim y Ferry, destacando que, mientras el segundo tenía una laicidad entendida como neutralidad –como separación de la esfera pública y la privada-, el primero busca enseñar una moral laica, lo que exige la construcción de una moral específica.

143). Ese papel podría brindarlo, según Ferry, la educación cívica y moral (impartida por el maestro laico, nuevo estamento continuador de las figuras del sacerdote y el padre que a su juicio habían fracasado en su labor) como “la promesa espiritual del mundo moderno (...) *ahora la educación estatal debía formar al ciudadano*, trasladando esa fuente espiritual del lugar hegemónico que ocupaba en la sociedad aristocrática hacia la cumbre, aun más prominente, del poder central...” (Botana, ídem –la cursiva es nuestra). Ese movimiento histórico

...traía consigo gigantescas transformaciones, no sólo por lo que significaba en el brusco cambio en los contenidos de la moral que se impartía, sino también por el *esfuerzo para democratizar a la sociedad entera que realizaba la educación estatal*. En la base, el colegio primario aseguraba la instrucción elemental, común y obligatoria, y un mínimo de virtud ciudadana. En un escalón más alto, la escuela media formaba un estamento activo capaz de sostener la legitimidad republicana. Y, por fin, la universidad nacional (Ferry había suprimido las universidades católicas) debía producir los dirigentes de la sociedad industrial y científica y los gobernantes de la república constitucional” (Ib.: 143-144 –la cursiva es nuestra). En el contexto de Ferry, “...la educación estatal se presentaba como una promesa de igualdad para pobres y ricos, ignorantes e ilustrados (...) la educación debía provenir de un centro único; la virtud y su interpretación eran tributarios de una moral exclusiva (Botana, ib.: 144)<sup>81</sup>.

Botana también destaca la influencia sobre la tradición republicana de la sociología naciente en la época de la civilización industrial, en manos de Saint-Simon y Comte. Así, el primero habría arrancado, de la utopía reaccionaria heredada de autores como el mencionado Bonald, “... la

---

<sup>81</sup>También podemos hacer aquí un paralelo con Durkheim: la escuela primera implicaría la implantación en el niño de los elementos de la moralidad (espíritu de disciplina, vinculación a los grupos sociales y autonomía de la voluntad) (Durkheim, 2002 [LEM]); su idea sobre la secundaria surge de su estudio sobre la historia de la educación y las doctrinas pedagógicas, que concluye con su mención de la necesidad de formar racionalistas “de un nuevo tipo” que sepan que las cosas, “ya sean humanas o físicas, son de una complejidad irreductible, y que, sin embargo, sepan mirar sin desfallecimientos y de frente esta complejidad” (Durkheim, 1992 [EDP]: 429); respecto de las universidades, su concepción incluye la necesidad de la enseñanza de la sociología y su práctica: “No es por lo tanto suficiente explicar al estudiante cómo la solidaridad es una ley necesaria de la humanidad; es necesario además y sobre todo hacer que se la practique. Es importante proporcionarle, multiplicarle las oportunidades de actuar en grupo, con el fin de que incluso en su vida de estudiante se sienta siempre asociado a otros seres parecidos a él con los que combina su acción” (Durkheim, 2012 [1901]: 200). Respecto de la idea de actuar en grupo reitera lo dicho respecto de la escuela primaria en la lección decimoquinta de *La educación moral* (Durkheim 2002[LEM]: 243-254).

historia del porvenir” (Botana, ib.: 211), mientras que el segundo le dará a ésta historia coherencia y espíritu de sistema: la historia “...es parte de una sociología” (Ib.: 215).

Para la perspectiva industrial, la historia es una sucesión mecánica de fases hasta llegar a un estadio terminal de orgánica concordia (ídem). Ahora bien: el sansimonismo parecía agotarse en una comunidad mística (Ib.: 217). El progreso industrial es también “...la promesa de un nuevo orden tan firme y vigoroso como el que la revolución había destruido” (Ib.: 223).

Destacamos también la mención por parte del historiador argentino de otro precursor de Durkheim, y con el que éste discute explícitamente en sus obras: Herbert Spencer<sup>82</sup>. En este sentido, Botana encuentra en Spencer una vuelta al pasado:

La historia del siglo XIX había nacido como un eco del pasado. Pero de a poco, o quizá desde sus orígenes mismos, como si el presente y sus exigencias tomaran revancha, la historia del pasado se prolongaba en un proyecto de porvenir (Ib.: 240).

En este contexto, explica Botana que el evolucionismo spenceriano trajo

...ante todo, un cambio de actitud. Cuando ya el siglo se acercaba a su término era innegable que la nueva historia, anclada en la continuidad y el progreso, atenta a la ley necesaria que rige su desenvolvimiento, había hecho una provechosa faena. Esas leyes, que el científico social develaba, tenían la virtud de vaciar a las viejas teorías en el molde de la evolución (...); hasta los impenitentes defensores de la libertad antigua, que soñaban con crear al ciudadano virtuoso mediante la educación, podían consolarse de su fracaso gracias a la idea de que esa segunda naturaleza vendría inevitablemente, no tanto por obra del legislador, sino por efecto de las leyes sociológicas de adaptación y diferenciación social (Ib.: 241).

---

<sup>82</sup> Respecto de este autor inglés nacido en Derby, Salvador Giner (2001: 162) explica que hay en Spencer “...una muy obvia proyección de la ideología capitalista liberal al ámbito de la teoría sociológica, pero también una constatación de algunos rasgos descollantes de las sociedades industriales e imperiales –como la suya propia– frente a las precedentes (...) En todo caso, para Spencer la actividad concurrencial capitalista genera una metamorfosis, por sublimación, de los instintos guerreros, que se plasman ahora en la competencia pacífica en el mercado”. Asimismo, Giner asocia a Spencer y a Durkheim, a los que menciona como “funcionalistas *avant la lettre*” (Ib.: 164). Destacamos por último lo que dice respecto del aporte de ambos al estructural-funcionalismo: “Su atractivo no consistió solo en su enfoque holista (...) sino también el de haberlo combinado con una concepción histórica evolucionista según la cual se produce un proceso mediante el cual las sociedades se vuelven cada vez más complejas, lo cual hace que su adaptación al medio también sea cada vez más complicada, al tiempo que su diferenciación interna y especialización funcional van aumentando” (ídem).

Por último, resta analizar brevemente la llamada Tercera República. En este sentido, Schnapper (2004) da una buena imagen de su contexto, en los siguientes términos:

El conflicto entre el Antiguo Régimen monárquico y religioso y la Revolución, que se prolongó hasta después de la Segunda Guerra Mundial, giraba alrededor del fundamento de la legitimidad política. Los republicanos, a imagen de lo que había sido la acción secular de la Iglesia, y contra ella, trabajaron conscientemente para imprimir la república en los corazones y las almas, según la fórmula de Michelet. Para alcanzar este objetivo era importante *elaborar nuevos símbolos colectivos y nuevos rituales* (...) Al instaurar la fiesta del Ser supremo, se marcaba simbólicamente la voluntad de inventar un Tiempo nuevo que, por sí mismo, debía crear un Hombre nuevo” (Schnapper, 2004: 158 –la cursiva es nuestra).

Es más: la autora explica que el modelo pedagógico de la Iglesia católica fue directa y conscientemente adoptado por los republicanos (Ib.: 159), y que durante la vigencia de la Tercera República se intentó una “sacralización” de la república (Ib.: 157-170), la que “hacía un llamado a la moral” (Ib.: 160)<sup>83</sup>.

Por último, nos interesa destacar que, en otro pasaje de la misma obra, la autora destaca que fue en Francia

*...donde la alianza entre la nación y la república fue más estrecha.* Las otras grandes democracias –las de Inglaterra y Europa del Norte (sin olvidar los Estados Unidos), en cambio, pudieron, al menos hasta fechas recientes, conjugar las herencias monárquicas y/o religiosas –que se traducen en los símbolos y los rituales nacionales- con el liberalismo para crear el espacio público democrático (Schnapper, 2004: 189 –la cursiva es nuestra).

### **c) El republicanismo en el Siglo XX y en la actualidad**

Destacamos, por último, que a finales del siglo XX el republicanismo renace, según explica Roberto Gargarella

---

<sup>83</sup> Retomaremos esta afirmación al explorar al Durkheim de “Determinación del hecho moral” (Durkheim, 1951 [DHM]) y *La educación moral* (Durkheim, 2002 [LEM]).

a partir del trabajo de un notable grupo de historiadores –norteamericanos en su mayoría- que, desde fines de los sesenta, rastrearon los orígenes teóricos de la tradición política-institucional angloamericana en fuentes hasta ese entonces no consideradas. J. Pocock, por ejemplo, hizo referencia a las conexiones entre la tradición mencionada y el humanismo cívico que se desarrollara en la Italia renacentista. B. Bailyn demostró que los principales apoyos teóricos de los revolucionarios norteamericanos se encontraban tanto en el Iluminismo o el puritanismo como en el radicalismo inglés (siglos XVII y XVIII) y (más notablemente) en el pensamiento clásico. Este revisionismo de la historia angloamericana implicaba desafiar la creencia hasta entonces compartida según la cual las principales influencias intelectuales de dicha cultura política se vinculaban, casi exclusivamente, con un pensamiento liberal e individualista (Gargarella, 1999: 161)<sup>84</sup>.

Explicando esto mismo, Knud Haakonsen (1993: 570-571), entiende que la nueva historia del republicanismo es una “impresionante pieza de revisionismo sutil y complejo”<sup>85</sup> que cuestiona la teoría liberal, si bien en el proceso ha creado mitos nuevos -máxime en atención a que en diversos autores, elementos de ambas tradiciones aparecen mezclados-. En este sentido, postula que la oposición entre liberalismo y republicanismo, si bien han sido una fuente de inspiración para el renacimiento de éste último, es más una invención de este renacimiento que un hecho histórico verificable.

Béjar también se ocupa de autores del siglo XX en lo que denomina “los restos de la república” (Béjar, 2000a: 147-172): allí se ocupa, entre otros, de Simone Weil, Sheldon Wolin, Robert Putnam y Robert Bellah. Asimismo, en otro capítulo estima importante mencionar la “tercera vía” presentada por la mirada comunitaria (Béjar, ib.: 173-190), con el objeto de distinguirla adecuadamente del republicanismo.

Del mismo modo, destacamos nuevamente la mención que hace Sintomer (2011) vinculando a Durkheim expresamente con el republicanismo contemporáneo francés. A diferencia de otras lecturas republicanas contemporáneas, la versión francesa -que para el autor pueden ser asociadas legítimamente Durkheim- se destacaría por su oposición al liberalismo al reivindicar un rol protector y normativo fuertes del Estado, pero abandonando la *vita activa* que

---

<sup>84</sup> Respecto de autores “republicanos” del siglo XX, el autor destaca, además de a J. Pocock, a B. Bailyn, G. Wood, P. Pettit, y Q. Skinner, entre otros (cfr. Gargarella, 1999: 161-190).

<sup>85</sup> “...an impressive piece of subtle, complex revisionism” (cfr. ib., 570).

postulaba Hannah Arendt. Sintomer explica que, en su vertiente más moderna, el republicanismo, alarmado por la crisis “anómica” de legitimidad provocada por una mala comunicación entre el Estado y la sociedad, busca formas de mejorar esta comunicación, que serviría para favorecer la proximidad<sup>86</sup> entre ambos estrados y propone la creación de instancias que permitan encarnarla (Sintomer, 2011: 411).

Por último, y volviendo a la idea del comienzo del acápite a) del presente capítulo respecto de la posición “centrista” del republicanismo en el marco del espectro ideológico, que se esfuerza constantemente de evitar los excesos de posiciones radicales, interesa destacar el análisis que realiza Andrés Rosler (que podríamos transpolar con facilidad a algunos planteos de Durkheim):

En cuanto a los que creen que el republicanismo no es sino una ideología de la consagración del *statu quo*, ellos se olvidan no solamente del énfasis republicano en el debate y en el conflicto (...) sino además de la lucha encarnizada del republicanismo a lo largo de su historia contra la dominación (...). En realidad, lo que suele suceder es que para algunos revolucionarios el republicanismo parece ser conservador, y para algunos conservadores sucede exactamente lo contrario, i.e. el republicanismo parece ser revolucionario. Esto se debe a que el republicanismo trata de articular el debate político con la autoridad de la ley, el cambio radical con la continuidad jurídica, lo extraordinario y lo ordinario. De hecho, la distinción a ultranza entre conservadurismo y revolución no tiene mucho sentido, a menos que estemos dispuestos a conservar todo o a revolucionar todo. En última instancia, la cuestión es siempre qué debemos hacer aquí y ahora” (Rosler, 2016: 11-12).

Esta vocación de querer conciliar dos campanas opuestas, esta suerte de “péndulo republicano”, que genera críticas de ambos extremos del espectro ideológico, es uno de los

---

<sup>86</sup> Es Pierre Rosanvallon (2009: 305-306) quien desarrolla el concepto de la legitimidad democrática “de proximidad”, incluyendo un breve tratamiento de la democracia en Durkheim. Allí reconoce el análisis “original” que hace el sociólogo francés de la democracia como comunicación, y afirma que la democracia para Durkheim es entendida indisolublemente como régimen y “como *forma de sociedad*” (Rosanvallon, 2009: 306 –la cursiva es nuestra). En este orden de ideas, la proximidad puede asociarse en Durkheim “...a una modalidad de relación entre gobernados y gobernantes. Estar cercanos, para estos últimos, quiere decir en ese caso estar accesibles, ser receptivos, en situación de escuchar; también significa responder a las demandas, aceptar explicarse sin ampararse tras la letra del funcionamiento institucional; implica, pues, exponerse, actuar de manera transparente bajo la mirada del público; del otro lado es darle a la sociedad la posibilidad de hacer oír su voz, de ser tomada en consideración” (Rosanvallon, 2009: 249). La interacción “adopta la forma de una *capacidad de reacción* inmediata de éstos ante las expresiones de la sociedad” (Ib.: 308).



elementos que vinculan a la tradición republicana con la teoría social de Durkheim.

#### **d) Republicanismo y comunitarismo**

Hacemos aquí una digresión necesaria. Comenzamos nuestra tesis afirmando en la hipótesis, siguiendo la línea de Funes (2008), que frente a otras caracterizaciones de la bibliografía nos parece más adecuado interpretar a Durkheim como un republicano que hacerlo en la confusa afirmación de que podríamos situarlo “entre el liberalismo y el comunitarismo”. Del desarrollo de este capítulo surgen los vínculos y posibles solapamientos teóricos entre republicanismo y liberalismo, que pueden haber influido en las confusas caracterizaciones señaladas.

Ahora bien, en atención a que no sólo se ha estimado a Durkheim como un republicano sino también como comunitarista, de acuerdo con la afirmación de Béjar (2007: 34) citada en el capítulo anterior, creemos que corresponde hacer mención también de las continuidades y rupturas entre republicanismo y comunitarismo.

En este sentido, Béjar explica que la afinidad con el republicanismo surge de que es tomado por el comunitarismo como una de sus fuentes intelectuales (Béjar, 2000a: 17), y en que éste último, como el republicanismo, realiza una crítica moral al liberalismo (ib.: 173). Ahora bien, más allá de esto, hay marcadas diferencias entre las dos corrientes. En efecto, destaca Béjar que “la tensión de la comunidad política republicana se difumina en el proyecto de una comunidad<sup>87</sup> moral. En el tránsito del republicanismo cívico al comunitarismo, el nervio de la virtud de afloja” (Ib.: 17). Así, Béjar señala las diferencias y similitudes entre ambas corrientes destacando que la virtud republicana

...es la materia de una comunidad de participación que ejercita la libertad de los antiguos. La virtud comunitaria es una llamada a recuperar la moral privada en aras de una mejora de la vida social. El ímpetu de la virtud es el amor a la patria, ideal ajeno a la comunidad regeneradora. En esencia, republicanismo y comunitarismo son dos doctrinas distintas, pero unidas por el proyecto compartido de construir una política de la virtud frente a la

---

<sup>87</sup> La autora reconoce que desentrañar *qué es* una “comunidad” “es una cuestión oscura”, no sólo para la filosofía política, sino para la sociología, admitiendo que desde su origen en la teoría sociológica, “la comunidad ha sido una noción mal definida” (cfr. Béjar, ib.: 178-179), refiriéndose incluso a la obra fundacional de Ferdinand Tönnies. Respecto de los conceptos de “comunidad” y “sociedad” (o “asociación”) en este autor, remitimos a Álvaro (2010). Un estudio sobre el concepto de “comunidad” en distintos autores clásicos y modernos de la teoría sociológica, puede verse en De Marinis (2005) y, con mayor profundidad, en el exhaustivo estudio por autores y escuelas que hacen De Marinis *et al*(2012). Por su parte, Forte (2015: 35, nota 3) define “comunidad” como “Unión por semejanza, o también: relaciones sociales basadas en la vida familiar o la economía doméstica”.

llamada política del interés del liberalismo (ídem; en el mismo sentido véase Gargarella, 1999: 178).

Gargarella destaca también que, contrariamente al comunitarismo, el republicanismo no parece comprometido con una mirada idealizada de las tradiciones del pasado:

Se mirará al pasado, en todo caso en busca de ejemplos valiosos, si es que los hay. Sin embargo, resulta claro que la preocupación republicana no tendrá un ‘anclaje’ *necesario* en el pasado (...) De hecho, muchos de los pensadores más notables asociados con el republicanismo erigieron sus principales argumentos políticos en contra del valor de las tradiciones (Gargarella, 1999: 178-179 –cursiva en el original).

En efecto, el autor explica una diferencia clave entre ambas corrientes, que estriba en una muy distinta concepción de la moral, que en el caso del republicanismo se limitaría al compromiso con ciertos valores “institucionalmente circunscritos”, mientras que en el comunitarismo

....no se mantiene indiferente frente a aquellas áreas de la moral: las elecciones más íntimamente vinculadas con mi vida privada pueden resultar, en principio, aceptables o reprochables, conforme al mundo moral en el que me encuentre inserto (Gargarella, ib.: 180).

De las afirmaciones de Gargarella surge una pregunta: ¿cuáles son estos *valores institucionalmente circunscritos*? Asociar a Durkheim al republicanismo conduce a asociarlo no sólo a autores de la historia de las ideas de la tradición republicana, sino a las ideas mismas. Por lo que debemos a preguntarnos qué ideas o valores centrales están en la base del republicanismo. Es lo que haremos a continuación.

## IV. LOS VALORES CENTRALES DEL REPUBLICANISMO

Teniendo en cuenta la definición que dimos de republicanismo<sup>88</sup> y la reseña histórica del capítulo anterior, estimamos necesaria una tipología que destaque los valores centrales del republicanismo, a fin de tener una “medida” que nos permita luego testear hasta qué punto podemos incluir allí a Durkheim, qué aspectos republicanos podemos encontrar en su pensamiento.

Respecto de esta cuestión, dijimos en la introducción que Carlos Strasser rescata ciertos valores o bienes centrales del republicanismo, lo que denomina “el cartabón republicano” (Strasser, 2002: 50). Estos son: 1) Auto-gobierno y gobierno representativo ; 2) Ciudadanía y unidad; 3) Compromiso cívico y patriotismo; 4) El bien común (colectivo) superior y 5) La no-dominación. Tomaremos estos valores y los desarrollaremos a fin de abarcar la tradición republicana desde el aspecto más amplio posible. Destacamos también que vamos a incluir dos cuestiones que no surgen del todo en el desarrollo de Strasser pero están implícitos en otros valores: la idea de “religión civil” (como una prolongación de la idea de “ciudadanía y unidad”, y los conceptos de virtud y *virtú* (que a nuestro juicio vienen a complementar la idea del compromiso cívico y patriotismo). Vamos a ellos, entonces:

### a) Auto-gobierno y gobierno representativo

El autor trata el asunto en dos acápites, distinguiendo dos “momentos lógicos” (cfr. Strasser, ib: 50, nota 11), a saber:

#### 1. *Auto-gobierno*

Este primer momento se refiere a “la acepción misma del término: la capacidad de la ciudadanía de un Estado para tomar autónomamente sus propias decisiones políticas (anotemos de paso que el autogobierno es el correlato del principio democrático *stricto sensu* de soberanía popular)” (Strasser, ídem); en segundo lugar, se refiere al mismo autogobierno “como el objeto principal y propósito último de la concepción republicana (...) En la concepción republicana avanzada, sólo el autogobierno de la ciudadanía realiza el bien común y sólo él lo implica” (cfr. ídem). Strasser deja en claro que la definición misma de lo republicano consiste, en primer término,

---

<sup>88</sup>Siguiendo la definición de Strasser (2002: 34) aportada en el marco teórico - capítulo I.b).

...en que la ciudadanía esté en condiciones de dictar.se (en forma directa o a través de representantes, pero participando con su voluntad y de modo activo) las disposiciones básicas de la comunidad, desde ya que iguales para todos los ciudadanos, aplicables a todos y ejercitables por todos (Ib.: 51-52 –cursiva en el original).

Sin perjuicio de ello, también deja en claro que en la actualidad “*la idea de ‘autogobierno’ está como perdida, olvidada, descreída, prácticamente ya no se menta. Se ha desvanecido incluso en el imaginario político de nuestro tiempo. Hoy, ni se sobreentiende*” (Strasser, 2002: 52 –cursiva en el original).

Dicha idea tiene origen con la concepción griega (que podemos rastrear, por ejemplo, en la teoría presente en la *Política* de Aristóteles) de la *polis*, que es “...una comunidad de virtud que tiene un propósito moral colectivo”, y que posee “...un *ethos* basado en la autarquía. Predica un consumo mínimo y condena la usura” (Béjar, 2000a: 29-30)<sup>89</sup>.

Como veremos<sup>90</sup>, esta idea está también en la libertad de los antiguos de Benjamin Constant, que se desarrolla para él en las antiguas repúblicas que estaban “encerradas en unos límites estrechos” (Constant, 1975 [1819]: 422). Contrariamente a esto, él clama por un sistema representativo que permita el desarrollo de la libertad de los modernos, siempre y cuando los pueblos ejerzan al mismo tiempo una vigilancia activa y constante sobre sus representantes (Ib.: 427). Pero, ¿qué es entonces el gobierno representativo?

## 2. *Gobierno representativo*

Planteadas como están las circunstancias, Strasser deja claro que las repúblicas democráticas contemporáneas “no pueden darse un autogobierno sino uno, y esto eventualmente, indirecto, representativo, hablamos por tanto del *gobierno representativo del autogobierno*, si cabe expresarlo así” (Ib.: 54 –cursiva en el original). Así, categóricamente afirma: “el caso es que deben proponerse

---

<sup>89</sup>Respecto de esta cuestión, Botana, en su desarrollo de Rousseau, estima que éste “...regresa una y otra vez a la ciudad de utopía (pequeña, igualitaria, autosuficiente, sin industria ni comercio) (...) Este es, al cabo, el mundo que guarda el secreto del bien político: una comunidad integrada donde la unidad prevalece sobre la división del trabajo y de la soberanía porque nada debe fragmentar el comportamiento humano. Así, mientras el genio tutelar de la política perfecciona al ciudadano en este marco estrecho de vida agreste y conducta frugal, la naturaleza escindida del hombre recobra su dignidad primitiva” (Botana, 2005: 53-54). Más adelante, refiriéndose a Jefferson, Botana dirá que en él revivía Rousseau “porque la gran ciudad era el enemigo de la virtud”, si bien la concepción de Jefferson difería “de la república de los clásicos en dos puntos. Como bien sabemos, la república clásica era autosuficiente. Jefferson tradujo ese ideal autárquico en un aislacionismo agrario, morigerado por una teoría del comercio internacional que asignaba a su país la función de exportar productos agrícolas y a Europa el papel de proveer manufactura industrial (...) El otro punto, casi un interrogante eterno, tenía que ver con la extensión y su desgraciada tendencia a engendrar déspotas” (Ib.: 74-75).

<sup>90</sup> Nos remitimos respecto de esto al desarrollo de la quinta característica señalada, la no-dominación.

esta clase de gobierno en tanto se pretendan repúblicas” (Ib.: 55). El autor destaca los problemas que implica esta cuestión: en primer lugar, la idea propugnada por Jean-Jacques Rousseau de que la representación implica la corrupción de la república (por no ser el mentado autogobierno); seguidamente, la idea de que la representación resulta necesaria “no sólo en razón del número y la dispersión poblacionales sino por el hecho del pluralismo propio de nuestras sociedades, su división en una larga y más que variada serie de fracciones...” (ídem); por último, aparece la cuestión de que el pluralismo excluye “desde el vamos la posibilidad de poder definir sin desacuerdos –hasta muy graves- el bien común de ‘la sociedad’...” (ídem).

Sea como sea, el autor destaca que la república se dará como autogobierno el gobierno representativo, “...o no será” (Ib.: 56). Para ello, la representación –a fin de serlo realmente– “...debe estar programada con cuidado extremo y vigilada del modo más estrecho. En otras palabras, el gobierno representativo tiene de todos modos que llegar a serlo *en rigor*” (ídem – cursiva en el original)<sup>91</sup>.

Sobre esto, adelantamos que Durkheim rechaza la idea de auto-gobierno en las *Lecciones de sociología* (Durkheim, 2003 [LS]), y hablará en cambio de la necesidad de un gobierno representativo, como veremos en el capítulo VII.a).

## **b) Ciudadanía y unidad. El concepto de religión civil**

### *1. Ciudadanía y unidad*

Destaca Strasser que “no hay república sin ciudadanos” (Ib.: 59). En este sentido, desde la ética política y la teoría más apegada a lo virtuoso, “la más sana de suyo en abstracto, está muy bien pedir una ciudadanía real y activa” (Ib.: 62). Contrariamente a ello, la pérdida la ciudadanía

...va resultando en un verdadero resquebrajamiento de la *societas* en tanto tal, y ésta, a su turno, por la consecuente disminución de la *affectio societatis* conduce a una ciudadanía cada vez menor. El impacto de ello sobre la cultura política, la calidad y el gobierno de la república democrática es obvio, no hace falta expresarlo (Ib.: 62-63 –cursiva en el original).

En el mismo sentido, Béjar explica que para el republicanismo o humanismo cívico, la ciudadanía es la “urdimbre” de la comunidad política, entendida

---

<sup>91</sup> En este sentido, cabe destacar que el autor es muy crítico con el gobierno representativo en la práctica, al punto de asumir que “solemos no tener gobiernos representativos” (cfr. ib.: 57).

...como deber completo y continuo con relación a lo público. Ejercicio cotidiano de participación, la ciudadanía es una práctica moral que entraña un sentimiento de autorrealización. Lo personal y lo político se funden en un proyecto de salvación colectiva mantenida por valores calientes como el coraje y el entusiasmo (Béjar, 2000a: 14).

Asimismo, el vínculo “...que un régimen político y ‘alma de ciudad’ es la educación, orientada a la creación del espíritu público” (Béjar, ib.: 29).

## 2. El concepto de “religión civil”

Este espíritu público se ve encarnado en una religión civil. La autora española, refiriéndose a las repúblicas del norte de Italia desarrolladas desde el Siglo XII, rescata que allí las urbes “desarrollan una fuerte autoconciencia mantenida por una religión civil que conmemora, entre otros eventos, la fundación de la ciudad” (Béjar, 2000a: 40).

Esta religión civil es uno de los pilares de la virtud en Maquiavelo (el otro es la milicia; cfr. Béjar, 2000a: 51), ya que sirve como instrumento de cohesión social, por lo que cultos divinos y ceremonias “...forman parte de una tradición que infunde respeto y ayuda a la estabilidad. Ellos avivan una religión civil que, a través de las costumbres, teje la virtud colectiva” (Ídem).

Pero de la religión civil se ha ocupado también explícitamente Rousseau en el *Contrato Social*. Allí, el ginebrino expresa que “hay una profesión de fe puramente civil cuyos artículos corresponde al soberano fijar, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel” (Rousseau: 1996 [1762]: 140)<sup>92</sup>. Esta religión tiene, según Rousseau, ciertos dogmas, que deben ser

...simples, pocos, enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios. La existencia de una divinidad poderosa, inteligente, bienhechora, previsor y providente, la vida por venir, la felicidad de los

---

<sup>92</sup>Respecto del concepto de religión civil presente en este texto, Waterlot escribe que ésta necesita de un complemento fundamental, la educación pública: “La religión civil se manifiesta aquí como el sostén, real pero moderado, de las leyes; es decir, como un refuerzo a la vez adecuado e insuficiente. Adecuado, si consideramos el destino de la humanidad, que es apertura hace una sociedad general y difusión progresiva de las representaciones relativas a esta sociedad en el espíritu de los ciudadanos; insuficiente, si tenemos en cuenta una *situación de crisis*, cuando el Estado se ve radicalmente amenazado (...). *Se vuelve indispensable, entonces, disponer de un complemento para la religión civil, gracias al cual la intensificación del lazo puede superar los límites que la religión civil sola no permite superar, o lo permite de manera deficiente. El complemento para la insuficiencia de la religión civil es la educación nacional*” (2008: 147 –la cursiva es nuestra).

justos, el castigo de los malvados, la santidad del contrato social y de las leyes: he ahí los dogmas positivos. En cuanto a los dogmas negativos, los limito a uno solo: la intolerancia (cfr. ídem)<sup>93</sup>.

La idea de ciudadanía y unidad, reflejada en esta religión civil, va a exigir de los ciudadanos un cierto compromiso cívico y patriotismo.

### **c) Compromiso cívico y patriotismo. La noción de virtud.**

Explica Strasser que incluso más que en Roma, en Grecia “...no había para el ciudadano nada superior a la *polis* y al honor o la gloria en sus términos, político y militar, y dominaba el alma del ciudadano la devoción patriótica más intensa que el mundo haya conocido” (Ib.: 63)<sup>94</sup>. En esta línea, Béjar explica que el amor republicano a la patria pivota alrededor de la pertenencia:

La patria como país es una bandera que vuelve a conquistar a los pueblos en este fin de milenio. La patria como Ciudad (marco del republicanismo) no mueve tantas conciencias pero también demanda entrega. Se alía más con la inteligencia cívica que con las entrañas identitarias (...) el republicanismo hablaba de virtud como amor a la patria<sup>95</sup> y entendía a la ciudadanía como una profunda fraternidad (Béjar, 2000a: 11-12).

---

<sup>93</sup> Llamamos la atención respecto de una cuestión más relativa a la religión civil. Rousseau tenía una versión anterior al *Contrato Social*, conocido en la academia como el “Manuscrito de Ginebra”, que tendría ideas que fueron descartadas en la redacción final. Nos parece relevante citar de allí la mención de Rousseau sobre cómo sería la sociedad una vez establecida la profesión de fe civil, “...que se renueve todos los años con solemnidad y esta solemnidad se acompañe de un culto augusto y simple, cuyos ministros sean sólo los magistrados y que reavive en los corazones el corazón a la patria. Esto es todo lo que está permitido al soberano prescribir en cuanto a la religión. Que además se autorice a introducir todas las opiniones que no son contrarias a la profesión de fe civil, todos los cultos compatibles con el culto público y que no se teman disputas de religión ni guerras sagradas. A nadie se le ocurrirá buscar sutilezas en los dogmas cuando hay tan poco interés en discutirlos. Ningún apóstol o misionero tendrá derecho a venir a tachar de error una religión que sirve de base a todas las religiones del mundo y que no condena a ninguna (...) Así se reunirán los beneficios de la religión del hombre y del ciudadano. El Estado tendrá su culto y no será enemigo de ninguna otra religión. Como las leyes divina y humana se reunirán siempre en el mismo objeto, los más piadosos teístas serán también los más celosos ciudadanos, y la defensa de las santas leyes será la gloria del Dios de los hombres” (Rousseau, 2004: 605).

<sup>94</sup> A esto contraponen el individualismo que predomina en la actualidad: “Lo que hoy se *viva* es, de todos modos, el individualismo: la lógica de mercado, el ensimismamiento, el autogobierno personal” (cfr. ib.: 67).

<sup>95</sup> Esta es la definición que da Montesquieu, y que asocia a las repúblicas democráticas. De acuerdo con la clásica definición del capítulo V del Libro IV de *Del Espíritu de las Leyes*, se puede definir a la virtud “...como el amor a las leyes y a la patria. Dicho amor requiere una preferencia continua del interés público sobre el interés de cada cual; todas las virtudes particulares, que no son más que dicha preferencia, vienen dadas por añadidura” (cfr. Montesquieu, 1984 [1748]: 55).

Ello nos obliga a tratar la noción de “virtud”<sup>96</sup>, clave para entender tanto la idea de compromiso cívico como la de patriotismo. Destacamos que hay en la bibliografía dos variantes de esta noción: virtud y *virtú*.

Béjar sugiere que la virtud es la médula del republicanismo, “...un apasionado sentimiento moral que sostiene a la ciudad y que el poder público debe alimentar” (Ib.: 15). En definitiva, para el republicanismo, ella “...es la materia de una comunidad de participación que ejercita la libertad de los antiguos<sup>97</sup>” (Ib.: 17). Ahora bien, contrariamente, la modernidad “...arrumba el patriotismo como devoción al bien común e instala poco a poco el imperio del interés” (Ib.: 13).

Destacamos también el rescate del concepto de virtud en Maquiavelo que hace Claudia Hilb (2000: 127-147). En su concepción, la autora destaca que

...la República es el régimen que permite la realización del *vivere civile* -de una forma de vida dedicada al interés cívico y al ejercicio de la actividad política del ciudadano-, y es en esta vida dedicada a la acción, posibilitada por la República, que el hombre puede aspirar a alcanzar los más altos valores a los que puede pretender. Es decir, la República es el régimen virtuoso -una estructura de virtud, en términos de Pocock- en tanto es aquel que brinda el marco para el ejercicio del *vivere civile*, de la virtud cívica, que es a la vez expresión suprema de la virtud y condición de las virtudes particulares (Ib.: 130).

Pero la virtud, para ser completa, debe poder hacer frente a la “inevitable brevedad de la república”, que se explica según Béjar (2000a: 42) “tanto por la sucesión cíclica de los gobiernos, en sus formas puras y corrompidas, como por la estructura interna que la conforma”. Esto implica una segunda idea de virtud, esta vez individual, como flexibilidad moral que mezcla astucia y fuerza (Ib.: 47-48), que tanto Béjar como Hilb denominan *virtù*<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup>La definición de republicanismo de Strasser citada habla del ejercicio de “virtud cívica” (Strasser, 2002: 34). Respecto de la relación de esto con Durkheim, nos referiremos a ello en el acápite e) 2. del capítulo VI.

<sup>97</sup>Se refiere a la distinción de Benjamin Constant entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos (cfr. Constant, 1975 [1819]), mencionada en el capítulo anterior. Retomaremos esto al hablar de la quinta característica del republicanismo (“no-dominación”).

<sup>98</sup>“Si *El príncipe* trata de la *virtù* del gobernante, los *Discursos* desarrollan el ideal de virtud colectiva, núcleo del republicanismo” (Béjar, 2000a: 48); “Pero si sólo en la República hay virtud, el problema de la virtud deviene inmediatamente en el problema de la estabilidad política de la república, de su capacidad de hacer frente a los golpes de la Fortuna: para que la virtud pueda desplegarse es preciso que la República perdure. Partiendo de la doble premisa de que toda forma terrenal está sometida a la corrupción del tiempo, y de que la República debe hacer frente en sus relaciones territoriales a otras unidades políticas con quienes no comparte el *vivere civile*, Maquiavelo explorará en *El Príncipe* y en los *Discorsi* las condiciones de estabilidad de los regímenes políticos: allí, la capacidad de



#### **d) El bien común (colectivo) superior**

Strasser señala que la presupuesta existencia de un bien común o interés general es en principio “de orden intuitivo” (Ib.: 67), y que en una primera aproximación se da por hecho que sobre cualquier cuestión de “dominio político” debe haber “...un punto en el que todas las voluntades finalmente coincidirían más acá o más allá de sus diferencias de origen (...) con el mayor beneficio relativo posible para cada uno, aunque con un costo variable cada vez” (ídem). El autor agrega que en la versiones más arriesgadas,

...el supuesto también pide por otra parte un principio, a saber, que el sujeto del bien común es el cuerpo colectivo, como cosa distinta a la suma de sus individuos componentes, es decir la comunidad como ‘ontológicamente’ diferente (y moralmente superior) a la agregación de sus miembros (ídem).

En este punto, cita a Rousseau como aquel que anticipó esta idea en *El Contrato Social*, y menciona explícitamente a Durkheim entre aquellos que han “elucubrado extensamente sobre el tema en la teoría sociológica” (ídem)<sup>99</sup>.

#### **e) La no-dominación**

Aquí, Strasser avanza en el sentido de que el bien común de la libertad republicana significaba “...la no-dominación política, es decir, la efectiva igualdad política general. Y esta igualdad política, según Maquiavelo, Montesquieu y Rousseau, conllevaba necesariamente la mayor homogeneidad social posible, o, a la inversa, la menor desigualdad social posible” (Strasser, 2002: 71-72).

Sobre esta cuestión, Gargarella (1999: 163) expresa que la reivindicación de la libertad, entendida como “la ausencia de dominio; la vida en un ‘estado libre’- unificaría, sintéticamente, a las distintas visiones republicanas”.

En este mismo sentido rescata Béjar al Maquiavelo que escribió los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, que es el que toman, desde el humanismo cívico, Pocock y Skinner (cfr. Béjar, 2000a: 40). En efecto, la libertad aparece ahí también como no-dominación. Béjar explica que la

---

un régimen -sea Príncipe o República- por hacer frente a los golpes de la Fortuna, tomará el nombre de *virtù*.” (Hilb, 2000: 130).

<sup>99</sup> En este sentido, y más allá de lo que diremos más adelante, el sociólogo francés también reconoce explícitamente esta idea: “Es esto lo que comprendió Rousseau. Para él la sociedad no es nada si no es un cuerpo unificado y definido, *distinto* de sus partes” (Durkheim, 2001: 104 - la cursiva es nuestra).

república que describe Maquiavelo es “una estructura de acción”, una comunidad de valores “orientada a la defensa de la libertad” (Ib.: 44). En este sentido, la libertad “maqueviliana” es, primero, independencia de los hombres particulares, y en este aspecto se opone a servidumbre. Pero también es autogobierno, participación del gobierno colectivo, como explica la socióloga española (cfr. *ibídem*)<sup>100</sup>. El vínculo lo señala claramente Béjar: “Como independencia o autogobierno, como defensa de la invasión o como participación, la noción de libertad maqueviliana reenvía a la idea de virtud” (Béjar, *ib.*: 45).

Esto se vincula con la aludida distinción que hace Benjamin Constant (1975) entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. En este sentido, el autor explica que la libertad de los antiguos “*comprendía la participación activa y constante en el poder colectivo*”, mientras que la libertad moderna se compone “*del goce pacífico de la libertad privada*” (Constant, 1975: 424 –cursiva en el original)<sup>101</sup>. En este sentido, aclara:

*La libertad individual (...) he ahí la verdadera libertad moderna; la libertad política es su garantía. La libertad política es por consecuencia indispensable. Pero pedir a los pueblos de nuestros días sacrificar, como los de antaño, la totalidad de su libertad individual a su libertad política, sería el medio más seguro de desaficionarlos de una; y cuando se hubiese logrado, no se tardaría en arrancarles la otra”* (Ib.: 425 - cursiva en el original)<sup>102</sup>.

Más adelante confrontaremos las dos libertades con la teoría de Durkheim. Recordemos por el momento la idea citada más arriba de Botana en el sentido de que las ideas políticas “*...aparecen, desaparecen y reaparecen*” (Botana, 2005: 12 –cursiva en el original). Con esto en mente, nos interesa cómo caracteriza Constant la libertad de los antiguos, que consistía

...en ejercer colectiva, pero directamente las diferentes partes de toda soberanía, a deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz, a concluir

---

<sup>100</sup> En este sentido, nos remitimos también a la primera característica señalada por Strasser y desarrollada bajo el acápite 1) a) de este capítulo.

<sup>101</sup> Al respecto, Botana explica que la libertad de los modernos, que se opone a la libertad de los antiguos, conlleva una jerarquía de objetos: es más importante la libertad aplicada a las relaciones sociales que la libertad correspondiente a las libertades políticas. La primera está al servicio de la sociedad; la segunda está ligada al Estado, y mientras la libertad civil progresa en la historia como una virtud espontánea, incólume a la corrupción, la libertad política puede degenerar en manos del conflicto faccioso y la corrupción” (Botana, 2005: 118).

<sup>102</sup> Lo mismo señala Botana en referencia a Montesquieu: “la libertad antigua descansaba sobre un sujeto virtuoso en unión moral con el cuerpo político; ahora, en cambio, la libertad moderna habrá de abandonar esa exigencia de participación y de bien público, inscrita en el alma del ciudadano, para reposar sobre el sentimiento subjetivo de seguridad individual” (Botana, 2005: 40).

tratados de alianzas con extranjeros, a votar leyes, a pronunciar sentencias, a examinar las cuentas la gestión de los magistrados a hacerlos comparecer ante todo el pueblo a acusarlos condenarlos o absolverlos; pero al mismo tiempo que era esto a lo que los antiguos llamaban libertad, admitían como compatible con esta libertad colectiva, el sometimiento completo del individuo a la autoridad del conjunto (Ib.: 421).

Por lo tanto, y repasando lo hasta ahora visto, identificamos los siguientes valores centrales del republicanismo, a saber: a) Autogobierno y gobierno representativo; b) Ciudadanía y unidad (donde incluimos la importante noción de “religión civil”); c) Compromiso cívico y patriotismo (donde incluimos la discusión sobre el concepto de “virtud”); d) El bien común (colectivo) superior y e) La no-dominación (vinculada a la llamada “libertad de los antiguos”). Estos valores dan cuenta, según el marco tomado de referencia, de lo “central” del modelo republicano.

A continuación, haremos frente a la hipótesis planteada, desde las siguientes preguntas: ¿qué fuentes y qué aspectos de la teoría social de Durkheim permiten asociarlo al republicanismo?, ¿cómo se “expresa” la definición tomada de la tradición republicana en su teoría? ¿Cómo lo hacen los valores centrales dicha tradición? Por último, ¿dónde terminan las coincidencias? o lo que es lo mismo, ¿cuáles son las limitaciones teóricas y conceptuales de esta asociación? A contestarlas dedicaremos la tercera parte de la tesis.

# TERCERA PARTE. LA TEORÍA SOCIAL DE DURKHEIM Y LOS VALORES CENTRALES DEL REPUBLICANISMO

## V. LAS FUENTES DEL DURKHEIM REPUBLICANO Y ALGUNAS PRECISIONES CONCEPTUALES

En esta última parte, nos abocaremos a ver hasta qué punto la teoría social durkheimiana es compatible con el republicanismo.

Teniendo en cuenta lo que planteamos en el primer capítulo en el sentido de que hay una coherencia interna en la obra de Durkheim que le da a esta una cierta unidad, veremos que ciertos temas que aparecen sugeridos más o menos explícitamente en las obras centrales más conocidas y estudiadas del autor aparecen desarrollados con mayor detalle en otras que tienen menor visibilidad<sup>103</sup>. En este capítulo haremos, en primer lugar, una mención muy somera de la teoría social de Durkheim en sus obras centrales; en segundo lugar, haremos algunas precisiones sobre los conceptos afines a la teoría política que Durkheim desarrolla en *Lecciones de sociología*; en tercer lugar haremos lo mismo con *La educación moral*; por último, mencionaremos otros ensayos o textos más breves en los que también aparecen aspectos valiosos para realizar la confrontación entre la tradición republicana y la teoría de Durkheim, sin perjuicio de que en el desarrollo de los siguientes capítulos aludiremos también a otros en menor medida.

Destacamos que esta lectura “ampliada” del corpus durkheimiano es recurrente en los autores aquellos que hacen una lectura republicano-comunitarista de Durkheim, de acuerdo con la tipología realizada en el capítulo II: a modo de ejemplo, mencionamos a Cladis (1992); Bellah (1973); Challenger (1994) y Béjar (2000a y 2007).

### a) La teoría social de Durkheim en sus obras centrales

La base de la teoría de Durkheim, considerando sus obras fundamentales, pasa por su producción a partir de 1893. En *La división del trabajo social* (Durkheim, 2008 [1893]) deja asentada la famosa dicotomía entre sociedades primitivas-solidaridad mecánica / sociedad moderna-

---

<sup>103</sup> Destacamos en este sentido las afirmaciones de Inda (2009a: 1), que da cuenta de que existe un menosprecio (con la excepción de autores como Bernard Lacroix y Anthony Giddens) respecto del estudio de la teoría política y del Estado durkheimianas; asimismo, en otro lugar destaca que esa falta de interés tiene que ver, por un lado – siguiendo a Giddens-, con que las interpretaciones más influyentes que ha recibido Durkheim, sobre todo la de Parsons, “...fueron elaboradas previamente a la publicación de los análisis directamente abocados a los problemas políticos” (Inda, 2009b: 222); y por el otro lado, con que, el hecho de que el sociólogo francés no elaborara un tratado sistemático escrito especialmente para exponer su teoría sobre el Estado y las formas de organización política “explica que muchos de sus comentaristas y discípulos no sintieran el estímulo para abocarse al estudio de los fenómenos propiamente políticos” (Ib.: 223).

solidaridad orgánica (con el desarrollo de la división de trabajo), con todos sus matices. También queda allí asentada su idea de la llamada “religión de la persona humana”, el fundamental concepto de “densidad moral” como llave y separador de las sociedades primitivas y las modernas, el primer desarrollo de la idea de “anomia” como forma anormal de la división del trabajo, y la conclusión acerca de la urgencia en la Francia de su tiempo del deber de “construirnos una moral” (Durkheim, 2008: 440)<sup>104</sup>.

En *Las reglas del método sociológico* (Durkheim, 1997 [1895]) aparece la famosa definición del hecho social como “cosas”. En apretada síntesis, podríamos decir que allí Durkheim desarrolla una defensa de la sociología como ciencia autónoma, así como del método adecuado para su estudio.

En *El suicidio* (Durkheim, 1965 [1897]), el sociólogo francés expone su tipología sobre el suicidio (y su división en suicidio egoísta, altruista y anómico), y vincula todo esto con una “alarmante miseria moral” (ib.: 311), conclusión que podemos vincular fácilmente con las conclusiones de *La división del trabajo*...y con su prefacio a la segunda edición, donde realiza algunas puntualizaciones sobre las asociaciones profesionales: ellas parecen tener la solución al problema moral.

Por último, en 1912 aparece *Las formas elementales de la vida religiosa*. En esa última gran obra Durkheim destacará, entre (muchas) otras cosas, el concepto de la sociedad como ente *sui generis* (y el único reemplazante *empírico* a Dios), la importancia de lo sagrado, el vínculo de esta idea con la del “dualismo de la naturaleza humana” (por la que el hombre posee una dicotomía alma-cuerpo) y vinculado a todo esto la importancia que tienen las creencias y ritos de tipo religioso, pero sobre todo su origen social. Las religiones son caracterizadas allí como un producto social que se manifiesta en ciertas prácticas o ritos regulares que la mantienen viva en cada sociedad (y celebran indirectamente “la idea de sociedad”), y como instituciones que brindan a las sociedades conceptos, categorías, de la misma forma en la que hoy nos los brinda la ciencia.

Este *corpus* central debe ser complementado con otras dos obras, de edición póstuma<sup>105</sup>, que a nuestro parecer son centrales para entender la pretensa asociación entre la teoría propuesta por el sociólogo francés y la tradición republicana, ello a través de su desarrollo de la moral común

---

<sup>104</sup>En la conclusión de *La división del trabajo social* define “moral” de esta forma: “Es moral, puede decirse, *todo aquello que es fuente de solidaridad*, todo aquello que fuerza al hombre a contar con otro, a regular sus movimientos de acuerdo con algo más que los impulsos de su egoísmo, y la moralidad es tanto más sólida cuanto más numerosos y fuertes son esos lazos” (Durkheim, 2008: 431 –la cursiva es nuestra). El autor la caracteriza como un estado de dependencia, y su función esencial es hacer del individuo la parte integrante de un todo y, “por consiguiente, quitarle *algo* de la libertad de sus movimientos” (idem –la cursiva es nuestra).

<sup>105</sup>Que no son las únicas: podemos destacar en el mismo sentido, por ejemplo, *El socialismo* (Durkheim, 1931 [1928]) y *Pragmatismo y sociología* (Durkheim, 1968 [1955]). A esta última obra aludiremos también en los capítulos siguientes como complemento a los textos que aquí marcamos como centrales.

laica y racional cuya construcción para Durkheim es fundamental: se trata de las *Lecciones de sociología* (Durkheim, 2003 [1950]) y *La educación moral* (Durkheim, 2002 [1925]).

Por el tratamiento que el autor hace de temas que hacen a la teoría política, estas obras serán la base de los capítulos siguientes. Ahora bien, dada la relevancia de varios de algunos conceptos allí desarrollados, sin perjuicio de que en principio su explicación excede el marco teórico central de la tesis, estimamos que corresponde hacer algunas precisiones sobre los conceptos claves de estas dos obras.

## **b) Las Lecciones de sociología**

En *Lecciones de sociología* (Durkheim, 2003)<sup>106</sup> el sociólogo francés desarrolla cuál es su concepción de Estado y de democracia, junto a una extensa diversidad de temas<sup>107</sup>. En las lecciones 4 a 9 Durkheim desarrolla lo que denomina la “moral cívica”, que sería la moral propia de la sociedad política. De su definición se sigue que sus reglas esenciales “son aquellas que determinan las relaciones de los individuos con la autoridad soberana a la que están sometidos” (Durkheim, 2003 [LS]: 110). La autoridad soberana en cuestión es el Estado, al que Durkheim define como “un grupo de funcionarios *sui generis*, en el seno del cual se elaboran representaciones y voliciones que comprometen a la colectividad, aunque no sean obra de la colectividad” (Ib.: 112). Es decir que existe una conciencia gubernamental específica, que depende “del estado general de la sociedad” (ídem)<sup>108</sup>.

El Estado es un órgano encargado de elaborar ciertas representaciones “que valen para la colectividad”, si bien éstas “...se distinguen de otras representaciones colectivas por su más alto grado de consciencia y de reflexión” (Durkheim, ib.: 113). Lo importante es que en su seno hay una “apariencia de deliberación”, una aprehensión de una serie de circunstancias que necesitan una resolución, “y el órgano interior del Estado está destinado, precisamente, a producir estas

---

<sup>106</sup> Esta obra, que lleva como subtítulo “física de las costumbres y del derecho” en clave claramente comteana, fue editada póstumamente por primera vez en 1950 y está basada en cursos dictados por el sociólogo francés en Burdeos entre 1896 y 1900 (Lukes, 1981: 255), si bien las Lecciones 4 a 9 sobre “moral cívica” recién se habrían redactado hacia el año 1898 (Nocera, 2012: 30, n. 23).

<sup>107</sup> Como los mentados grupos profesionales y la prohibición del homicidio, el derecho de propiedad y los contratos.

<sup>108</sup> Esta afirmación nos remite a Graciela A. Inda cuando habla de la “formulación de la tesis expresiva” de Durkheim, que sería una posición constitutiva de su teoría: “la supeditación del Estado a la estructura social” (Inda, 2009: 223). En rigor, ella habla de esto en relación con los textos durkheimianos de 1886-1890. Luego de ello, y para el momento en que Durkheim escribe el texto que aquí tratamos, éste habría reformulado el concepto de Estado, teniendo sus representaciones “una existencia propia y finalidades específicas” (Inda, 2008: 130). Sin embargo, según la autora, sobre sus últimos textos “...para Durkheim las prácticas políticas pierden toda especificidad desde el momento en que son concebidas como una modalidad más, entre otras, de las representaciones colectivas que elabora toda sociedad para lograr su unidad” (Ib.: 142).

deliberaciones” (idem). El sociólogo francés llega incluso a caracterizar al Estado como “el órgano mismo del pensamiento social” (Durkheim, 2003 [LS]: 113)<sup>109</sup>.

En esa misma obra, Durkheim rechaza la concepción de los derechos naturales y creados *frente* al Estado, y apunta contra la idea de justicia negativa:

...la historia parece probar que el Estado no ha sido creado para impedir que el individuo sea molestado en el ejercicio de sus derechos naturales, *sino que estos derechos han sido creados por el Estado, que los organiza y los convierte en realidad*” (Durkheim, 2003 [LS]: 124 –la cursiva es nuestra).

En esta línea de pensamiento plantea que su concepción del Estado es “...individualista, sin por ello confinar al Estado a la mera administración de una justicia puramente negativa; le reconoce el derecho y el deber de desempeñar un papel en todas las esferas de la vida colectiva, sin ser mística<sup>110</sup>” (Ib., 127). Es decir que negarse a una administración de justicia negativa no implica *per se* adoptar la solución mística, ya que no se niega al individuo en pos del Estado, pero sí se atribuye a éste último la existencia moral de los individuos (Ib.: 127)<sup>111</sup>. En definitiva, Durkheim distingue y asume la existencia de dos fuerzas de distinto orden: las individuales y las colectivas.

Ahora bien, retomando el argumento que venimos sosteniendo desde el comienzo de la tesis respecto de la existencia de una argumentación “pendular” de Durkheim, aquí el sociólogo francés busca un balance: la fuerza colectiva que es el Estado, para ser liberadora del individuo, “necesita contrapesos; debe estar contenida por otras fuerzas colectivas, a saber por estos grupos secundarios...” (Ib.: 127)<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup>Inda expresa respecto de esta visión del Estado, tan alejada de otras como puede ser la de Max Weber, que “...el Estado no es titular de una coacción *sui generis*. No se funda, por tanto, en ningún elemento específico, como por ejemplo, la violencia (...) no hay en este discurso ningún análisis de un poder impuesto, ejercido contra la voluntad de los subordinados, como tampoco ninguna definición del poder político que apele a una base material. Durkheim rechaza incluso la idea, de gran importancia en Weber, por ejemplo, de que el monopolio de la fuerza física en un territorio determinado es un elemento específico del Estado moderno” (Inda, 2008: 143).

<sup>110</sup> “...cuya expresión más sistemática la encontramos en las teorías sociales de Hegel” (Durkheim, ib.: 116).

<sup>111</sup> Respecto de este rol “activo” del Estado, Cladis explica que lo que busca es proteger a los individuos de la injusticia social, por lo que corresponde al Estado combatir el clasismo y el racismo, así como las injusticias económicas. Debe, en definitiva, fomentar las creencias y prácticas del individualismo moral, posición que se opondría al “Estado mínimo” de Spencer (Cladis, ib.: 154).

<sup>112</sup> Cabe destacar que no surge de estos textos de qué modo estos contrapesos funcionarían en los hechos. Sintomer (2011: 411) lamenta que, por la que interpreta en su conjunto como una “concepción consensual de la política” en Durkheim, éste no haya elaborado cómo podrían funcionar otros contrapesos tales como el control de constitucionalidad, la movilización de comunidades locales, étnicas o religiosas, los movimientos sociales, la lucha de clases o poderes de hecho como la prensa.

¿A qué se refiere el sociólogo francés con la expresión “grupos secundarios”? Durkheim los asocia a la llamada “corporación” (Ib.: 80), y ubica su origen en el -a su juicio desacreditado- sistema corporativo que regulaba las distintas ocupaciones en Roma y en la Edad Media (Ib.: 80-86), en las que ellas “constituían medios morales para sus miembros” (Ib.: 84)<sup>113</sup>. El autor había ya hablado de la necesidad de los grupos profesionales en *El Suicidio*<sup>114</sup> y en el prefacio a la segunda edición de *La división del trabajo social*<sup>115</sup>.

Respecto del concepto de democracia, Durkheim expresa que

...la democracia es la forma política a través de la cual la sociedad alcanza la más pura conciencia de sí misma. Un pueblo es más democrático cuando la deliberación, la reflexión, el espíritu crítico desempeñan un papel más considerable en la marcha de los asuntos públicos (...) Es el carácter que adquieren crecientemente las sociedades (...) su ascenso es continuo desde el comienzo de la historia (Ib.: 153 –la cursiva es nuestra).

A su vez, las dos características que debe tener un Estado para ser democrático son: “1º La mayor extensión de la conciencia gubernamental. 2º Las comunicaciones más estrechas de esta conciencia con la masa de las conciencias individuales” (Ib.: 152)<sup>116</sup>. Básicamente, el Estado será más democrático en la medida en que haya una mayor comunicación de sus actividades a los ciudadanos, y en la medida en que éstos puedan saber cómo piensa, vigilarlo, fiscalizarlo y juzgar sus decisiones. Debe haber, a su juicio “la mayor armonía posible” entre ambas partes de la organización social (Durkheim, 2003 [LS]: 156), pudiendo incluso los ciudadanos “contradecirlo, e incluso así ser instrumentos del Estado” (Ib.: 127).

---

<sup>113</sup> El sociólogo francés caracteriza a las corporaciones de la siguiente forma: “Desde el momento en que en el seno de una sociedad política existe un cierto número de individuos que tiene en común ideas, intereses, sentimientos y ocupaciones que el resto de la población no comparte con ellos, es inevitable que, bajo la influencia de estas semejanzas, sean atraídos los unos hacia los otros, que se busquen, que entren en relación, que se asocien y que, de esta manera, se forme paulatinamente un grupo restringido, con su fisonomía especial, en el seno de la sociedad general (...) este apego a algo que sobrepasa al individuo, a los intereses del grupo al que pertenece, es la base misma de toda actividad moral. Cuando este sentimiento se vuelve más preciso, y se aplica a las circunstancias más corrientes e importantes de la vida común, se traduce en fórmulas más o menos definidas, y he aquí un cuerpo de reglas morales en proceso de formación” (Ib.: 86 –la cursiva es nuestra).

<sup>114</sup> Donde aparecen como “poderes morales que tengan sobre la multitud de los individuos una acción que el Estado no puede tener” (Durkheim, 1965 [ES]: 313).

<sup>115</sup> Cfr. Durkheim (2008 [DTS]: 89-122) Donde los presenta como “un poder moral capaz de contener los egoísmos individuales” (Ib.: 97), y allí contesta a las críticas efectuadas a las conclusiones de *El Suicidio* manifestando que la existencia de los grupos profesionales “debería ser el elemento esencial de nuestra estructura social” (Ib.: 113 –la cursiva es nuestra).

<sup>116</sup> Sobre esta idea remitimos a la nota 86 del capítulo III.



Ahora bien, el problema cuando hay una relación directa entre los ciudadanos y el Estado es que ya en su época

...no hay muchos Estados despóticos que sean lo suficientemente fuertes como para ponerse por encima de la crítica y evitar las controversias sobre sus creencias o sus prácticas (...) todo, tanto en la práctica como en la teoría, se vuelve materia de controversia y división, todo vacila. La sociedad carece de una base firme. No hay nada fijo. Y como el espíritu crítico se ha desarrollado mucho y cada uno tiene su manera propia de pensar, el desconcierto es amplificado por todas las diversidades individuales. De allí el aspecto caótico que presentan ciertas democracias, su permanente movilidad e inestabilidad (Ib.: 157).

A su vez, cuando el Estado está demasiado cerca de los particulares

...cae bajo su dependencia al mismo tiempo que los molesta. Su cercanía los molesta porque, a pesar de todo, pretende reglamentarlos directamente, aun cuando es –como sabemos- incapaz de desempeñar este papel. Pero esta cercanía hace que dependa estrechamente de ellos, porque, siendo tan numerosos, los particulares pueden modificarlo como les plazca (Ib.: 158).

Una solución a esto pasaría por los grupos profesionales. Explica el sociólogo francés que, para que si bien hace falta que la vida fluya “sin solución de continuidad” entre el Estados y los particulares y viceversa,

*... no hay ninguna razón para que estos circuitos no se realicen a través de órganos interpuestos.* Gracias a esta interposición, el Estado dependerá más de sí mismo, la distinción será mucho más nítida entre él y el resto de la sociedad, y, por ello mismo, gozará de una mayor autonomía (Ib.: 159 –la cursiva es nuestra).

Estos grupos son de dos tipos: los territoriales y los profesionales, si bien los primeros “no desempeñan el mismo papel vital que tenían en otros tiempos” (Ib.: 160). Son los segundos los que se convertirán en la base “...tanto de nuestra representación política como de nuestra

organización social” (Ídem). Es decir que la participación de los ciudadanos debería darse en el ámbito de los grupos profesionales<sup>117</sup>.

Esta teoría de los grupos profesionales ha recibido diversas críticas, por las que Durkheim fue tildado de precursor de la idea del fascismo italiano del Estado corporativo. Sin embargo, Bellah señala que hay muy pocas similitudes entre ellos, y que las ideas de Durkheim se parecen más a las de la tradición izquierdista del sindicalismo, ya que para el sociólogo francés, si bien el grupo profesional está en comunicación cercana al Estado, éste es independiente de él, mientras que para el fascismo la corporación es un instrumento del Estado o partido totalitario, cosa que a Durkheim “le hubiese aborrecido” (Bellah, 1973: xxxi-xxxii)<sup>118</sup>.

Sintetizado en una tabla, la relación entre Estado, grupos profesionales y ciudadanos se daría de la siguiente forma:

---

<sup>117</sup>Explica Béjar que para Durkheim el grupo profesional es la única fuerza vinculante de la nueva solidaridad: “Ha de convertirse en la unidad cívica fundamental, en el núcleo de la representación política” (Béjar, 2000a: 142). Béjar destaca las funciones que cumplen las corporaciones como vehículos de intereses particulares ya que “...deben regular los conflictos de las ramas de una misma profesión, fijar las condiciones de los contratos, organizar las cajas de asistencia y demás funciones que ostentan hoy los sindicatos” (Ib.: 143), pero también su valor *expresivo*, porque crean “una cierta vida estética y son fuente de una existencia *sui generis*” (ídem). En este sentido, la autora estima que “una interpretación actual de Durkheim ha de destacar, pues, las formas modernas de la espontaneidad social. En realidad, cuando afirma la superioridad moral de la sociedad frente al individuo *no piensa en su subordinación con respecto a un sistema impersonal sino en la potencialidad moral y educadora de los diversos grupos*” (Ídem –la cursiva es nuestra).

<sup>118</sup>Bellah destaca asimismo que Durkheim preveía que dichos grupos eventualmente serían los titulares de la propiedad productiva, en atención a que la propiedad privada transmitida en las familias a través de la herencia le parecía un resabio feudal: “Sólo la propiedad colectiva podría asegurar la nueva clase de regulación y moral en la esfera económica, lo que podría curar las actuales miserias de la sociedad” (Ib.: xxxii). En el mismo sentido, Lukes destaca que la posición de Durkheim sobre los grupos profesionales y su rol en la existencia colectiva no puede ni por asomo ser asociada al corporativismo fascista, sino que sus ideas sobre las corporaciones pueden asociarse más a los argumentos de H. W. Tawney, “otro pensador socialista dentro de una tradición muy distinta, pero igualmente moralista” (Lukes, 1981: 267-268).

<p><b>EL ESTADO</b></p> <p>(“órgano del pensamiento social” Ib.: 113)</p> <p>*Elabora representaciones gubernamentales. Sus órganos internos procesan vida psíquica difusa proveniente de la sociedad, dándole claridad: cada aspecto de ella que entra en la conciencia gubernamental puede ser de ahí en más discutida y se flexibiliza</p> <p>*Sostiene el culto del individuo y el culto de la colectividad nacional (dualidad de la vida moral de las sociedades)</p> <p>*Contrapesan a los grupos secundarios al “libera las personalidades individuales de su tiranía”</p> <p style="padding-left: 40px;">*Crea y asegura los derechos de los individuos</p> <p style="padding-left: 40px;">*Tiene el derecho y deber de desempeñarse en todas las esferas de la vida colectiva</p> <p>*A través de una comunicación estrecha con la masa de los ciudadanos de los actos que ejecuta sostiene la democracia</p>
<p><b>GRUPOS PROFESIONALES</b></p> <p>*Contrapesan al Estado y actúan como una interposición entre éste y los ciudadanos</p> <p>*Son la base de la representación política (organización del sufragio sobre la base corporativa)</p> <p>*Son la base de la organización social (son la unidad mínima para la generación de sentimientos de tipo colectivo, superiores a los individuales)</p>
<p><b>CIUDADANOS</b></p> <p>*En un régimen democrático pueden observar, controlar, criticar, vigilar, fiscalizar, contradecir y juzgar las decisiones del Estado por la mayor estrechez de sus comunicaciones</p> <p>*Deben participar en la vida pública con el fin de consolidar los grupos profesionales. Luego de su consolidación, participación se mediaría a través de ellos.</p>

**Tabla 1: El Estado, los grupos profesionales y los ciudadanos en los regímenes democráticos<sup>119</sup>**

### c) La educación moral

En *La educación moral* (Durkheim, 2002[LEM])<sup>120</sup>, el sociólogo francés hace en una primera parte un desarrollo extenso sobre su teoría de la moral laica, la que aplica en la segunda parte a la pedagogía de la escuela primaria<sup>121</sup>. Se trata de un texto sobre educación<sup>122</sup>.

La teoría sobre la moral laica incluye tres “elementos de la moralidad” (Durkheim, 2002: 77). El primero es el “espíritu de disciplina”, y se correspondería con la idea de *deber*; el segundo es la “vinculación a los grupos sociales”, y se correspondería con la idea de *bien*. El tercero es la autonomía de la voluntad.

<sup>119</sup>Elaboración propia en base a Durkheim (2003 [LS]).

<sup>120</sup>Obra editada por primera vez, al igual que las *Leciones*, póstumamente, en 1925.

<sup>121</sup>Si bien excede los fines de la presente tesis, resultaría interesante hacer un paralelismo entre los fines de Durkheim en la Francia de fines del siglo XIX y principios de siglo XX y los postulados por Sarmiento unas décadas antes en Argentina. En este sentido, Villavicencio (2008: 126) destaca cómo en los fines del prócer argentino aparece la idea de que “...el sentido de la educación no será sólo la instrucción, sino la moralización del pueblo. Es decir, la moral será el fin último de la educación y al cual quedarán subordinados los contenidos de la instrucción a impartir al pueblo”. Véase el estudio crítico de la autora sobre el tema en ib.: 109-142.

<sup>122</sup>Dos textos que complementan la visión durkheimiana sobre la educación son *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas: la evolución pedagógica en Francia* (Durkheim, 1992) y *Educación y sociología* (Durkheim, 1999).

El espíritu de disciplina tiene dos aspectos: la regularidad y la autoridad. Respecto del primero, expresa Durkheim que el papel de la moral es determinar la conducta, sustraerla del arbitrio individual:

...hay un interés moral no sólo en que estas acciones sean tales o cuales, sino que además, de una manera general, estén sujetas a una cierta *regularidad*. Es por tanto, en otros términos, una función esencial de la moral *regularizar la conducta*’ (Durkheim, 2002 [LEM]: 86 –la cursiva es nuestra).

A su vez, sobre la autoridad expresa Durkheim que por tal “debemos entender el ascendiente que ejerce sobre nosotros todo poder moral que reconocemos como superior a nosotros” (ib.: 88). “...hay, en la autoridad que nos lo dicta, un no sé qué que nos lo impone. En esto consiste la obediencia consentida” (Ib.: 89). Como ejemplo, explica, adoptamos tal plan de vida “porque tiene la autoridad de la ciencia, y es la autoridad de la ciencia la que le confiere su autoridad. Al ejecutarlo obedecemos a la ciencia y no a nosotros mismos. Ante ella inclinamos nuestra voluntad” (Ib.: 88). Durkheim encuentra en la disciplina la síntesis entre ambos aspectos, ya que

...tiene por objeto regularizar la conducta; implica que los mismos actos se repiten en unas condiciones determinadas; pero no actúa sin autoridad. Es una *autoridad regular*. Podemos decir, pues, para resumir esta lección, que el primer elemento de la moralidad es el espíritu de disciplina (Ib.: 90 –la cursiva es nuestra).

Respecto de la vinculación a los grupos sociales, este tiene que ver con el binomio egoísmo-altruismo, y

consiste en la *vinculación a un grupo social*, sea cual fuere. Para que el hombre sea un ser moral, tiene que interesarse por algo distinto de sí mismo; es necesario que pertenezca a una sociedad, por humilde que sea, y se sienta solidario con ella (Ib.: 128 –la cursiva es nuestra).

Durkheim encuentra una unidad entre el espíritu de disciplina y la vinculación a los grupos sociales, como si fueran dos caras de la misma moneda: el primero se relacionaría con el *deber* del cumplimiento de la moral, mientras el segundo con el querer cumplir con la moralidad porque es *bueno*, porque se nos presenta como un ideal amado.

El *deber* es la moral en tanto que ordena y prohíbe, la moral severa y dura de las prescripciones coercitivas, la consigna que hay que obedecer. (...) El *bien* es la moralidad en tanto que se nos presenta como una cosa buena, como un ideal amado al que aspiramos por un movimiento espontáneo de la voluntad (Durkheim, 2002 [LEM]: 139 –la cursiva es nuestra).

Ahora bien, para el sociólogo francés, el espíritu de disciplina sólo predominaría en momentos en que los pueblos están en edad de equilibrio y madurez, mientras que en períodos de transición y transformación, de crisis, éste

...no guardaría su vigor moral (...) Por tanto, *es el otro elemento* de la moralidad, es la necesidad de un objetivo al que podamos asirnos, de un ideal al que nos podamos vincular (...) el que se convierte en resorte moral por excelencia. Ahora bien –y a esta conclusión queríamos llegar– atravesamos justamente una de esas fases críticas (Durkheim, ib.: 145)<sup>123</sup>.

El tercer elemento de la moralidad es la autonomía de la voluntad. Ésta permitiría explicar la disminución del espíritu de disciplina y la mayor preponderancia de la vinculación a los grupos sociales. Durkheim al desarrollar este elemento explica que la ciencia es nuestra fuente de autonomía (ib.: 157), y lo define así:

Llegamos así a determinar el tercer elemento de la moralidad. Para obrar moralmente no basta ya con respetar la disciplina, con estar vinculado a un grupo; es necesario además que, bien respetando la regla, bien dedicándonos a un ideal colectivo, tengamos conciencia, lo más clara y completa posible, de las *razones* de nuestra conducta. Porque esta conciencia confiere a nuestro acto aquella autonomía que, en nuestro

---

<sup>123</sup> Sobre esto remitimos a la nota 53 del capítulo II, donde citamos diversas fuentes en las que Durkheim se refiere a esto mismo.

tiempo, exige la conciencia pública de todo ser verdadera y plenamente moral. Podemos entonces decir que el tercer elemento de la moral es la comprensión inteligente de la moral (Ib.: 159 –la cursiva es nuestra).

Para el autor esta es la característica *diferencial* de la moral laica, ya que no puede tener lugar en la moral religiosa (Ib.: 160)<sup>124</sup>. Este tercer elemento aparecía ya mencionado por el sociólogo francés antes, al cuestionar Durkheim la posibilidad de que el espíritu de disciplina se presentase rígido e inflexible. Contra esto, estima que la naturaleza de la sociedad

...está en perpetua evolución: es preciso, pues, *que la moral sea bastante flexible para poder transformarse a medida que sea necesario*. Mas por eso es menester *que no sea inculcada de tal forma que se ponga por encima de la crítica y de la reflexión, agentes por excelencia de todas las transformaciones*. Es preciso que los individuos, además de ajustarse a la moral, *se den cuenta de lo que hacen y que su respeto no llegue a encadenar completamente la inteligencia*. Aunque se crea que la disciplina es necesaria, eso *no quiere decir que deba ser ciega y esclavizante*. Las reglas morales deben estar investidas de la autoridad sin la cual serían ineficaces, pero –a partir de cierto momento de la historia- *no hace falta que esta autoridad las sustraiga a la discusión*, haga de ellas unos ídolos ante los cuales el hombre no ose, por así decir, levantar los ojos (Ib.: 108 –la cursiva es nuestra).

Es decir, la autonomía de la voluntad incluye la capacidad de discusión, de crítica. Esto último se debe, sobre todo, a que la moral que propone Durkheim es laica, no religiosa. Este aspecto, que parece trivial, es en realidad fundamental. Durkheim pretende que la moral se rija por la razón, y ello influye en su fijeza y estabilidad:

Por el mero hecho de ser *racionalizada* la moral *se libera del inmovilismo*, al que está lógicamente condenada cuando se apoya sobre una base religiosa. Cuando está considerada como la ley de un ser eterno e inmutable es evidente que debe ser concebida como inmutable, como la imagen de la divinidad. Por el contrario, si –como he tratado de demostrar- constituye

---

<sup>124</sup>Del mismo modo, explica Bellah (1973: xxxix-xl) que es recién con este tercer elemento que se puede ver en todo su esplendor la moral laica o secular moderna, ya que los otros dos son los aspectos “eternos” de la moral en todas las sociedades.

una función social, entonces participa *tanto de la permanencia relativa como de la variabilidad relativa que presentan las sociedades* (Ib.: 149 –la cursiva es nuestra)»<sup>125</sup>.

Como dijimos más arriba, en las *Lecciones...* y en *La educación moral* encontraremos gran parte de los fundamentos que nos permiten postular la hipótesis que buscamos demostrar, por lo que centraremos nuestro análisis en dichas obras. Sin perjuicio de ello, nos apoyaremos también en afirmaciones de las obras más conocidas del sociólogo francés, en las que ya aparecen formuladas muchas cuestiones, si bien quizás más solapadamente.

#### **d) Ensayos y textos más breves**

Por último, cabe mencionar que también son relevantes a los fines de esta tesis algunos ensayos o textos más breves de Durkheim de sustancial relevancia, de los que pasamos a mencionar los principales.

1) “La science positive de la morale en Allemagne” (Durkheim, 2002 [1887]), sobre el fenómeno moral. Aquí, el sociólogo francés analiza a fondo el trabajo de distintos moralistas alemanes y concluye que sólo ellos ven en los fenómenos morales hechos que son a la vez empíricos y *sui generis*, por lo que la moral aparece como una “ciencia autónoma”. La ciencia de la moral sería entonces para Durkheim una ciencia social, pero los hechos morales: 1) se relacionan con otros hechos sociales *sin* confundirse con ellos; y 2) se distinguen de los “hechos psíquicos” por su forma *imperativa* (Durkheim, ib.: 50).

2) “El individualismo y los intelectuales” (Durkheim, 2003 [1898] [IyI]: 287-299), escrito por Durkheim en el fragor del *affaire Dreyfus*<sup>126</sup>, en contestación a las críticas “planteadas por el historiador y ensayista católico Ferdinand Brunetière (...) dirigida contra quienes habían salido en defensa del militar injustamente condenado” (Sidicaro, 2003: 18), el sociólogo francés explica qué tipo de “individualismo” defiende, en un sentido bastante alejado a aquel que suele atribuirse

---

<sup>125</sup> Esta liberación del inmovilismo de la moralidad no es más que decir que “moral” quiere decir “social”, tal como afirma el sociólogo francés en *El Suicidio* (Durkheim, 1965 [ES]: 201). Esta idea se entiende más aun en un pasaje de *Educación y sociología*, en el que Durkheim da cuenta del cambio y evolución que se dan en moral en atención a que “...la moral está estrechamente vinculada a la naturaleza de las sociedades, dado que, tal como lo hemos demostrado ya anteriormente, *la moral varía cuando las sociedades varían*. Esto significa, por tanto, que es consecuencia de la vida en común” (Durkheim, 1999 [EyS]: 58 –la cursiva es nuestra).

<sup>126</sup> Estudios críticos sobre este episodio pueden verse en Sennett (2011: 296-309), y, con relación a Durkheim, en Lukes (1981: 332-349), en Cladis (1992: 12-14) y en Bellah (1973: xxxvi-xxxvii).

al liberalismo: es lo que Cladis (1992) denomina el “individualismo moral”<sup>127</sup> de Durkheim. Sobre él estará construido un binomio de la “religión civil” en Durkheim, asimilable a la moral (el otro binomio corresponde al culto a la colectividad nacional de cada país, como veremos).

3) “La élite intelectual y la democracia” (Durkheim, 2003 [1904]: 301-303), en el que Durkheim expresa qué rol debe tener el intelectual en la política. Este texto puede leerse como un apéndice del anterior (que aparece como un ejemplo de las formas en las que el intelectual se debe introducir en el debate público, en ese caso con un ensayo).

4) “Determinación del hecho moral”, presente en *Sociología y filosofía* (Durkheim, 1951: 135-184), que puede leerse como un complemento a *La educación moral*, donde el sociólogo francés aborda desde un plano más abstracto y afín a la filosofía la cuestión moral y sus componentes *deber/bien*<sup>128</sup> así como la cuestión de la elaboración de *juicios* sobre la moral. Estos tres conceptos (deber, bien y juicio) son asimilables, respectivamente, a los tres elementos de la moralidad explicados más arriba: así, el espíritu de disciplina<sup>129</sup> se correspondería con el *deber*, la vinculación a los grupos sociales se correspondería con el *bien* y la autonomía de la voluntad se correspondería con los juicios sobre la moral. Ello puede observarse en la siguiente tabla:

---

<sup>127</sup>Este autor asigna dos componentes al individualismo moral, que estaría caracterizado por 1) Una serie de creencias sociales y prácticas que constituyen un penetrante entendimiento compartido o fe común que apoya los derechos y la dignidad del individuo y 2) una pluralidad de esferas sociales que permite diversidad y autonomía individual, que proporciona a su vez creencias y prácticas que asocian moralmente a individuos que ocupan una esfera en particular (cfr. Cladis, 1992: 43 – la traducción es propia).

<sup>128</sup> Durkheim retoma sus ideas sobre el fenómeno moral también en una extensa nota de *Las reglas del método sociológico*: “...Esta antítesis es la que los moralistas han señalado con frecuencia entre los dos conceptos del *bien* y del *deber*, que expresan dos aspectos diferentes, pero igualmente reales, de la vida moral. Quizá no haya prácticas colectivas que no ejerzan sobre nosotros esta doble acción, la cual, por otra parte, sólo es contradictoria en apariencia. Si no las hemos definido tomando en cuenta esta vinculación especial, interesada y desinteresada a la vez, es sólo porque no se manifiesta por signos exteriores que se pueden percibir con facilidad. El bien tiene algo que es más interno, más íntimo que el deber, por lo tanto menos asible” (2003 [RMS]: 24, nota 4 –la cursiva es nuestra).

<sup>129</sup>Concepto mencionado también en *Las reglas...*: “Las reglas que acabamos de exponer permitirían (...) hacer una sociología que vería en el espíritu de disciplina la condición esencial de toda vida en común fundamentándolo al mismo tiempo en la razón y en la verdad” (Durkheim, 2003 [RMS]: 122).



“La science positive de la morale en Allemagne” (Durkheim, 2002 [1887]) Reconocimiento de los <b>hechos morales</b> y de la “ <b>ciencia de la moral</b> ”	
<i>La educación moral</i> (Durkheim, 2002 [1925])	“Determinación del hecho moral” (Durkheim, 1951 [1906])
<b>1. Espíritu de disciplina</b> Predomina en momentos de equilibrio y madurez social (Ib.: 145) – afectado por <b>3</b> .	<b>Deber</b> (Ib.: 137)
<b>2. Vinculación a los grupos sociales</b> Predomina en momentos de crisis social, de “transición y transformación” (Ib.: 145)	<b>Bien</b> (Ib.: 137)
<b>3. Autonomía de la voluntad</b> Característica diferencial de la moral laica (Ib.: 160) - influye sobre <b>1</b> .	<b>Juicios sobre la moral</b> (Ib.: 181)

**Tabla 2: El fenómeno moral en Durkheim<sup>130</sup>**

5) “El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales” (Durkheim, 2011 [1914])<sup>131</sup>. En ese texto, que profundiza afirmaciones hechas por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* y ya mencionado en obras anteriores<sup>132</sup>, el autor explica que desde siempre el hombre ha tenido un sentimiento vivo de esta dualidad, apareciendo por un lado el cuerpo, por el otro, el alma (Durkheim, 2011 [DNH]: 190). Estos dos seres no son sustancialmente diferentes y “...son, en gran medida, independientes el uno del otro, llegando incluso, a estar en conflicto” (Ídem).

La explicación sobre el fenómeno de Durkheim es que el dualismo humano “siempre se expresa de forma religiosa” (Ib.: 196). De esta forma, el cuerpo (cosa *profana*), mostraría las formas inferiores de nuestra actividad y nuestro intelecto (los apetitos sensibles y las sensaciones), mientras que el alma (cosa *sagrada*), aquello que tiene una dignidad más alta en

<sup>130</sup>Elaboración propia con fuente en las obras citadas. Asimismo, remitimos a la definición de “moral” de *La división del trabajo social* citada en la nota 104.

<sup>131</sup>Véase el Anexo III al final de este capítulo.

<sup>132</sup>“...según se dice con frecuencia, el hombre es doble. En él hay dos seres: un ser individual, que tiene su base en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra, por eso mismo, estrechamente limitado, y un ser social, que representa en nosotros la realidad más alta que podemos conocer por la observación en el orden intelectual y moral, me refiero a la sociedad. Esta dualidad de nuestra naturaleza tiene como consecuencia, en el orden práctico, la irreductibilidad del ideal moral al móvil utilitario, y, en el orden del pensamiento, la irreductibilidad de la razón a la experiencia individual” (Durkheim, 1993 [LFEVR]: 51-52). Respecto de las menciones anteriores, indicamos a modo de ejemplo que Durkheim alude al dualismo en *La división del trabajo social* (Durkheim, 2008 [DTS]: 261), así como menciones similares en las *Lecciones de sociología* (2003 [LS]: 153) y en *La educación moral* (2002 [LEM]: 237-241). Asimismo, en las conclusiones de *El suicidio* Durkheim plantea que el poder moral de la sociedad es el único puede moderar la insaciabilidad de las pasiones de los hombres (1965 [ES]: 197-201). Por último, en *Educación y sociología* (Durkheim, 1999 [EyS]: 53-54) también se refiere al tema.

nosotros (la actividad moral y la razón), tiene una dignidad más alta: se trata de las facultades por las cuales "...decimos, nos comunicamos con Dios" (cfr. ídem).

Aquí Durkheim se remite también al texto "Determinación del hecho moral", al expresar que no hay moral "que no se encuentre impregnada de religiosidad", incluso para el espíritu laico (Ib.: 197). La conclusión del sociólogo francés es que la dualidad de nuestra naturaleza es "un caso particular de esa división en cosas sagradas y profanas que se encuentra en la base de todas las religiones y que debe explicar según los mismos principios" (ídem).

Así, las cosas sagradas son "simplemente ideas colectivas que son fijadas en ideas materiales" (Ib.: 197). Las representaciones colectivas no pueden constituirse más que "encarnándose en objetos materiales, cosas, seres de todas clases, figuras, movimientos, sonidos, palabras, etc. que las representen exteriormente y las simbolicen" (Ídem). Es decir: teniendo en cuenta que esto aplicaría para Durkheim, "incluso para el espíritu laico", podemos pensar en qué clase de símbolos pueden expresar esa sacralidad: puede pensarse en la bandera de un país, en sus próceres, etc. Aquí hay una idea clave sobre, por ejemplo, cómo entiende Durkheim al patriotismo. Esas cosas que juegan el rol sagrado

...participan necesariamente de los mismos sentimientos que los estados mentales que ellas representan y materializan, por así decirlo. Son respetadas, temidas, o buscadas como poderes caritativos. No están ubicadas en el mismo plano que las cosas vulgares, las cuales no interesan más que a nuestra individualidad física, se hallan aparte de estas últimas, les asignamos un lugar completamente distinto en el conjunto de lo real, las separamos: el carácter sagrado consiste esencialmente en esta separación radical (Ib.: 197-198).

Estas ideas, grandes concepciones religiosas, morales, intelectuales, se gestan en períodos de efervescencia creativa, y

...los individuos las incorporan en ellos una vez que el grupo se ha disuelto, que la comunión social ha hecho su obra. Sin duda, una vez que la efervescencia ha caído, y que cada uno recupera su existencia privada, se aleja de la fuente de dónde provino ese calor y esa vida, la cual no se mantiene ya en el mismo grado de intensidad. Sin embargo, no se apaga, dado que la acción del grupo no se termina completamente, sino que

aporta perpetuamente a esos grandes ideales, un poco de fuerza que tiende a sonsacar las pasiones egoístas y las preocupaciones personales de cada día: para ello sirven las fiestas públicas, las ceremonias, los ritos de toda clase (Ib.: 198).

En este sentido, como veremos, Durkheim suele aludir en algunos textos a los ritos y símbolos del período de la Revolución Francesa que con el tiempo perdieron su magia.

Este texto resulta relevante ya que es la llave para entender la posibilidad del altruismo en el hombre. Esa es la puerta de acceso a la vida colectiva, la potencialidad de que el individuo se entregue en pos de algo superior, sean los grupos secundarios, la patria o la humanidad general (conceptos que aparecen también en *La educación moral*, como veremos en los capítulos siguientes). En este contexto, la necesidad de una moral laica tiene como fundamento la creencia en esta división sagrado/profano que el sociólogo francés encuentra inscrita en la naturaleza humana.

6) Por último, mencionamos *Montesquieu y Rousseau – Precursores de la sociología* (Durkheim, 2001), obra que si bien parece remitir a autores de la tradición republicana no es tan esclarecedora respecto del tema que aquí tratamos. Sin perjuicio de ello, de allí tomaremos una asociación entre el concepto de virtud y el de “altruismo”, muy presente en Durkheim.

Sobre estos textos y los conceptos aquí esbozados se desarrollará, en lo principal, el argumento de los capítulos siguientes, sin perjuicio de la mención a otros textos en forma complementaria, como ya se dijo.

En esta tercera parte pretendemos demostrar, entonces, de qué modo pueden asociarse los conceptos presentes en los textos mencionados en este capítulo con los valores centrales que mencionamos en el capítulo anterior. Por ello, en primer lugar vamos a volver, en el capítulo VI, sobre la definición de republicanismo que tomamos de Strasser (2002: 34), y veremos su expresión en Durkheim. En el capítulo VII, por su parte, vamos a ir recorriendo cada uno de los valores centrales de la tradición republicana, también a través de su expresión en los textos del sociólogo francés.

## VI. LA DEFINICIÓN DE REPUBLICANISMO EXPRESADA A TRAVÉS DE LOS TEXTOS DE DURKHEIM

Analizado el aspecto referido a las fuentes y a las precisiones conceptuales, volvamos a la definición de republicanismo que tomamos de Strasser (2002: 34)<sup>133</sup>. Como primera aproximación a la asociación entre Durkheim y esta tradición, estimamos pertinente repasar los elementos de la definición recién aludida a efectos de evaluar en qué fuentes del sociólogo francés existen compatibilidades con ella.

### a) “Una corriente de pensamiento procedente de la teoría política...”

Vimos ya en la hipótesis<sup>134</sup> que, para Durkheim, la filosofía política se presenta como un “arte” frente a la “ciencia” que sería su sociología. Aquí nos topamos con un primer problema para entrar al objeto que pretendemos estudiar. A ello cabe agregar la afirmación de las *Reglas...* de que el método sociológico “...es independiente de toda filosofía” (Durkheim, 2003 [RMS]: 135)<sup>135</sup>. Sin embargo, en el contexto de esa misma obra, Durkheim postula a la sociología como la ciencia que está destinada a “poner debidamente de relieve” una idea que bien podría ser una base de “toda una filosofía”: la idea de asociación (Ib.: 136).

Si tenemos esto en cuenta, y lo vinculamos con lo expresado respecto de la relación entre sociología y teoría o filosofía política así como con el contenido ético de la sociología durkheimiana (capítulo I.b), así como las lecturas (capítulo II.b) que contextualizan la escritura de Durkheim, sumadas a aquellas que lo vinculan explícitamente al republicanismo (II.d), y la caracterización que hace de la tradición republicana Botana (I.b y III.a), y los antecedentes mencionados en el capítulo II, queda claro que los textos de Durkheim, a pesar de su orientación, pueden ser entendidos como una reaparición de la tradición republicana.

---

<sup>133</sup>Recordamos la definición allí dada: “una corriente de pensamiento procedente de la teoría política basada en la idea de un orden político basado en el principio de la mayor igualdad social y jurídica posible de sus miembros, un amor sano a la patria, el involucramiento de todos los ciudadanos en ejercicio de una virtud cívica así como la persecución del bien común por encima de cualquier interés de sector o individual, y la defensa de la ley común y la libertad del país como marco y condición de todo ello, así como también de su unidad y soberanía”.

<sup>134</sup> Remitimos al capítulo I.a).

<sup>135</sup>En este sentido destaca el sociólogo francés que la sociología “...no será ni individualista ni comunista ni socialista, en el sentido que se da vulgarmente a esas palabras. Por principio, ignorará esas teorías, a las que no puede reconocerles ningún valor científico, puesto que ellas tienden directamente, no a expresar los hechos, sino a reformarlos” (Ib.: 136).

## **b) “...basada en la idea de un orden político...”**

Al respecto, Durkheim en las *Lecciones de sociología* define a “sociedad política” como “una sociedad formada por la reunión de un número más o menos considerable de grupos sociales secundarios, sometidos a una misma autoridad que no depende ella misma de ninguna otra autoridad superior regularmente constituida” (Durkheim, 2003 [LS]: 108). A su vez, de dicha definición se sigue que

las reglas esenciales de esta moral son aquellas que determinan las relaciones de los individuos con la autoridad soberana a la que están sometidos. Como una palabra es necesaria para designar al grupo especial de funcionarios que están encargados de representar esta autoridad, convendremos en reservar para este uso el término Estado (Ib.: 110).

Es decir, si bien Durkheim destaca a la idea de “moralidad” y “sociedad” como formas superiores y de mayor abstracción que las propias de la sociedad política, que aparece como una especie dentro del género -lo que llevó a Inda (2008) a hablar de una “tesis expresiva” del Estado en tanto este reproduce y/o procesa lo que le es transmitido por la sociedad-, es innegable que *hay* una teoría en Durkheim acerca de la sociedad política, en la que se destacan sus ideas sobre el Estado y la democracia, expuestas en las Lecciones 4 a 9 (Durkheim, 2003 [LS]: 105-171; asimismo, remitimos a Durkheim, 2002 [LEM]). Y, toda vez que dicha sociedad política contiene una moral específica expresada en la forma de “deberes” entre el Estado y los ciudadanos, entendemos que esta sociedad política puede entenderse como un cierto tipo de “orden”, si bien éste está abierto a los cambios que puedan ir dándose en el seno de la sociedad, como veremos.

## **c) “...basado en el principio de la mayor igualdad social y jurídica posible de sus miembros...”**

Esta afirmación nos remite al concepto de justicia. Durkheim habla bastante de él, si bien no de un modo sistemático: es un concepto que brota en el medio del desarrollo de otros temas. En efecto, el sociólogo francés la presenta como algo que va dándose progresivamente en el desarrollo histórico: una mayor justicia aparece, según Durkheim, con el progreso de la racionalidad y del culto del individuo. En este orden de ideas, sobre el final de *La división del trabajo social* encontramos una mención:

La tarea de las sociedades más avanzadas es entonces, se puede decir, *una obra de justicia* (...) Del mismo modo que el ideal de las sociedades inferiores era crear o mantener una vida común tan intensa como fuera posible, en la que el individuo viniera a absorberse, *el nuestro es poner cada vez más equidad en los vínculos sociales*, a fin de asegurar el libre desarrollo de todas las fuerzas socialmente útiles (Durkheim, 2008 [DTS]: 422 –la cursiva es nuestra).

De un modo similar se refiere en las conclusiones de dicha obra a que no basta que haya reglas, sino que “es preciso además que ellas sean justas, y por ello, es necesario que las condiciones exteriores de la competencia sean iguales” (ib.: 438), mencionando también que la tarea a realizar es “introducir en las relaciones sociales más justicia” (ib.: 440).

En esa obra menciona también los vínculos entre la justicia y la caridad –buscando cuestionar a aquellos que hacen de la segunda “una virtud privada”, y proponiendo contrariamente que “la justicia está llena de caridad” (ib.: 191-192), tema que retoma sobre el final de las *Lecciones de sociología*. Allí, la caridad es el sentimiento de simpatía humana que logra liberarse de las desigualdades naturales de los hombres, y no sería otra cosa que “...el apogeo de la justicia. Es la sociedad que llega a dominar completamente a la naturaleza, a legislar sobre ella, a colocar esta igualdad moral en lugar de la desigualdad física que está dada en las cosas” (Durkheim, 2003 [LS]: 280). Durkheim encuentra a la intensidad de los sentimientos de igualdad humana desarrollándose, si bien a su juicio no todas las consciencias logran verlo (ib.: 280-281).

Allí también encontramos una crítica por parte de Durkheim al liberalismo en pos de la justicia, dando fe el autor de un fuerte igualitarismo progresista. En primer lugar, propone una idea muy particular sobre el derecho de propiedad -la que deriva del binomio sagrado/profano- descartando su origen en el famoso “proviso lockeano”, que considera algo más propio a estudiar en el ámbito de los contratos (Durkheim, 2003 [LS]: 230-231). En segundo lugar, respecto de los contratos mismos, Durkheim entiende que, luego de una evolución que pasó por el contrato formal (15ta Lección, ib.: 233-243) y el contrato consensual (16ta Lección, ib.: 244-256) la sociedad se dirigía hacia el contrato justo o equitativo (Ib.: 257-281).

Ahora bien, según Durkheim, el gran obstáculo que evita el establecimiento de una necesaria igualdad entre los hombres -que sería condición de la equidad de los contratos (la “moral contractual”)-, es la institución de la herencia<sup>136</sup>, que crea desigualdades “de nacimiento” entre los

---

<sup>136</sup>En *La división del trabajo social* Durkheim ya se refería, en el capítulo IV del Libro II, a la herencia como un factor de distribución de las funciones sociales en las sociedades segmentarias que va perdiendo progresivamente influencia

hombres que “no se corresponden con sus méritos y con sus servicios”, lo que “vicia, en su base misma, todo el régimen contractual” (Ib.: 274). La fortuna hereditaria, a su juicio, falsea el equilibrio entre los hombres (Ib.: 275). En síntesis, Durkheim estima que la aparición del contrato justo “transforma toda la institución de la propiedad, dado que una de las fuentes de la adquisición –y una de las principales, a saber, la herencia- está destinada a desaparecer” (ídem).

Por último, en *La educación moral* Durkheim relaciona a la racionalidad con una mayor sed de justicia (Durkheim, 2002 [LEM]: 74), y estima que las “...ideas nuevas de justicia, de solidaridad, que están elaborándose, suscitarán, tarde o temprano, instituciones apropiadas” (ib.: 146)<sup>137</sup>.

#### **d) “...un amor sano a la patria...”**

¿Qué es un amor “sano” a la patria? Todo parece indicar que con esa frase Strasser busca diferenciar el republicanismo del nacionalismo. Respecto de esto, Béjar expresa que el discurso nacionalista “se cruza frecuentemente con el republicano, pero nunca coincide del todo con él (...) El nacionalismo prende del sentimiento, mientras que el republicanismo quiere anclarse en la razón, aunque sus fundamentos radiquen en una fe secular” (Béjar, 2000a: 11). Esa “fe secular anclada en la razón” es el objeto de la moral laica que propone Durkheim en *La educación moral* (2002 [LEM]).

Durkheim se opone fervientemente al nacionalismo<sup>138</sup>, y a pesar de que propone la necesidad de generar en la Francia de su tiempo un “patriotismo espiritualizado” (Durkheim, 2002 [LEM]: 146), explica que el patriotismo que él propone es “centrípeto”, es decir no expansivo, como veremos en el capítulo siguiente.

---

(y a su vez obstaculiza los progresos de la división del trabajo) en las sociedades modernas. Véase Durkheim (2008 [DTS]: 354-375).

<sup>137</sup> Bellah explica sobre este último pasaje y sobre sus últimos escritos que Durkheim parece finalmente haber cerrado la brecha entre la justicia, “el mayor aspecto de la moralidad en la solidaridad orgánica, y el individualismo, la única forma sobreviviente de solidaridad mecánica en la sociedad moderna. Quizás sea por ello que él abandonó los términos de solidaridad mecánica y orgánica luego de la publicación de *La División del Trabajo*” (Bellah, 1973: xl –la traducción y adaptación es propia). Del mismo modo, Cladis estima que Durkheim investigó las redes y patrones del orden social con el fin de establecer justicia social” (cfr. Cladis, 1992: 226).

<sup>138</sup> Cladis afirma que “Durkheim aborrecía al nacionalismo. Condenaba en los términos más duros a las naciones que engullen a sus ciudadanos siguiendo su propio engrandecimiento ignorando valores universales” (Cladis, 1992: 288). Respecto del rechazo explícito de Durkheim al nacionalismo, remitimos al acápite g) de este capítulo.

## e) “...el involucramiento de todos los ciudadanos en ejercicio de una virtud cívica...”

### 1. Sobre el involucramiento de los ciudadanos

Respecto de la participación de la vida pública, Durkheim postula en las *Lecciones...*, tal como vimos en el capítulo V.b), que debe haber una comunicación fluida entre el Estado y los ciudadanos –que pueden controlar lo que hace, vigilarlo, fiscalizarlo y hasta contradecirlo-, y que ésta comunicación, para ser exitosa, debe estar mediada por grupos secundarios, es decir las agrupaciones profesionales.

Ahora bien, sin perjuicio de ello, en el final de la Lección 9na hay una exhortación a la participación. Durkheim expresa que en el momento en que escribe en Francia –siempre Durkheim ubica temporalmente y espacialmente su teoría, y esto es importante- se está en una situación “anormal”, en la que “cada ciudadano se transforma legítimamente en un hombre de Estado. No podemos ceñirnos a nuestras ocupaciones profesionales porque la vida pública no tiene por ahora otros agentes que la multitud de las de las fuerzas individuales” (Durkheim, 2003 [LS]: 170). La acción política a realizar es crear los órganos secundarios que “a medida que se formen, liberarán al individuo del Estado y al Estado del individuo, y dispensarán a este último de una tarea para la que no está hecho” (cfr. ib.: 171). Los problemas existentes entre los ciudadanos y el Estado, y la necesidad –transitoria- de participación de los primeros, estarían dados por la falta de los grupos profesionales.

A ello deben adicionarse los comentarios sobre los intelectuales en “La élite intelectual y la democracia”, donde estima que los escritores y científicos “son ciudadanos; entonces, es evidente que tienen el estricto deber de participar en la vida pública” (Durkheim, 2003 [EID]: 301), si bien “Siendo hombres de pensamiento e imaginación, no parece que estén particularmente predestinados a la carrera propiamente política” (Ídem).

O sea que Durkheim rechaza la participación *directa* del intelectual en la política electoral. La forma en la que deben participar los intelectuales –entre quienes se incluye- es a través “...del libro, la conferencia, las obras de educación popular que debe ejercerse nuestra acción. Debemos ser, antes que nada, *consejeros, educadores* (...) no es necesario que, en el conferencista de hoy, se sospeche el candidato de mañana” (Ib.: 302; cursiva en el original).

Ahora bien, sin perjuicio de ello Durkheim expresa optimismo respecto del estado de cosas en su tiempo, expresando que prefiere la movilización de “las energías sociales” en su tiempo que la indolencia que los intelectuales podían tener en épocas anteriores, que constituía “un



peligro” (Ib.: 303). Sin duda podemos vincular esto con su participación activa en el caso Dreyfus<sup>139</sup>.

## 2. *En ejercicio de una virtud cívica*

Respecto de esta cuestión, creemos que una primera pista puede encontrarse en la tesis latina sobre Montesquieu de Durkheim, donde éste último expresa: “¿No llamamos virtud a *toda disposición moral que impone un límite a una excesiva preocupación por el interés personal?*” (Durkheim, 2001: 45 –la cursiva es nuestra).

Destacamos que Funes (2008: 43) vincula expresamente a la virtud con la idea de “altruismo” presente en la obra durkheimiana<sup>140</sup>. Entendemos, en la misma línea, que esta asociación es válida, ya que sugiere la idea de una libertad regulada, con límites, lo que a su vez remite al concepto de la moral, y al entendimiento de ésta como un producto social, cambiante junto a los procesos históricos<sup>141</sup>.

Es en este sentido que estimamos valiosa la definición de “altruismo” que da el sociólogo francés en *La educación moral* como la “vinculación a algo *distinto* a uno mismo” (Durkheim, 2002 [LEM]: 241 –la cursiva es nuestra). Dicha tendencia es junto con el egoísmo –como dice en *La división del trabajo...*– uno de los dos resortes de la conducta “presentes desde el comienzo en todas las conciencias humanas” (Durkheim, 2008 [DTS]: 261).

Durkheim estima que tanto egoísmo como altruismo “están fundados en nuestra naturaleza mental, en la que no hacen más que expresar dos aspectos que se implican, se completan mutuamente” (2002 [LEM]: 241). Destaca también que la cultura tiene por efecto desarrollar proporcionalmente mucho más el aspecto altruista que el contrario (Ib.: 242), y dedica una lección entera a la generación de la vinculación a los grupos sociales (segundo elemento de la moralidad) en el niño bajo el título “el altruismo del niño” (Lección Decimocuarta – Durkheim, 2002: 230-242).

Ahora bien, en dicha lección Durkheim habla de la vinculación a los grupos sociales en su “forma específica”, que consistiría “*en la vinculación a la patria*, con tal de que la patria se conciba no como una personalidad estrictamente egoísta y agresiva, sino como uno de los órganos por

---

<sup>139</sup>Sobre esto, Bellah expresa que Durkheim se involucró de un modo vigoroso en el caso: fue activo en comités de intelectuales solicitando que la condena a Dreyfus fuese revocada, y sus clases eran punto de encuentro para estudiantes que apoyaban a Dreyfus. Incluso aprovechó su amistad con el socialista Jean Jaurès para persuadirlo de que se sumen los socialistas en la coalición por la defensa de la república y abandonar una posición anterior del partido socialista, que veía al asunto como una interna burguesa ajena a los trabajadores (cfr. Bellah, 1973: xxxvi-xxxvii).

<sup>140</sup> En contra, Béjar (2000b: XXIV-XXV), entiende que Durkheim “particulariza” la virtud, reduciéndola sólo al gobierno republicano estudiado por Montesquieu.

<sup>141</sup>Sobre esto remitimos a la nota 125 del capítulo V.

los que se realiza la idea de humanidad” (Ib.: 230 –la cursiva es nuestra). De esta afirmación deducimos que hay en el sociólogo francés una relación clara entre la idea de virtud, la vinculación a la patria y el altruismo.

**f) “...así como la persecución del bien común por encima de cualquier interés de sector o individual...”**

Al desarrollar en *La educación moral* el segundo elemento de la moralidad (la “vinculación a los grupos sociales”, como vimos), Durkheim plantea la cuestión de la existencia de distintos “grupos sociales”. Menciona, así, a la familia, la patria y la humanidad. ¿Cuál será la jerarquía entre ellos?

Explica el autor que es clara la jerarquía de la patria sobre la familia, que aparece como un “...órgano secundario del Estado” (Ib.: 125). Aquí podríamos hacer un paralelismo con los grupos profesionales, que actúan, también, en el marco del Estado y le hacen de contrapeso – haciendo éste también de contrapeso a sus propios abusos, tal como plantea Durkheim en las *Lecciones...* (Durkheim, 2003: 124 y ssgtes.).

Asimismo, aun cuando resulta más complejo el asunto en la relación entre los fines nacionales y los fines humanos -en principio más altos que los primeros-, Durkheim estima que el grupo constituido por la humanidad en general tiene la desventaja de que

...es imposible ver en ella una sociedad constituida (...) es un término abstracto con el que designamos el conjunto de Estados, de naciones, de tribus, cuya reunión forma el género humano. *El Estado es actualmente el grupo humano organizado más elevado que existe*, y si bien podemos creer que se formarán en el futuro Estados más vastos todavía que los de hoy, nada autoriza a suponer que se constituirá alguna vez un Estado que comprenda en sí a la humanidad entera” (ídem – la cursiva es nuestra).

Es decir que, por lo menos al momento en que escribe Durkheim, la patria parece tener supremacía, en los hechos, sobre el ideal humano, si bien debe tenerlo siempre como norte.

<b>1. Sociedad política o patria</b>	<b>Primacía como principio general.</b> Su jerarquía se debe a que el Estado “es el grupo humano organizado más alto que existe” (Durkheim, 2002: 126). Depende de que las naciones desarrollen un patriotismo centrípeto (pacífico o “no expansivo”) (Ib.: 127-128).
<b>2. Humanidad en general</b>	<b>Primacía como excepción.</b> Si bien sus fines son más elevados por constituir un grupo más grande, se trata sólo de un término abstracto con el que designamos al grupo de Estados que constituyen la humanidad en general (Ib.: 126). Prevalece en caso de que las naciones desarrollen un patriotismo centrífugo (militar o “expansivo”) (Ib.: 127-128).
<b>3. Familia</b>	Sus fines son menos impersonales y menos altos. El círculo de intereses familiares es tan restringido “que se confunde con los intereses individuales” (Durkheim, 2002: 125), por lo que, al ser un grupo secundario, se ubica debajo de <b>1</b> y <b>2</b> .

**Tabla 3. Jerarquía entre grupos múltiples<sup>142</sup>**

Zanjada esa cuestión respecto de la “jerarquía” de fines, queda establecer qué va a entenderse por “bien común” en el Estado.

Recordemos que Cladis habla de una “fe liberal común” propugnada por Durkheim, que según explica podría rotularse como “republicanismo cívico o individualismo moral”, y que a su vez pretende afirmar los derechos y la dignidad del individuo y la idea de que uno vive no sólo para sí mismo sino también para sus semejantes (Cladis, 1992: 122). Este individualismo “moral” es, para Durkheim

...la glorificación (...) del individuo en general. Tiene como resorte no el egoísmo sino la simpatía por todo aquello que es el hombre, una piedad más profunda por todos los dolores, por todas las miserias humanas, una necesidad más ardiente de combatirlos y calmarlos, una sed de justicia más grande. No tiene para ello más que hacer comulgar a todas las buenas voluntades (Durkheim, 2003 [IyI]: 291).

En este sentido cabe aludir nuevamente al planteo de Gargarella respecto de la existencia de ciertos valores “institucionalmente circunscritos” en el republicanismo, por oposición a la moral robusta comunitarista. También recordemos su mención a la falta de un “anclaje necesario al pasado” en el primero, contrariamente a lo que sucede con el comunitarismo<sup>143</sup>.

<sup>142</sup> Elaboración personal en base *La educación moral* (Durkheim, 2002 [LEM]: 124-128)

<sup>143</sup> Remitimos al capítulo III.d).

Teniendo esto en cuenta, cabe destacar, en primer lugar, que Durkheim alude en distintos textos a ciertos valores centrales muy vagos y bastante universales o universalizables –si bien siempre anclados en la realidad histórica específica de cada país-: así, en *Educación y sociología* habla de que la existencia de

*un cierto número de principios que, implícita o explícitamente, tenemos todos en común y que, en cualquier caso, muy pocos se atreven a negar abiertamente: respeto hacia la razón, la ciencia, las ideas y los sentimientos que son firmes cimientos de la moral democrática.* El papel del Estado es el de evidenciar estos principios esenciales, el de hacerlos enseñar en sus escuelas, el de estar al tanto de que en lugar alguno los niños los ignoren, el de que en todas partes se hable de ellos con el respeto que les es debido<sup>144</sup> (Durkheim, 1999: 63 –la cursiva es nuestra).

Del mismo modo, en *Pragmatismo y sociología* habla de fórmulas existentes en las sociedades “que nosotros nos imaginamos que no son religiosas, que tienen sin embargo el carácter de *dogmas que no se discuten*: Tales son las nociones de *democracia*, de *progreso*, de *lucha de clases*, etc.” (Durkheim, 1968: 141 –cursiva en el original).

Entendemos que todo ello da cuenta de la expresión en la teoría de Durkheim del “bien común por encima de cualquier sector individual” presente en la definición de Strasser.

### **g) “...y la defensa de la ley común y la libertad del país como marco y condición de todo ello, así como también de su unidad y soberanía”**

Por último, estas cuestiones se derivan de la jerarquía que da Durkheim a la sociedad política en *La educación moral* (Durkheim, 2002 [LEM]: 124-128). Como veremos más adelante<sup>145</sup>, en opinión de Durkheim el Estado surge por una necesidad mecánica, es decir “de cohesión”: viene a dar un sentido de unidad a la diversidad moral de los grupos secundarios.

Con relación a la “libertad del país”, destacamos lo que expresa Durkheim en la introducción de a la obra citada en el párrafo anterior, en el sentido de que ella debería ser

---

<sup>144</sup>Ahora bien: de la misma manera, Durkheim destaca que no incumbe al Estado “..el crear esa comunidad de ideas y de sentimientos a falta de los cuales no puede haber sociedad: dicha comunidad debe constituirse por sí misma, y al Estado no le corresponde más que consagrarla, sostenerla y hacerla más patente a ojos de los ciudadanos” (Ib.: 63). Claramente es un argumento en contra de aquellos que pretenden encasillar a Durkheim en el comunitarismo; asimismo es otra demostración de lo que Inda (2008) denomina “tesis expresiva” del Estado, por la que éste reproduciría los sentimientos que recibe de la sociedad.

<sup>145</sup>En el capítulo VII b) 1.

“...para los hombres de nuestro tiempo y *de nuestro país*” (Ib.: 67 –la cursiva es nuestra). Del mismo modo, En la introducción a *Pragmatismo y Sociología* el sociólogo francés asigna un interés “nacional” en la defensa de la razón y la verdad frente a los embates del pragmatismo, ya que su negación total constituiría “...un peligro: sería un trastorno de toda nuestra cultura nacional” (Durkheim, 1968: 23).

Por último, la Primera Guerra Mundial lo implicó al sociólogo francés nuevamente en la política, y esto le hizo reafirmar con más fuerza la idea de la libertad de los países. En un texto escrito contra el expansionismo alemán, el sociólogo francés escribe “Alemania por encima de todo – la mentalidad alemana y la guerra” (Durkheim, 1989: 199-228), donde reitera su posición al respecto y reconoce entre otras cosas algo que a su juicio Alemania estaba negando: el derecho de nacionalidades, es decir la “libertad del país” al decir de Strasser. Durkheim define nacionalidad de este modo:

Una nacionalidad es un grupo humano cuyos individuos, por razones étnicas o sencillamente históricas, quieren vivir bajo las mismas leyes, formar un mismo Estado, pequeño o grande; y entre las naciones civilizadas constituye actualmente un principio el que esta voluntad común cuando se ha afirmado con perseverancia tiene derecho al respeto y es el único fundamento sólido de los Estados... (Durkheim, ib.: 223-224)<sup>146</sup>.

De todo lo dicho puede observarse que hay un paralelismo bastante patente entre las ideas durkheimianas y la definición que tomamos para la tradición republicana, si bien Durkheim no adherirá a ellas nunca explícitamente, quizás por cuestiones metodológicas y referidas al carácter científico que busca otorgar a la sociología.

En el siguiente capítulo analizaremos cómo se posiciona Durkheim frente a lo que en el capítulo IV denominamos los “valores centrales” del republicanismo.

---

<sup>146</sup>En un análisis de este texto, Rodríguez Zúñiga (1989: 196) explica que Marcel Mauss ha expresado que, entre las cosas que quería hacer Durkheim en la *Morale* (el texto que escribía al momento de su muerte), estaba la corrección de varios extremos “...de su teoría del Estado como consecuencia de la impresión que le había causado el estudio de las tesis alemanas...”.

## VII. LOS VALORES CENTRALES DEL REPUBLICANISMO EXPRESADOS A TRAVÉS DE LOS TEXTOS DE DURKHEIM

En este capítulo, que funciona como un espejo del capítulo IV, haremos un repaso de los valores centrales que Strasser atribuye al republicanismo desde textos de Durkheim, haciendo hincapié en las fuentes mencionadas en el capítulo V, tal como fuimos haciendo en el capítulo anterior con la definición de republicanismo.

### a) Auto-gobierno y gobierno representativo

Sobre este punto, Durkheim va a acercarse a la tradición republicana en un sentido más parecido al liberal. En efecto, en las *Leciones*, el sociólogo francés va a desconfiar de la idea de auto-gobierno, ya que si “...todo el mundo gobierna, es que en realidad no hay gobierno” (Durkheim, 2003 [LS]: 145). Asimismo, opta por el gobierno representativo, al expresar que

...no hay sociedades en las que el gobierno sea ejercido *directamente* por todo el mundo; está siempre en manos de una minoría, designada aquí por nacimiento y allí por elección que es, según el caso, más o menos extensa, pero que no comprende nunca más que a un círculo restringido de individuos (Ib.: 149 –la cursiva es nuestra).

En esta línea, el sociólogo francés rechaza que el Estado se limite a hacer lo que los particulares le ordenan. Como explica Lukes, Durkheim elabora una crítica de la teoría del mandato, ya que creía que ésta había sido en parte responsable de la degeneración de la política en la III República (Lukes, 1981: 273). Contrariamente, para Durkheim el Estado

...es, y debe ser, una fuente de representaciones nuevas, originales, que deben permitir que la sociedad se conduzca con más inteligencia que cuando era movida simplemente por sentimientos oscuros que operaban sobre ella (...) esta armonía [entre los ciudadanos y el Estado] no implica que el Estado sea esclavizado por los ciudadanos y reducido a no ser más que un eco de sus voluntades (Durkheim, 2003 [LS]: 156).

Cabe destacar que Durkheim también apunta a un ejercicio de la representación por parte de los grupos profesionales respecto de sus miembros. La vida profesional “está llamada a proveer la base de nuestra organización política” (Ib.: 166). El autor expresa que el sufragio debería estar

organizado sobre la base corporativa, ya que cada trabajador es competente respecto de los intereses de cada profesión y apto para elegir aquellos que “pueden conducir mejor” (Ib.: 167) los asuntos comunes del grupo. Durkheim apunta al mejor medio que permita que la sociedad tome conciencia de sí misma y su unidad, ya que los sentimientos que resultan de los intercambios entre los individuos asociados “son los únicos que están por encima de los sentimientos individuales” (idem). Es decir que el sociólogo francés aboga también en este aspecto por un gobierno representativo, en el nivel de los grupos secundarios.

## **b) Ciudadanía y unidad. El concepto de religión civil.**

### *1. Ciudadanía y unidad*

Ya en *La división del trabajo social*, el sociólogo francés había asentado su posición de que el Estado u órgano gubernamental surge “por una necesidad mecánica”(Durkheim, 2008 [DTS]: 399), reconociendo sin embargo que éste no puede evitar la diversidad moral que surge con la diversidad funcional<sup>147</sup> (cfr. ib.: 400-401). Sin perjuicio de ello, el esfuerzo por realizar la unidad y mantenerla “deberá constituir en el organismo social una función especial, representada por un órgano independiente. Este órgano es el Estado o el gobierno” (Ib.: 398).

Asimismo, en las *Lecciones...* Durkheim explica que el único culto llamado a sobrevivir es el “culto de la persona humana”, y que al Estado “...corresponde organizar el culto, presidirlo, asegurar su funcionamiento regular y su desarrollo” (Durkheim, 2003 [LS]: 133).

Es decir que para Durkheim existen en la sociedad de tres niveles de cohesión social: 1) el individualismo moral o culto del individuo o la persona humana; 2) los grupos profesionales con sus morales particulares o funcionales; y 3) la sociedad política (Béjar, 2000a: 141). Las tres aparecen destacadas en las *Lecciones...* (Durkheim, 2003 [LS]).

En Durkheim, la idea de la “ciudadanía” viene ligada a unas cuantas otras: su idea de moral cívica - el conjunto de reglas sancionadas que regula las relaciones que el individuo mantiene con el grupo político (Durkheim, ib.: 105), el concepto de sociedad política, su noción de Estado y sobre la democracia, y los grupos profesionales. Se trata de una concepción consensual de la política (Sintomer, 2011: 410), en la que se supone que todos esos elementos deben apuntar a una confluencia armónica.

Bajo otro punto de vista, el sociólogo francés destaca la importancia de la educación en la instauración de la moral laica. En *La educación moral*, Durkheim aclara que en las escuelas públicas se forman los niños y son ellas las guardianas del modelo nacional francés, “...son como la rueda

---

<sup>147</sup>“Los sentimientos colectivos se hacen, pues, cada vez más impotentes para contener las tendencias centrífugas que engendra la división del trabajo” (Ib.: 400).

reguladora de la educación general” (Durkheim, 2002 [LEM]: 67). Asimismo, y tal como vimos, frente a su constatación de lo que denomina una debilidad del “espíritu del asociación” entre los franceses, aparece la escuela pública como *el* grupo secundario por excelencia en el marco del cual puede aspirar la sociedad a resucitarlo (Durkheim, ib.: 251-253). Ello, mediante la consolidación de un sistema de moral laica que sirva de fe en un ideal común que según el sociólogo francés hay que intentar de despertar, objetivo que podría abastecerse mediante un “...patriotismo espiritualizado” (Ib.: 146).

Este fomento del espíritu de asociación aparece, en la obra de mención, como el modo de hacer renacer a asociaciones secundarias y grupos profesionales, ya que la escuela es el primer medio en el que todo niño se desenvuelve fuera de su familia. Por ese motivo encuentra en ella el lugar más propicio para nutrir el espíritu de asociación del niño, así como su espíritu de disciplina y su autonomía (es decir, los tres elementos de la moralidad)<sup>148</sup>.

Es decir que en definitiva el Estado es el encargado de estimular el sentimiento de ciudadanía (mediante su accionar en las escuelas públicas y mediante el culto de la colectividad nacional<sup>149</sup>), mientras que la unidad será brindada por el juego entre la auto-generación del sentimiento de “grupo” (entendido como algo distinto al de los particulares) brindado por el desarrollo de las agrupaciones profesionales y el sostenimiento del culto del individuo por parte del mismo Estado. Por último, destacamos la definición que brinda Durkheim en *Educación y Sociología* sobre la educación:

*La educación es la acción ejercida por las generaciones adultas sobre aquellas que no han alcanzado todavía el grado de madurez necesario para la vida social. Tiene por objeto el suscitar y desarrollar en el niño un cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que exigen de él tanto la sociedad política en su conjunto como el medio ambiente específico al que está especialmente destinado* (Durkheim, 1999: 53 – cursiva en el original).

Aquí se destaca que la educación prepara al sujeto para la sociedad política y para su respectiva profesión. Asimismo, destaca que en el momento en que escribe, la educación “...se

---

<sup>148</sup>“La escuela, en efecto, es un grupo real, existente, del que niño forma natural y necesariamente parte, y es un grupo distinto de la familia (...) Se trata, pues, de un instante decisivo, único, irremplazable, en el que podemos coger al niño, antes de que las lagunas de nuestra organización social hayan podido alterar profundamente su naturaleza, y despertar en él los sentimientos que le hacen parcialmente refractario a la vida en común (...) hoy, a consecuencia de la edad crítica en la que nos encontramos, los servicios que ella puede prestar en este punto crucial adquieren una importancia incomparable” (Durkheim, 2002 [LEM]: 252-253)

<sup>149</sup>Sobre esto remitimos al punto. c) del presente capítulo.



esfuerzo en hacer del individuo una personalidad autónoma” (Ib.: 45). Aquí están los tres niveles de cohesión mencionados más arriba.

## 2. El concepto de “religión civil”

Volviendo a la idea del culto del individuo en Durkheim, si bien también está mencionado a lo largo de distintos textos<sup>150</sup>, su mayor desarrollo está en el ensayo “El individualismo y los intelectuales”. Dicho texto, escrito con motivo del denominado “*affaire* Dreyfus”, es una respuesta en contra del nacionalismo católico francés de Brunetière, quien había caracterizado al individualismo como la gran enfermedad de la época (cfr. Durkheim, 2003 [IyI]: 298).

Contra esta idea, Durkheim realiza una defensa enfática del individualismo. Ahora bien, tal como vimos, el autor es cuidadoso y prefiere los matices a las definiciones extremas. No defiende el individualismo utilitarista de Spencer, sino otro individualismo, “más difícil de derrotar”, que es

el de Kant y Rousseau, el de los espiritualistas, el que la ‘Declaración de los derechos del hombre’ ha intentado, más o menos satisfactoriamente, traducir en fórmulas, el que se enseña corrientemente en nuestras escuelas y que se ha convertido *en la base de nuestro catecismo moral* (Durkheim, 2003 [IyI]: 287 –la cursiva es nuestra).

Es decir que ya en un primer momento hay una aproximación al concepto de “religión civil”. Durkheim toma a Kant y a Rousseau como defensores de un individualismo que tiene en cuenta a los demás, entendiendo como tales a todos los hombres, a la humanidad como tal.

La persona humana es ahora considerada como sagrada

...en el sentido ritual de la palabra (...) Una moral de este tipo (...) *es una religión en la que el hombre es, al mismo tiempo, fiel y Dios* (...) esta religión es individualista, *puesto que tiene al hombre por objeto y dado que el hombre es un individuo por definición* (Ib.: 288 –la cursiva es nuestra).

---

<sup>150</sup>Además de la alusión al concepto en *La división del trabajo social*, donde Durkheim expresa: “el individuo se convierte en el objeto de una especie de religión (Durkheim, 2008 [DTS]:239), destacamos la afirmación de *Lecciones de sociología* citada en el acápite anterior (Durkheim, 2003 [LS]: 133), así como la mención que hace del concepto en *La educación moral*(Durkheim, 2002 [LEM]: 150), en ambas obras en un sentido más optimista que en el primero.

Para deshacerse de ese individualismo (que se remonta por lo menos a la Revolución Francesa) “habría que reformar toda la organización social” (Ib.: 289). De esta manera

...todo lo que hace falta para que las sociedades sean coherentes, es que sus miembros *tengan los ojos fijos en un mismo fin, que se encuentren en una misma fe* (...) En definitiva, el individualismo así entendido es (...) *la simpatía por todo aquello que es el hombre* una piedad más profunda por todos los dolores, por todas las miserias humanas, una necesidad más ardiente de combatirlos y calmarlos, una sed de justicia más grande (Ib.: 291 –la cursiva es nuestra).

Asimismo, expresa Durkheim que sólo hacen falta “...razones a mi entendimiento para que éste se incline delante del de los demás. El respeto a la autoridad no tiene nada de incompatible con el racionalismo *siempre que la autoridad esté fundada racionalmente*” (Ib.: 292 –la cursiva es nuestra). Aquí Durkheim alude al tercer elemento de la moralidad, la autonomía de la voluntad, y al mismo tiempo al primero, “el espíritu de disciplina”. Se trata de la necesidad de una autoridad racional que funde la moralidad laica. El sociólogo francés explica que, a diferencia del pasado, la autoridad no está fundada en las tradiciones, sino en la razón.

Seguidamente, el sociólogo francés explica que los símbolos, los ritos, los templos y los sacerdotes de la religión no son más que la parte superficial, el “aparato exterior”, pero que esencialmente la religión es “un conjunto de ideas y prácticas colectivas dotadas de una particular autoridad” (Ib.: 293)<sup>151</sup>. Ahora bien, desde el momento en que

...un fin es perseguido por todas las personas adquiere, como consecuencia de esta adhesión unánime, una suerte de *supremacía moral* que lo pone muy por encima de los fines privados y lo dota así de un *carácter religioso*. Por otro lado, es evidente que una sociedad no puede ser coherente si no existe entre sus miembros cierta comunidad espiritual y moral (ídem–la cursiva es nuestra).

A Durkheim le preocupa la sensibilidad colectiva, y se pregunta a qué podrá aferrarse. En la medida en que las sociedades se hacen más voluminosas, “están *obligadas a mantenerse en un estado de plasticidad e inconsistencia* que no ofrece ya la suficiente resistencia a las variaciones individuales”

---

<sup>151</sup> Sobre esta definición trabajará a fondo el sociólogo francés en *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 1993).

(Ib.: 293 – la cursiva es nuestra). Es decir, cada uno sigue “su propio sentido”, algo que es potenciado por la división del trabajo. Este hecho afecta a ritos y prejuicios, que “... *son transformados por el curso de las cosas*; por consiguiente, no queda nada más que los hombres puedan amar y honrar en común, *salvo al hombre mismo*” (Ib.: 294 – la cursiva es nuestra).

En este contexto, en el que la moral fue racionalizada, donde hay un dualismo en la naturaleza del hombre compuesto por tendencias egoístas y altruistas, el único bastión del que el hombre puede asirse para fundar una “religión” común es el hombre mismo, que opera como unificador de la diversidad. Es por ello que Durkheim entiende que

...el individualista, que defiende los derechos del hombre, *defiende al mismo tiempo los intereses vitales de la sociedad; porque impide que se empobrezca criminalmente esta última reserva de ideas y sentimientos colectivos que son el alma misma de la nación* (Ib.: 296 –la cursiva es nuestra).

Pero la religión del individuo es también “una institución social” (Ib.: 296), y de la misma manera

...*es un producto social, como todas las morales y todas las religiones*. El individuo recibe de la sociedad misma las creencias morales que lo divinizan. *Es esto lo que Kant y Rousseau no han comprendido. Han querido deducir su moral individualista, no de la sociedad, sino de la noción de individuo aislado. La empresa era imposible y de allí vienen las contradicciones lógicas de sus sistemas*” –Ib.: 297, n. 4 - la cursiva es nuestra).

Es decir que para Durkheim es la sociedad la que permite al ser humano tomar conciencia de sí mismo, de que es un individuo, y sacralizar a la persona humana al percatarse de su dignidad.

Por su parte, en *Las formas elementales...* Durkheim explica cómo la efervescencia social de la Revolución Francesa dio lugar a una especie de religión laica:

Esta aptitud que posee la sociedad para erigirse en dios o para crear dioses, nunca resultó más evidente que durante los primeros años de la Revolución. En aquél momento, *por influencia del entusiasmo general, cosas cuya naturaleza era totalmente laica fueron transformadas en algo sagrado por la opinión*

*pública: así sucedió con la Patria, la Libertad o la Razón.* Se estableció espontáneamente una religión que tenía su dogma, sus símbolos, sus altares y sus fiestas. El culto a la Razón y al Ser Supremo trató de aportar una especie de sanción oficial a estas aspiraciones espontáneas (Durkheim, 1993 [LFEVR]: 353).

Ahora bien, a pesar de que esa “renovación religiosa” fue efímera, “... mantiene todo su interés sociológico. Permanece el hecho de que, en un caso determinado, se pudo ver cómo las sociedad y sus ideas esenciales se convertían, directamente y sin transformación alguna, en verdaderos objetos de culto” (Ib.: 354). Sobre estas creencias se expresa Durkheim en “La definición de los fenómenos religiosos” (Durkheim, 2012 [1897-1898]) donde explica:

Es verdad que entre la ciencia y la religión existen intermediarios; se trata de las *creencias comunes de toda clase relativas a objetos laicos en apariencia*, tales como la bandera, la patria, tal forma de organización política, tal héroe o evento histórico, etc. Ellas son obligatorias en algún sentido, por el solo hecho de que son comunes, ya que la comunidad no tolera sin resistencia que se las niegue abiertamente (...) en efecto son, en cierta medida, *indiscernibles de las creencias propiamente religiosas*. La patria, la Revolución Francesa, Juana de Arco, etc., son para nosotros cosas sagradas a las que no permitimos que se toque (Ib.: 188 –la cursiva es nuestra).

Por último, volviendo a “El individualismo y los intelectuales”, Durkheim expresa como conclusión, en la línea de las *La división del trabajo...*, de *El suicidio* y de las *Lecciones...*, que la tarea urgente a realizar es la de “salvar nuestro patrimonio moral; una vez que esté sano y salvo, veremos como hacerlo prosperar” (Durkheim, 2003 [IyI]: 298).

Ahora bien, en las *Lecciones* Durkheim expresa también que este mentado culto al individuo que debe sostener el Estado (Durkheim, 2003 [LS]: 133)<sup>152</sup>, viene acompañado, en cada país, por un culto a la colectividad nacional, por lo que

...nuestra vida moral está atravesada por dos corrientes divergentes.

Desear reducir esta dualidad a la unidad sería desconocer el estado de cosas actual. Sería un error querer eliminar todas estas instituciones y

---

<sup>152</sup> Remitimos, asimismo, al pto. b) 1 del presente capítulo.

prácticas que nos ha legado el pasado, dado que las condiciones que las han suscitado sobreviven todavía en nosotros (Ib.: 134).

Vinculando esto con la jerarquía entre grupos múltiples presente en *La educación moral* – mencionada en el capítulo anterior y graficada en una tabla-, podemos hacer la siguiente tabla:

<b>ESTADO</b>	
<b>CULTO DEL INDIVIDUO</b> (“humanidad en general”, véase <b>Tabla 3, cap. VI.f</b> )	<b>CULTO DE LA COLECTIVIDAD NACIONAL</b> (“sociedad política o patria”, véase <b>Tabla 3, cap. VI.f</b> )

**Tabla 4.** Dualidad de la vida moral de las sociedades<sup>153</sup>

Esta dualidad de la vida moral de las sociedades constituye la religión civil en Durkheim, que por un lado destaca cómo los Estados deben sostener el culto “del individuo”, y por otro la existencia en cada uno de ellos de un culto de la “colectividad nacional”. Encontramos en esta argumentación otro ejemplo de la argumentación pendular durkheimiana: cada Estado debe hacerse cargo de sostener dos cultos, uno que tiende al egoísmo y otro al altruismo. Así como el culto del individuo es el límite a los excesos expansionistas de una concepción errónea del patriotismo, el culto de la colectividad nacional contrapesa la potencial tiranía de los grupos secundarios y de los individuos mismos respecto del todo social.

Sobre la relación entre estos cultos resultan de interés las menciones de Durkheim sobre el concepto de “patriotismo”, como veremos en el punto siguiente.

### **c) Compromiso cívico y patriotismo**

Respecto de ese asunto, Béjar (2000: 141) estima que Durkheim toma una opción por el *cosmopolitismo* frente al *patriotismo*. Ahora bien, si se toma en cuenta el tratamiento que hace del tema en las *Lecciones de sociología* junto lo que propone en *La educación moral* puede observarse que en definitiva lo que triunfa es un tipo particular, o matizado, de patriotismo. El sociólogo francés entiende que

...lo que resuelve la antinomia es que *el patriotismo tiende a convertirse en una de las formas del cosmopolitismo*. Lo que genera el conflicto es que demasiado a menudo se lo concibe de otra manera. Parece que el verdadero patriotismo se manifiesta en las formas de acción colectiva orientadas *hacia fuera*; que uno no puede manifestar su identificación con el grupo patriótico al que

<sup>153</sup>Elaboración propia en base a Durkheim (2003).

pertenece si no es en las circunstancias que lo enfrentan con algún otro grupo (...) Pero al lado de este patriotismo, *hay otro, más silencioso aunque de una acción más continua, que tiene por objeto la autonomía interior de la sociedad y no su expansión exterior*. Este patriotismo no excluye todo orgullo nacional; ni la personalidad colectiva, ni las personalidades individuales, pueden existir sin tener un cierto sentimiento de sí mismas, de lo que son, y este sentimiento tiene siempre algo de personal. Siempre que haya Estados habrá un amor propio social, que es absolutamente legítimo. Pero las sociedades pueden invertir este amor propio, no en ser las más grandes y las más acomodadas, sino en ser las más justas, las mejor organizadas, en tener la mejor constitución moral. Sin duda, no ha llegado el tiempo en que este patriotismo pueda reinar sin compañía, si es que puede reinar alguna vez” (Durkheim, 2003 [LS]: 138).

De la misma forma, en *La educación moral* confirma que no hay para una primacía del cosmopolitismo. Nos remitimos a lo dicho en el capítulo anterior respecto de la primacía jerárquica de la sociedad política sobre la humanidad.

Volviendo sobre el patriotismo en sí, y para completar la argumentación que de un modo más ambiguo pregona Durkheim en las *Lecciones...en La educación moral* leemos lo siguiente:

En definitiva, *todo depende de la manera en que el patriotismo es concebido*, pues puede tomar dos formas muy diferentes. En cuanto es centrífugo, si podemos llamarlo así, orienta la actividad nacional hacia fuera, estimula los Estados a invadirse unos a otros, a excluirse mutuamente; entonces los pone en conflicto y pone al mismo tiempo en conflicto los sentimientos nacionales y los sentimientos de la humanidad. O bien, al contrario, se vuelca enteramente hacia adentro, se dedica a mejorar la vida interior de la sociedad; y entonces obliga a concurrir en tal meta a todos los Estados llegado al mismo grado de desarrollo moral. *El primero es agresivo, militar; el segundo es científico, artístico, industrial, en una palabra, esencialmente pacífico* (Durkheim, 2002 [LEM]: 127 –la cursiva es nuestra)<sup>154</sup>.

---

<sup>154</sup> Encontramos lo que parece una premonición de lo que harían Francia y Alemania tras la Segunda Guerra, la Comunidad Económica del Carbón y Acero, que sería la precursora de la Unión Europea: un cambio de patriotismo centrífugo a patriotismo centrípeto que acerca *patria a humanidad*. Más adelante, de hecho, expresa Durkheim: “Hace

Es decir, hay un patriotismo centrífugo, que hay que evitar, y uno centrípeta o “reflexivo” (en tanto el Estado busca perfeccionarse mirando hacia sí mismo), que se debe que promover. Resumiendo, el sociólogo francés entiende que

...todas las sociedades de las que el hombre forma o puede formar parte no tienen un mismo valor moral. Pues existe una que goza sobre todas las demás de una *verdadera primacía: es la sociedad política, la patria, a condición, no obstante, de que sea concebida, no como una personalidad ávidamente egoísta, únicamente preocupada por extenderse y engrandecerse en detrimento de las personalidades semejantes, sino como uno de los múltiples órganos cuyo concurso es necesario para la realización progresiva de la idea de humanidad* (Ib.: 128 –la cursiva es nuestra).

O sea que la primacía del patriotismo y de la patria “centrípeta” (no expansiva) como grupo social es consecuencia de un estado de transición hacia uno de mayor integración humana, que parece tener que ir dándose progresivamente en la historia. Asimismo, destacamos que Durkheim reconoce que el único medio en que el niño puede aprender “metódicamente” a conocer y a amar la patria, el único medio moral donde esto puede darse, es la escuela (Ib.: 128).

#### **d) El bien (colectivo) superior**

Recordamos aquí la mención hecha en el capítulo IV de que la asociación con Durkheim la hace en este punto Strasser explícitamente (Strasser, 2002: 67). Sin perjuicio de ello, vale destacar que Durkheim en sendas oportunidades a lo largo de su obra se ocupa de hablar de la sociedad como un ente *sui generis* que nos impone respeto y que a su vez nos atrae, y al que nos sometemos voluntariamente.

En un nivel general, en *La educación moral* Durkheim defiende epistemológicamente la idea de la existencia de un ente *sui generis* que aparece como “...una realidad viva, animada de una existencia especial, distinta de la de los individuos que la componen. Sólo con esta condición puede sacarnos de nosotros mismos y, por consiguiente, desempeñar el papel de objetivo moral” (Durkheim, 2002 [LEM]: 265). Para ello entiende el sociólogo francés que la enseñanza de las ciencias debe colaborar para mostrar a la sociedad como un todo complejo, en una forma distinta a lo que denomina “racionalismo simplista” refiriéndose al cartesianismo francés, un “...sesgo mental

---

falta, por tanto, que haya entre ellas [las individualidades de las distintas sociedades] una cierta división del trabajo que es y será su razón de ser” (Ib.: 127)

que constituye un obstáculo muy grave para la formación de los sentimientos de solidaridad” (Ib.: 264). Del mismo modo, en *Pragmatismo y sociología* Durkheim defiende la superioridad de la sociología frente a la concepción pragmatista en que ésta última “nivela todo” y desconoce

...la *dualidad* que existe entre la mentalidad resultante de las experiencias individuales y la mentalidad resultante de las experiencias colectivas. La Sociología nos recuerda al contrario que lo que es *social* siempre posee una dignidad más alta que lo que es individual (cfr. Durkheim, 1968 [PyS]: 110).

Por lo demás, es famosa la concepción “emergentista”<sup>155</sup> de Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* al entender a la sociedad como una realidad *sui generis*, distinta a la de las partes que la conforman. En efecto, escribe Durkheim: “La sociedad es una realidad *sui generis*; tiene características propias que no vuelven a encontrarse, o que no se encuentran bajo la misma forma, en el resto del universo” (Durkheim, 1993 [1912] [LFEVR]: 50-51), si bien en seguida el sociólogo francés explica que la sociedad no deja de ser “...un imperio dentro de un imperio; forma parte de la naturaleza, de la que es la más alta manifestación. El reino social es un mundo natural, que no difiere de los otros más que por su mayor complejidad” (Ib.: 54)<sup>156</sup>.

Resulta importante cerrar esta sección con la idea presente en la introducción a la segunda edición de *Las reglas del método sociológico*, donde Durkheim plantea la realidad objetiva de los hechos sociales: “Así pues, todo descansa finalmente sobre este principio, y todo nos lleva a él” (Durkheim, 2003 [RMS]: 27). Si la sociedad es algo superior a los individuos aislados, será la “asociación” el gran postulado durkheimiano. La asociación de las conciencias particulares se desprende la sociedad, una forma *sui generis*, nueva, de existencia (cfr. ib.: 136).

Por lo demás, nos remitimos a las concepciones sobre el “bien común” que se desprenden del capítulo VI. f).

---

<sup>155</sup> Explica Giner que “todo emergentismo, en todas las ciencias, naturales o humanas y sociales, hace hincapié en este fenómeno: como he señalado, los niveles superiores poseen características nuevas que no poseen los inferiores, ni los individuo o elementos que componen a éstos últimos” (Giner, 2012: 694).

<sup>156</sup> Respecto de esto, Giner explica que la cualidad nueva que Durkheim identifica “...es la *moralidad*. Y la moralidad está íntimamente relacionada con la *sacralidad*. Como lo sagrado es aquello que no debe ser violado, lo que debe ser obedecido y que es el patrón de toda conducta, la moralidad debe entenderse como realidad *sui generis*. Lo es porque ha surgido o emergido, según su propia lógica generativa, de la realidad sobre la que se apoya (En sí, esta posición no es privativa de Durkheim: Comte fue emergentista, y también lo fueron Spencer, Stuart Mill y hasta Marx, cada uno a su manera. Mill lo fue convicto y confeso). En Durkheim esa nueva realidad es particularmente distinta de la base que la genera. Constituye el atributo particular de la sociedad, esto es, la más general de todas las categorías sociales posibles” (2012: 694 - la cursiva es nuestra).



### e) La no-dominación

Respecto de este asunto, puede inferirse de distintos textos del sociólogo francés que él concibe a la libertad como no-dominación, de la misma forma en que lo hacían los antiguos (por contraposición a los modernos, que la ven como no-injerencia del Estado, tal como vimos en el capítulo IV. e). La *falta* de límites, recordamos, genera la situación de anomia que desarrolla Durkheim en las conclusiones de *El suicidio*.

En este sentido, destacamos que en el desarrollo del primer elemento de la moralidad en *La educación moral* (el llamado “espíritu de disciplina”), hay en Durkheim algunas concepciones muy cercanas a las propias del republicanismo. En primer lugar, cuando expresa: “La regla, puesto que nos enseña a moderarnos, a dominarnos, es un instrumento de emancipación y libertad” (Durkheim, 2002 [LEM]: 105).

En segundo lugar, aparece otro ataque a la libertad de los modernos, es decir a la libertad como no-injerencia, en la siguiente afirmación que no da lugar a dudas:

En resumen, las teorías que celebran los beneficios de la libertad sin reglamentar hacen apología de un estado patológico. Incluso podemos decir que, en contra de las apariencias, las palabras ‘libertad’ y ‘falta de reglamentación’ no casan bien juntas, *porque la libertad es el fruto de la reglamentación*. Bajo la acción y por la práctica de las reglas morales adquirimos el poder de dominarnos y de regularnos, que es la realidad de la libertad (Ib.: 109 –la cursiva es nuestra).

Destacamos también un pasaje de “El individualismo y los intelectuales” donde Durkheim critica la fórmula decimonónica, que no presenta al individualismo “más que en su faz más negativa” (Ib.: 297). En este sentido, el autor hace también una reivindicación de la “libertad de los antiguos” a la que nos referimos en el capítulo anterior, en estos términos:

...la libertad política *es un medio*, no un fin; no tiene valor más que por la manera en que es utilizada; si no sirve para algo que la sobrepase, no sólo es inútil; se vuelve peligrosa. Arma de combate, si los que la tienen no la saben emplear en luchas fecundas, no tarda en volverse contra ellos mismos” (Ib.: 297). Más adelante, destaca también que “...*la libertad es un instrumento delicado cuyo manejo deben aprender y ejercitar nuestros niños; toda la*

*educación moral debería estar orientada en esa dirección* (Ib.: 298 –la cursiva es nuestra)<sup>157</sup>.

Tal como en el capítulo anterior confrontamos la definición de republicanismo con su expresión en la teoría durkheimiana, en este capítulo hemos visto cómo aparecen expresados en la teoría de Durkheim los valores centrales de la tradición republicana.

---

<sup>157</sup> Cabe mencionar nuevamente los estudios sobre Durkheim de Challenger (1994), Cladis (1992) y Bellah (1973). El primero vincula la teoría de Durkheim sobre las causas y condiciones sociales de la felicidad con las visiones clásicas en materia de libertad y felicidad tanto de Aristóteles como Rousseau, destacando que para el sociólogo francés la libertad humana y la felicidad sólo son posibles cuando la acción es regulada (Challenger, 1994: 165). El segundo explica que, a luz de la teoría de Durkheim, ser libre es responder a nuestra herencia cultural. “Nuestro lenguaje, instituciones, creencias y prácticas –ellas son todas dadas. Todos comenzamos aquí. Seguimos reaccionando a lo dado, poniendo nuestra estampa a ello, y revisándolo, ya sea ligeramente o significativamente, para que los que nos siguen reciban un mundo de algún modo cambiado (‘somewhat changed world’)” (Cladis, 1992: 38). Asimismo, explica que Durkheim nunca aceptó la visión de una libertad entendida como falta de restricciones (es decir como la concibe la libertad de los modernos); más bien, como teórico social, Durkheim “sabía que estar realmente vivo (‘humanly alive’) era *moverse felizmente dentro de distintos contornos de restricciones sociales*, esto es creencias sociales, prácticas e instituciones” (Ib.: 126 - la cursiva es nuestra). Bellah, por último, expresa que Durkheim en *La división del trabajo social* “...indica su creencia en una real, *si bien limitada*, libertad humana” (Bellah, 1973: xxvii –la cursiva es nuestra).

## CONCLUSIONES: LA REAPARICIÓN DEL REPUBLICANISMO EN LA TEORÍA DE DURKHEIM

En la presente tesis hemos buscado ahondar en la lectura republicana de Émile Durkheim. Con ese fin, en la primera parte realizamos un planteo general del problema. En el capítulo I definimos la hipótesis: la teoría social de Durkheim como continuadora de la tradición republicana en la Francia de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Asimismo, allí se describió el marco teórico (que incluía una lectura sobre las relaciones entre la teoría política, la filosofía política y la sociología) y la metodología, lo que incluía el planteo de una cierta forma de desarrollo en los argumentos. Asimismo, aportamos allí un glosario de las fuentes primarias fundamentales utilizadas.

En el capítulo II, por su parte, planteamos cuatro grupos de lecturas posibles de Durkheim que a nuestro juicio eran pertinentes con relación a la hipótesis planteada, a saber: a) Durkheim como un “teórico del orden social” conservador; b) Durkheim como un “teórico del orden social” no (necesariamente) conservador; c) lecturas de Durkheim que destacan otros aspectos de su teoría, tales como la que rescata la idea de consenso normativo (Habermas), aquella que hace hincapié en las instituciones (Douglas), la que postula que la teoría de Durkheim es una teoría del cambio social (Giddens) y aquella que la ve como una teoría que busca la articulación de las redes de interdependencia de la sociedad moderna (Béjar). Finalmente, en dicho capítulo destacamos las lecturas que ahondan en el vínculo entre Durkheim y la tradición republicana así como con algunos de sus exponentes, destacando asimismo las lecturas republicano-comunitaristas de Durkheim.

Respecto de las lecturas desarrolladas en ese capítulo, destacamos que es la de Béjar (2007), aunada a la inclusión con reservas que ella hace de Durkheim como formando parte de la tradición republicana en otra obra (Béjar, 2000a) la que nos parece más abarcadora de las tensiones y matices presentes en su pensamiento.

En efecto, dichos textos, tomados en conjunto, conjugan a) la preocupación de Durkheim por cuestiones como el Estado y la democracia, su idea sobre el dualismo de la naturaleza humana y su preocupación por la moral –todos temas que podríamos calificar como “clásicos” y, como vimos, muchos de ellos tratados explícitamente por la tradición republicana- con b) su estudio de cuestiones como la división del trabajo en las sociedades modernas y la idea de complejidad, ya muy presentes en la época en que el sociólogo francés escribe y cada vez más preponderantes en nuestros días. A nuestro juicio, es la articulación de estos elementos la que mejor describe la matizada postura de Durkheim, entre la búsqueda de cohesión, permanencia y unidad sociales y la aceptación del cambio inevitable que tanto busca resaltar Giddens (1993) en

su interpretación. A su ubicación en este punto medio colabora la importancia que asigna a la historia Durkheim, algo que destaca Bellah (1959) y que Cladis (1992) utiliza para argumentar, como vimos, que el sociólogo francés efectuó una “crítica social interna” del momento en que escribe, lo que le abre el juego a la posibilidad del cambio social en el marco de la teoría social durkheimiana.

En la segunda parte, procedimos de conformidad con lo establecido en el apartado metodológico, planteando, en el capítulo III, una reseña sobre la historia de la tradición republicana, dando cuenta allí ya de una serie de adelantos sobre las continuidades observables a simple vista de algunas de dichas ideas en la teoría social de Durkheim. Por su parte, en el capítulo IV tomamos la obra de Strasser (2002), nuestro marco teórico de referencia, a fin de señalar su tipología sobre los “valores centrales” del republicanismo, destacando en cada uno de ellos los aportes de otras fuentes a fin de enriquecer el tratamiento del marco central. De la definición dada por Strasser y de los valores centrales que él identifica como propios de la corriente –así como de los autores que son mencionados en los capítulos III y IV- tomamos la referencia para efectuar la confrontación con la obra de Durkheim.

Por último, en la tercera parte definimos, en primer lugar, las fuentes de Durkheim donde se ve más claro el aspecto republicano de su obra (capítulo V). Asimismo, destacamos dentro de ellas algunos conceptos esenciales para comprender las asociaciones de los capítulos venideros: a) en primer lugar, su concepción sobre la moral cívica, lo que incluía su noción de Estado, democracia y grupos profesionales, todo lo que se desarrollaba en las lecciones 4 a 9 de las *Lecciones de sociología*; b) en segundo lugar, todo lo referido a su concepción sobre la moral, los hechos morales y los elementos de la moralidad, con énfasis en *La educación moral*; c) por último, la relevancia de la idea del dualismo de la naturaleza humana en Durkheim, y cómo el aspecto altruista o correspondiente al alma se expresa a través de símbolos o cosas, incluso en un nivel laico; entendemos que esta tercera idea sirve como “puente” entre las nociones tratadas en los acápites a) y b).

A su vez, en el capítulo VI procedimos a glosar la definición de Strasser sobre republicanismo (citada en el capítulo I.a) a través de lo que definimos como la “expresión” de dicha definición a través de distintos textos de Durkheim. La síntesis de lo allí dicho la expresamos a través de la tabla que figura al final de estas conclusiones como Anexo I.

Por último, en el capítulo VII confrontamos los valores centrales desarrollados en el capítulo IV con su expresión en la teoría social de Durkheim. El reflejo de ambos extremos de la comparación puede sintetizarse en la tabla comparativa agregada luego de las conclusiones, como Anexo II.

Pasando a las conclusiones generales, podemos decir que la hipótesis planteada se confirma en las continuidades encontradas en muchos de los problemas que Durkheim retoma de aquellos planteados por la tradición republicana: a modo de ejemplo podemos mencionar cuestiones como la necesidad de una religión civil que funde la sociedad política, el rol de la educación en ésta, y sobre todo el planteo general “centrista” o pendular que hace Durkheim, conciliador de los extremos de liberalismo y democratismo -tal como señalamos en el capítulo III al vincular a Strasser (2002) con la lectura de Sintomer (2011) sobre Durkheim, y al mencionar el texto de Rosler (2016). En síntesis, estimamos que en los textos de Durkheim encontramos, si bien en modo velado tras su teoría social, una reaparición (en los términos de Botana, 2005: 12) de la tradición republicana.

Del mismo modo, encontramos también continuidades con la tradición en las ideas que el propio Durkheim propone, basadas en una idea de la política de tipo consensual o no conflictiva<sup>158</sup> (tal como expresa Sintomer, 2011) en la que actores como el Estado y los grupos profesionales se contrapesan<sup>159</sup> mutuamente a fin de liberar al individuo. En este sentido, no deja de tener relevancia la idea de la dualidad de la vida moral de las sociedades –véase capítulo VII. c)-: la argumentación pendular de Durkheim le permite matizar el individualismo (al que agrega el mote de “moral”, refiriéndose a que es no-egoísta y destacando que tiene en cuenta “al otro”, entendido esto como una empatía hacia la humanidad general, tal como lo menciona en “El individualismo y los intelectuales” –Durkheim, 2003 [IyI] y a su vez el patriotismo (que, como vimos, debe ser “centrípeto” o no expansivo, con el fin de evitar excesos como los que denuncia en sus textos sobre Alemania durante la Primera Guerra mundial).

Destacamos como esenciales estas argumentaciones de tipo pendular en el sociólogo francés, ya que buscan equilibrar la relación entre distintos actores sociales en un marco inestable, del mismo modo que la tradición republicana.

Así, no sólo está el ejemplo de los contrapesos mutuos entre el Estado y los grupos profesionales (que, recordamos, Durkheim no explica cómo serían en los hechos), sino también el referido a las relaciones del Estado y estos grupos con los individuos, que se presenta como tiránica en ambos lados ante la inexistencia de un tercer actor: el Estado es muy torpe para relacionarse directamente con los individuos; estos, también, pueden colonizar el Estado o hacerle expresar directamente lo que desean, en cuyo caso no habría Estado; por último, los

---

<sup>158</sup> Sobre esto último, es importante sin embargo resaltar también que incluso los autores que valoran los aportes y la creatividad teórica de Durkheim le endilgan al autor un tratamiento “desigual” del conflicto (Cladis, 1992: 290), o atribuyen su poco desarrollo a la mentada visión “consensualista” (Sintomer, 2011) que tenía Durkheim de la política.

<sup>159</sup>En el tercer capítulo también aludimos a cómo ve la tradición republicana la cuestión de los contrapesos, con énfasis en los Federalistas.

grupos profesionales también pueden “tiranizar” al individuo si el Estado no está para contrapesarlos y liberar al individuo de ellos. La tríada parece inevitable.

Ahora bien, sin perjuicio de todo ello, lo más destacable es la preminencia en los textos de la idea de “asociación” -como aparece mencionada en Durkheim (2003 [RMS])- , lo que denomina en *La educación moral* “vinculación a los grupos sociales” (Durkheim, 2002 [LEM]): al sociólogo francés le interesa resaltar la necesidad de relaciones armónicas entre el individuo y los grupos sociales, la que se dará a través de distintas moralidades que actúan como la sangre que irriga a los distintos grupos y les da vida.

De este modo, volvemos sobre la idea de que, más allá de que Durkheim postula una sociología fundada racionalmente y como “disciplina autónoma”, o como dice en *Las reglas del método...* “independiente de toda filosofía” (Durkheim, 2003 [RMS]: 135), la realidad es que en la misma obra el autor reconoce que de las reglas allí establecidas “*se desprende una cierta concepción de la sociedad y de la vida colectiva*” (Ib.: 120 –la cursiva es nuestra): se trata de la mentada “filosofía de la asociación” que aparece mencionada en las conclusiones de dicha obra (Ib.: 136).

Al proponer las bases de una “filosofía de la asociación”, Durkheim está efectuando una *valoración positiva* de los grupos o agrupaciones, y de ellos como superadores o “moralmente superiores” de los individuos aislados; los cree *deseables*. La idea que parece guiarlo es una creencia de que es mejor estar juntos que separados, de que es mejor estar en grupo que aislados. Sobre esta base es que podemos decir que Durkheim defiende un individualismo “moral”, es decir altruista o “no-egoísta”; y en esa misma concepción que resalta la importancia del individuo en la modernidad se asientan a su vez muchas de sus críticas al individualismo egoísta o utilitarista, que el sociólogo francés atribuye por ejemplo a Spencer (Durkheim, 2003 [IyI]: 286-287), y que, según insiste el sociólogo francés, no es el único que existe ni “el único posible” (Ib.: 286).

Ahora bien, por otro lado también puede observarse que tanto en la defensa que Durkheim hace de los grupos profesionales como en su interés en el Estado y por las representaciones y voliciones de éste (si bien es cierto que éste se transforma en la última etapa de la escritura de Durkheim en “una forma más” de agrupamiento –tal como señala Inda, 2008<sup>160</sup>), se destaca nuevamente la idea de “asociación”, de vinculación al grupo.

Esto, y la idea misma de altruismo así como la moralidad “superior” de la sociedad (la concepción “emergentista”, tal como vimos en el capítulo VII.d) al vincular esto con el valor republicano del “bien (colectivo) superior” del capítulo IV.d)) y sus distintos grupos para

---

<sup>160</sup>“Mi tesis consiste en sostener que para Durkheim las prácticas políticas pierden toda especificidad desde el momento en que son concebidas como una modalidad más, entre otras, del as representaciones colectivas que elabora toda sociedad para lograr su unidad” (Inda, 2008: 142).

exigírsela al individuo, descansan en último término en la relevancia que Durkheim le otorga al concepto de “lo sagrado”, incluso en términos laicos (véase capítulos V.d) y VII. b)). De este modo, los ejemplos que el sociólogo francés toma de la Revolución Francesa le sirven de argumento para justificar la necesidad de una moral laica que a su vez sirva de fundamento y legitimidad moral a la Tercera República Francesa y, como expresa Giddens (1993:48), le permiten retomar los ideales de la revolución de 1789 (véase capítulo II.c)).

Vinculado con esto, el valor “justicia” aparece destacado en diversos textos de Durkheim como fundamento del cambio institucional (ya sea en el reconocimiento de nuevas formas de moralidad o en lo que hace a eliminación de institutos como la herencia) -véase capítulo VI.c)-. Ese mismo valor, que aparece como llave de los cambios, es quizás el que mejor permite refutar los argumentos que postulan a Durkheim como un teórico del orden social, junto a la idea de que al ser racionalizada la moral pierde su “inmovilismo”, lo que atribuye a su entendimiento de la sociedad como poseedora de una permanencia y variabilidad relativas (Durkheim, 2002 [LEM]: 149). He aquí otro ejemplo de la argumentación pendular de Durkheim.

En el mismo orden de ideas, Durkheim admite los cambios y la idea de que “no hay nada fijo” en los Estados democráticos modernos, lo que se debería al trato directo entre estos y los ciudadanos; contra la inestabilidad que a su juicio puede generar ese contacto directo en las sociedades es que el sociólogo francés plantea el asunto de los grupos profesionales para mediar entre ambos extremos (Durkheim, 2003 [LS]: 156-160).

Por lo demás, tanto las *Lecciones de sociología* y como *La educación moral* son textos claves para entender el lugar que Durkheim otorga a la Nación, a la patria y a lo que denomina, como vimos, “patriotismo espiritualizado” como motor del espíritu de asociación que busca reinsertar en la sociedad francesa de su tiempo a través de la enseñanza en las escuelas de la moral laica (capítulo VI.d) y capítulo VII.b)2). Eso es, nada más y nada menos, la expresión a fines del siglo XIX de la idea de religión civil, que en Durkheim tiene la complejidad de que *co-existe* en un tándem con el sostenimiento de la religión o culto del individuo -capítulo VII.b) y VII.c)-. Es decir, nuevamente el péndulo de la argumentación durkheimiana no juega todas sus fichas a una sola cosa. O quizás sí: de nuevo, la idea-fuerza es el concepto de asociación<sup>161</sup>, que incluso explica su entendimiento de la libertad como no-dominación en la línea del republicanismo clásico -capítulo VII.e)-.

---

<sup>161</sup> Podríamos decir que la religión o culto del individuo se vincula más con la solidaridad orgánica de las sociedades modernas, mientras que el culto de las colectividades nacionales es lo que queda de la solidaridad mecánica de las sociedades primitivas: como decimos en el capítulo VI.g), no es casual que Durkheim hable de la aparición del Estado u órgano gubernamental por una “necesidad mecánica” en *La división del trabajo social*(Durkheim: 2008 [DTS]: 399), ya que éste es el que debe en principio sostener, mesuradamente, ambos cultos.

Veamos cómo juega esto en la tercera parte de la tesis: lo más destacable de las fuentes del Durkheim republicano tal como vimos en el capítulo V, lo que tienen en común es el énfasis del sociólogo francés en la idea de “moral”, y la relación que ésta tiene con la permanencia de la unión de los grupos sociales, ya sea en la escala de los grupos secundarios, ya sea a escala nacional. Lo imperativo, para Durkheim, es que ellos disminuyen la anomia y permiten el consenso, la unidad. Si no existe el espíritu de asociación por no existir grupos profesionales, el Estado deberá promover el espíritu de asociación a través de la escuela, tal como expresa Durkheim en *La educación moral*.

A su vez, para comprender esto hay que tener en cuenta, como dijimos, el dualismo de la naturaleza humana: es la sociedad, es *el grupo* el que tiene el potencial de contrapesar la mitad egoísta del ser humano y abrirlo al altruismo, a la empatía con los demás, a los fines colectivos que lo exceden. En definitiva, como destaca el sociólogo francés en “Determinación del hecho moral”,

...la moral comienza tan sólo cuando comienza el desinterés, la abnegación. Pero el desinterés no tiene sentido sino cuando el sujeto al cual nos subordinamos tiene un valor más elevado que los individuos en general (...) La moral comienza, pues, allí donde comienza la vida en grupo, porque es ahí solamente donde la abnegación y el desinterés adquieren sentido” (Durkheim, 1954: 165-166).

Esto es lo que toma Habermas (1999: 73) para hacer su lectura de la teoría durkheimiana en el sentido de un consenso normativo que se actualiza constantemente.

Ahora bien, si encontramos una debilidad en esta defensa que hace Durkheim de una filosofía de la asociación, es la falta de un análisis más profundo de las dinámicas grupales pasible de dar cuenta de las tensiones entre los aspectos egoísta y altruista de la naturaleza humana que el autor menciona en “El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales” (Durkheim, 2011). Dichas tensiones son un aspecto empíricamente verificable de toda cuestión colectiva en la que un grupo toma decisiones como tal, y donde los intereses individuales o egoístas pueden aparecer velados tras una pretensa voluntad colectiva. Si bien el sociólogo francés intuye una tensión creciente entre lo colectivo y lo individual, en su teoría no hay, a nuestro juicio, un desarrollo pleno del debate y el conflicto como en el republicanismo (en los términos de Rosler, 2016: 11-12, al que nos referimos sobre el final del capítulo III), como podría ser una



exploración sobre el asunto de la fortuna y la virtù. Ese faltante puede verse con claridad en sus desarrollos sobre el Estado y la democracia en las *Lecciones de sociología* (Durkheim, 2003 [LS]).

Sin embargo y a pesar de ello, creemos que queda clara la existencia de paralelismos entre la definición que hemos tomado de republicanismo así como sus valores centrales-con base en Strasser (2002)- con muchas ideas y conceptos existentes en la teoría social de Durkheim, tal como fue planteado en la hipótesis de la presente tesis.

Entendemos que el sociólogo francés aparece bajo esta nueva luz como un autor que exhibió preocupaciones que exceden largamente al discurso conservador. En efecto, contrariamente al pensamiento reaccionario, las argumentaciones pendulares de los textos de Durkheim, usualmente conciliadoras de los extremos tanto de las posiciones extremadamente liberal-individualistas como de las excesivamente “democratistas” en pos de la asociación, pueden leerse –aun a pesar de los obstáculos teóricos impuestos por el propio Durkheim en la formulación de su teoría social- como una reaparición moderna de la amplia tradición republicana.

En efecto, quizás lo más característico de esta reaparición sea cómo Durkheim combina las problemáticas clásicas de muchos asuntos de esta corriente de pensamiento con cuestiones propias de fines de siglo XIX y principios del siglo XX, en que escribió –y en que participó activamente en la vida pública, tal como vimos respecto del *affaire* Dreyfus y la Primera Guerra mundial-, aportando incluso respuestas nuevas (Bellah, 1973: xviii) a muchos problemas clásicos.

Por último, destacamos que la presente tesis pretende servir simplemente como un aporte al contexto señalado en la hipótesis, en el que de diversos modos tanto la academia como la opinión pública expresan al mismo tiempo la perseverancia en la discusión pública de los temas clásicos del republicanismo, así como una constante necesidad de “volver a Durkheim” (de Ípola, 2012) para intentar comprender distintos aspectos de la vida social y política de la actualidad.

## ANEXO I: DEFINICIÓN DEL REPUBLICANISMO Y SU EXPRESIÓN EN LA TEORÍA DE DURKHEIM

DEFINICIÓN REPUBLICANISMO (STRASSER, 2002: 34) - Capítulo I.b)	EXPRESIÓN EN LA TEORÍA SOCIAL DE DURKHEIM - Capítulo VI
<i>“una corriente de pensamiento procedente de la teoría política...”</i>	<b>VI. a)</b> * <i>Reglas del método sociológico</i> : planteo en la “conclusión” de que sociología debe ser “independiente de toda filosofía” (Durkheim, 2003: 135); rechazo explícito a “individualismo, socialismo, comunismo”; pero, debe poner de relieve la “idea de asociación” (Ib.: 136). Asimismo, ver a capítulos I.b), II.b) y II.d) y III.a) de la presente tesis.
<i>“...basada en la idea de un orden político...”</i>	<b>VI. b)</b> * <i>Lecciones de sociología</i> : definición de “sociedad política” en Cuarta Lección (Durkheim, 2003: 108)
<i>“...basado en el principio de la mayor igualdad social y jurídica posible de sus miembros...”</i>	<b>VI. c)</b> * <i>La división del trabajo social</i> : Menciones a la idea de una mayor justicia y caridad en Libro I, Capítulo III, acápite II (Durkheim, 2008: 191-192) y a la justicia en Libro III, capítulo II, acápite II (Ib.: 422) así como en la Conclusión, acápite II (Ib.: 438 y 440). * <i>Lecciones de sociología</i> : menciones a justicia y caridad en Lecciones de sociología – Decimoctava Lección (Durkheim: 2003: 279-280); cuestionamiento sobre el origen de la propiedad privada - Decimocuarta Lección (Ib.: 230-231); cuestionamiento a la herencia como generadora de desigualdades entre los hombres - Decimoctava Lección (Ib.: 274-275). * <i>La educación moral</i> : Menciones a una mayor “sed de justicia” - Lección Primera (Durkheim, 2002: 74) y a “nuevas ideas de justicia” - Lección Séptima (Ib.: 146)
<i>“...un amor sano a la patria...”</i>	<b>VI. d)</b> * <i>La educación moral</i> : Lección Séptima propone generar un “patriotismo espiritualizado” (Ib.: 146), si bien en moral laica anclada en la razón. Patriotismo “centrípeto” - ver capítulo VII.c)
<i>“...el involucramiento de todos los ciudadanos en ejercicio de una virtud cívica...”</i>	<b>VI. e)</b> <b>1. Involucramiento de los ciudadanos:</b> * <i>Lecciones de sociología</i> : Comunicación fluida Estado-ciudadanos – control, fiscalización- en democracia; participación directa <i>excepcional</i> para regenerar grupos profesionales - ver capítulo VI.c). Sin perjuicio de ello, “exhortación a la participación” – Lección Novena (Durkheim, 2003: 170-171). *“Los intelectuales y la democracia”: participación de intelectuales indirecta: a través de la educación y de sus escritos y conferencias; optimismo por movilización de energías sociales en la vida pública (Durkheim, 2003: 302-303).

	<p><b>VI. e)</b></p> <p><b>2. En ejercicio de virtud cívica:</b></p> <p>*<i>Montesquieu y Rousseau: precursores de la sociología</i>: asociación entre virtud y altruismo - “Contribución de Montesquieu...”, Capítulo Tercero, acápite II (Durkheim, 2001: 45).</p> <p>*<i>La educación moral</i>: capítulo titulado “altruismo del niño”; vinculación a los grupos sociales entendida en su forma específica como “vinculación a la patria” – Lección Decimocuarta (Durkheim, 2002: 230-242).</p>
<p>“...así como la persecución del bien común por encima de cualquier interés de sector o individual...”</p>	<p><b>VI. f)</b></p> <p>*<i>La educación moral</i>: Primacía de la sociedad política (Ib.: 124-128).</p> <p><b>Tabla 3.</b></p> <p>* “El individualismo y los intelectuales” (valores anclados en altruismo y simpatía por humanidad en general) (Durkheim, 2003 [IyI]: 291). Señalado como “Individualismo moral” o “republicanismo cívico” (Cladis, 1992)</p> <p>*<i>Educación y sociología</i>: principios “en común”: respeto hacia la razón, la ciencia, las ideas y los sentimientos que son firmes cimientos de la moral democrática; importancia del papel del Estado en promoverlos (Durkheim, 1999: 63).</p> <p>*<i>Pragmatismo y sociología</i>: Decimonovena Lección: “dogmas” no discutidos: democracia, de progreso, de lucha de clases (Durkheim, 1968:141); razón y verdad (Ib.: 23).</p>
<p>“...y la defensa de la ley común y la libertad del país como marco y condición de todo ello, así como también de su unidad y soberanía”</p>	<p><b>VI. g)</b></p> <p>*Jerarquía de la sociedad política – ver <b>VI.f)</b> y <b>Tabla 3.</b></p> <p>*<i>La educación moral</i>: pensada para niños de “nuestro tiempo y nuestro país” – Lección Primera (Durkheim, 2002: 67).</p> <p>*<i>Pragmatismo y sociología</i>: interés “nacional” en defensa del racionalismo francés y su idea de verdad frente a embates del pragmatismo (Durkheim, 197?: 23).</p> <p>* “Alemania por encima de todo...”: defensa del derecho de nacionalidad contra el accionar del Estado alemán en la primera guerra (ejemplo de patriotismo centrífugo – militar o expansivo) (Durkheim, 1989: 223-224)</p>

## ANEXO II: LOS VALORES CENTRALES DEL REPUBLICANISMO Y SU EXPRESIÓN EN LA TEORÍA DE DURKHEIM

<b>VALORES CENTRALES DEL REPUBLICANISMO</b> (Strasser, 2002: 50-72) <b>Capítulo IV</b>	<b>EXPRESIÓN EN LA TEORÍA SOCIAL DE DURKHEIM</b> <b>Capítulo VII</b>
<b>IV.a) Auto-gobierno y gobierno representativo</b>	<b>VII. a)</b> <i>*Lecciones de sociología:</i> Durkheim aboga por el gobierno representativo y se pronuncia contra la teoría del mandato de los representantes (Lukes, 1981: 273), dando lugar a una mayor libertad de acción para los órganos estatales. Lecciones Séptima y Octava (Durkheim, 2003: 145, 149, 156). Lección Novena: eventualmente, participación de los ciudadanos mediada a través de los grupos profesionales (Ib.: 166-167).
<b>IV.a) Ciudadanía y unidad. El concepto de religión civil.</b>	<b>VII. b)</b> <b>1. Ciudadanía y unidad.</b> <i>*La división del trabajo social:</i> Estado surge por una “necesidad mecánica” (de cohesión) – Libro 3, Capítulo I, acápite II (Durkheim, 2008: 398-401) <i>*Lecciones de sociología:</i> Estado debe “organizar el culto” del individuo - Lección Sexta (Durkheim, 2003: 133). Sin perjuicio de ello, ver <b>VII.c)</b> . De dicha obra surgen tres niveles de cohesión social: 1) el culto del individuo; 2) los grupos profesionales; 3) la sociedad política (cfr. asimismo Béjar, 2000a: 145). <i>*La educación moral:</i> rol del Estado y de la escuela pública en la educación para suscitar “espíritu de asociación”, a través de la enseñanza de los tres elementos de la moralidad: espíritu de disciplina, vinculación a los grupos sociales y autonomía de la voluntad (Durkheim, 2002). <i>*Educación y sociología:</i> rol de la educación en los tres niveles de cohesión social (Durkheim, 1999). <b>2. El concepto de religión civil.</b> <i>*“El individualismo y los intelectuales”:</i> Desarrollo del culto del individuo, base del “catecismo moral” (Durkheim, 2003 [IyI]: 287) de la época. <i>*La división del trabajo social:</i> Mención al culto del individuo - Libro 1, Capítulo V, acápite V (Durkheim, 2008 [DTS]: 239). <i>*Lecciones de sociología:</i> mención al culto del individuo y relación con culto de la colectividad nacional – Lección Sexta (Durkheim, 2003 [LS]: 133-134). Ver <b>VII.c)</b> . <i>*La educación moral:</i> mención al culto del individuo – Lección Séptima (Durkheim, 2002 [LEM]: 150). Ver <b>VII.c)</b> . <i>*Las formas elementales de la vida religiosa:</i> ejemplo de la Revolución Francesa como generadora de una “religión laica” por efecto de la sacralización de conceptos como la “patria”, la “libertad” y la “razón” generada por el entusiasmo general en la sociedad – Libro Segundo – Capítulo Séptimo. III. Génesis de la noción de

	<p>principio o mana totémico – II (Durkheim, 1993: 353-354).</p> <p>*“La definición del fenómeno religioso”: creencias comunes de toda clase relativas a objetos laicos en apariencia indiscernibles de las creencias propiamente religiosas (Durkheim, 2012: 188).</p> <p>*<i>Lecciones de sociología</i>: dualidad de la vida moral de las sociedades: confluencia en cada país del culto del individuo y el culto de la colectividad nacional (Durkheim, 2003 [LS]: 133-134). <b>Tabla 4.</b></p>
<b>IV. c) Compromiso cívico y patriotismo.</b>	<p><b>VII. c)</b></p> <p>Conciliación entre culto del individuo y de la colectividad nacional cuando el patriotismo propende a la “autonomía interior de la sociedad y no a su expansión exterior” Véase Lección Sexta (Durkheim, 2003 [LS]: 138).</p> <p>*<i>La educación moral</i>: desarrollo del argumento entre el patriotismo centrífugo y el centrípeto, en la línea de las <i>Lecciones...</i>; “escuela” como lugar donde el niño puede aprender metódicamente a conocer y amar a la patria – Lección Quinta (Durkheim, 2002 [LEM]: 127-128).</p>
<b>IV.d) El bien (colectivo) superior</b>	<p><b>VII. d)</b></p> <p>*<i>La educación moral</i>: entendimiento de la sociedad como entidad “sui generis” distinta y más elevada que los individuos e importancia de la enseñanza de las ciencias para dar cuenta de ello– Lección Decimosexta (Durkheim, 2002 [LEM]: 264-265).</p> <p>*<i>Pragmatismo y sociología</i>: importancia de la sociología para enseñar dualidad entre mentalidad resultante de experiencias individuales y colectivas; mayor dignidad de la vida social – Decimotercera Lección (Durkheim, 1968 [PyS]: 110).</p> <p>*<i>Las formas elementales de la vida religiosa</i>: defensa de la sociedad como entidad <i>sui generis</i>, “la más alta manifestación” de la naturaleza. Objeto de la Investigación. Sociología religiosa y teoría del conocimiento – II (Durkheim, 1993 [LFEVR]: 50-51 y 54). Concepción “emergentista” de la sociedad (Giner, 2012).</p> <p>*<i>Las reglas del método sociológico</i>: vinculado a lo anterior, declaración de la “realidad objetiva de los hechos sociales” como principio fundamental - Prefacio a la segunda edición (Durkheim, 2003 [RMS]: 27); sociología como filosofía de la asociación (Ib.: 136). Asimismo, véase capítulo <b>VI.f)</b>.</p>
<b>IV.e) La no-dominación</b>	<p><b>VII. e)</b></p> <p>*<i>La educación moral</i>: regla como “instrumento de emancipación y libertad”; libertad es “fruto de la reglamentación” – Lección Cuarta (Ib.: 105 y 109).</p> <p>*“El individualismo y los intelectuales”: “buen” uso de la libertad, con remisión a la idea de educación moral (Durkheim, 2003 [IyI]: 297-298).</p> <p>Challenger (1994): regulación de la acción en pos de la libertad humana; Cladis (1992): libertad dentro de contornos de restricciones sociales; Bellah (1973): libertad “limitada”.</p>

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes primarias (textos de Durkheim):

-Durkheim, Émile,

*El Estado y otros ensayos*, Buenos Aires, Eudeba, 2012. Traducción: Andrea Patricia Sosa Varrotti.

*El suicidio*, Buenos Aires, Ed. Schapire, 1965 [1897]. Traducción: Lucila Gibaja.

*El socialismo*, Barcelona, Editorial Apolo, 1931 [1928]. Traducción: Francisco Cañadas.

*Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas: la evolución pedagógica en Francia*(2da edición), Madrid, Endymión, 1992. Traducción: María Luisa Delgado y Félix Ortega.

“La science positive de la morale en Allemagne”, 2002 [1887], Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi<sup>162</sup>.

*La división del trabajo social*, Buenos Aires, Gorla, 2008 [1893]. Traducción: Rocío Annunziata.

*La educación moral*, Madrid, Trotta, 2002 [1925]. Traducción: José Taberner Guasp y Antonio Bolívar Botía.

*Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Gorla, 2003 [1895]. Traducción: Eduardo Rinesi.

*Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993 [1912] – traducción: Ana Martínez Arancón.

*Lecciones de sociología – Física de las costumbres y del Derecho y otros escritos sobre el individualismo, los intelectuales y la democracia*, Madrid, Miño y Dávila, 2003 [1950]. Traducción: Federico Lorenc Balcarce.

*Montesquieu y Rousseau - Precursores de la sociología*, Madrid, Miño y Dávila, 2001 [1892 y 1918]. Traducción: Rubén Sierra Mejía y Asociación Colombiana de Sociología.

*Sociología y filosofía*, Buenos Aires, Editorial Guillermo Kraft Limitada, 1951 [1924] – traducción: José María Bolaño (hijo).

*Educación y sociología*, Buenos Aires, Altaya, 1999 [1922]. Traducción: Janine Muls de Liarás.

---

<sup>162</sup>Disponible online en

[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/textes\\_1/textes\\_1\\_12/sc\\_positive\\_allemande.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_1/textes_1_12/sc_positive_allemande.html) (último acceso 13/3/2016).

*Pragmatismo y sociología*, Buenos Aires, Schapire, 1968<sup>163</sup>[1912]. Traducción: Noe Jitrik.

“Les principes de 1789 et la sociologie”, 2002 [1890] Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi<sup>164</sup>.

“El individualismo y los intelectuales” [1898] en *Lecciones...*pp. 285-299. Traducción: Federico Lorenc Balcarce.

“La élite intelectual y la democracia” [1904] en *Lecciones...*pp. 301-303. Traducción: Federico Lorenc Balcarce.

“El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales (1914)”, en *Entramados y Perspectivas - Revista de la carrera de Sociología*, Vol. 1, No 1, enero-junio 2011, pp. 189-200. Traducción: Pablo Nocera.

“Alemania por encima de todo: la mentalidad alemana y la guerra”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 45, 1989, pp. 199-228<sup>165</sup>. Traducción: P. Salinas.

### **Fuentes secundarias (lecturas sobre Durkheim, sobre sociología, sobre el republicanismo y temas relacionados con la metodología del trabajo):**

- Álvaro, Daniel, “Los conceptos de ‘comunidad’ y ‘sociedad’ de Ferdinand Tönnies, en *Papeles de CEIC*,#52, marzo 2010<sup>166</sup>.
- Aron, Raymond, *Las etapas del pensamiento sociológico (Tomo II)*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1980. Traducción: Aníbal Leal.
- Bauman, Zygmunt, *Para una sociología crítica: un ensayo sobre el sentido común y la emancipación*, Buenos Aires, Marymar, 1977. Traducción: Enrique Butelman.
- Béjar, Helena, *El corazón de la república – Avatares de la virtud política*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Béjar, Helena, *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*, Barcelona, Herder, 2007.
- Béjar, Helena, “Estudio preliminar” en Émile Durkheim, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, Madrid, Tecnos, 2000.
- Bellah, Robert N., “Durkheim and History” en *American Sociological Review*, Vol. 24, No. 4 (Agosto, 1959), pp. 447-461).

<sup>163</sup> No figura año en la edición. El dato, entre signos de pregunta (“¿1968?”), obra en Cataño (1998b: 154).

<sup>164</sup> Disponible online en

[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/sc\\_soc\\_et\\_action/texte\\_2\\_06/principes\\_1789.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/sc_soc_et_action/texte_2_06/principes_1789.html) (último acceso 14/3/16).

<sup>165</sup>Disponible online en

<http://www.reis.cis.es/REIS/jsp/REIS.jsp?opcion=articulo&ktitulo=584&autor=%C9MILE+DURKHEIM&lang=en> (último acceso 13/3/16).

<sup>166</sup> disponible online en <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/52.pdf> (último acceso 5/07/2016).

- Bellah, Robert N., "Introduction" en *Emile Durkheim: On Morality and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid, Siglo XXI, 1988. Traducción: Andrea Morales Vidal.
- Bolívar, Antonio y Taberner Guasp, José "Introducción", en Durkheim, Émile, *La educación moral*, Madrid, Trotta, 2002, pp. 9-60.
- Botana, Natalio R., *La tradición republicana – Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, Buenos Aires, Debolsillo, 2005.
- Brown, R. "The contribution of sociology" en Goodin, R. E. y Pettit, P., *A Companion To Contemporary Political Philosophy*, Malden, Massachusetts, Blackwell Publishers, 1997, 90-122.
- Cataño, Gonzalo, "Introducción", en Émile Durkheim, *Educación y pedagogía – Ensayos y controversias*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1998 (a), pp. 7-13.
- Cataño, Gonzalo, "Los escritos de Emile Durkheim en español: reseña bibliográfica", en *Revista de Investigaciones Sociológicas*, N° 81 (Monográfico: Cien años de la publicación de un clásico, *El Suicidio*, de *Emile Durkheim*, 1998 (b), pp. 151-157.
- Cataño, Gonzalo, "La obra Montesquieu y Rousseau", en Emile Durkheim, *Montesquieu y Rousseau - Precursores de la sociología*, Madrid, Miño y Dávila, 2001, pp. 7-14.
- Cladis, Mark S., *A Communitarian Defense of Liberalism: Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*, California, Stanford University Press, 1992.
- Cladis, Mark S., "Rousseau and Durkheim: The Relation between the Public and the Private", en *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 21, No. 1 (1993), pp. 1-25.
- Challenger, Douglas, *Durkheim Through the Lens of Aristotle: Durkheim, Post Modernist and Communitarian responses to the enlightenment*, Rowman & Littlefield, 1994.
- Constant, Benjamin, "De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos", en *Anuario Jurídico* 1975-II, Mexico, Universidad Autónoma de Mexico – Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1977 (1819). Traducción: David Pantoja<sup>167</sup>.
- Coser, Lewis, *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1970. Traducción: María Rosa Viganó.
- Cuvillier, Armand, "Nota del editor francés", en Durkheim, *Montesquieu y Rousseau...*, cit., pp. 17-18.
- de Marinis, Pablo, "16 comentarios sobre la(s) sociología(s) y la(s) comunidad(es)", en *Papeles de CEIC*, #15, marzo de 2005<sup>168</sup>.

<sup>167</sup> Disponible online en <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l=2124> (último acceso 20/4/2016).

<sup>168</sup> Disponible online en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1122074.pdf> (último acceso 05/7/2016).



- de Marinis, Pablo (coordinador), *Comunidad: estudios de teoría sociológica*, Buenos Aires, Prometeo, 2012.
- Douglas, Mary, *Cómo piensan las instituciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1996. Traducción: José Antonio López de Letona y Gonzalo Gil Catalina.
- Forte, Miguel Ángel, *Sociología, sociedad y política en Auguste Comte*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- Forte, Miguel Ángel, *Modernidad: Tiempo, forma y sentido*, Buenos Aires, Eudeba, 2015.
- Funes, Ernesto, “Estudio preliminar: un llamado a la solidaridad”, en Émile Durkheim, *La división del trabajo social*, cit., pp. 5-85.
- Gargarella, Roberto, *Las teorías de la Justicia después de Rawls – Un breve manual de filosofía política*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Gargarella, Roberto, “La comunidad igualitaria y sus enemigos. Liberalismo, republicanismo e igualitarismo”, en Andrés Hernández (Compilador), *Republicanismo contemporáneo...* pp. 75-100.
- Geicsnek, Evangelina “Comunidad, autoridad y orden social en Max Weber y Émile Durkheim”, en de Marinis, Pablo (coordinador), *Comunidad...*, cit., pp. 67-106.
- Giner, Salvador, *Teoría sociológica clásica*, Barcelona, Ariel, 2001.
- Giner, Salvador, “Sociodicea: Émile Durkheim y la divinización de la sociedad: *Las formas elementales de la vida religiosa*, a cien años de su publicación” en *Revista Internacional de Sociología*, Vol. 70, N° 3, Septiembre-Diciembre 2012, pp. 693-696.
- Giddens, Anthony, “Introducción – Los escritos de sociología y de filosofía social de Durkheim” en Durkheim, Emile, *Escritos selectos*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión 1993, pp. 11-57. Traducción: Ricardo Figueira.
- Haakonssen, Knud, “Republicanism” en Goodin., R. E. y Pettit, P., ob. cit., pp. 568-574.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa (Tomo II – Crítica de la razón funcionalista)*, Madrid, Taurus, 1999. Traducción: Manuel Jiménez Redondo.
- Hernández, Andrés, “Introducción”, en Hernández, Andrés (Compilador) en *Republicanismo contemporáneo – Igualdad, democracia deliberativa y ciudadanía*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Centro Interdisciplinario de Estudios Regionales – CIDER – Universidad de los Andes, 2002, pp. 13-24.
- Hernández, Andrés, “El pensamiento republicano frente a los déficit de la democracia liberal” en *Republicanismo contemporáneo...* pp. 531-564.
- Inda, Graciela, “La interrogante política en Émile Durkheim. El abordaje del Estado moderno en la última fase de su producción (1897-1915)” en *Sociológica*, año 23, N° 67, 2008, pp. 109-148.
- Inda, Graciela, “La sociología política de Émile Durkheim entre 1892 y 1897: el Estado como apéndice de la morfología social y la futilidad de la acción política”, en *Trabajo y Sociedad*.

*Indagaciones sobre el trabajo, la cultura y las prácticas políticas en sociedades segmentadas* N° 12, vol. XI, 2009, Santiago del Estero, Argentina. (a)

-Inda, Graciela, “El Estado en la producción durkheimiana del lapso 1886-1890: la formulación de la tesis expresiva”, en *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 50, 2009, Universidad Autónoma del Estado de México. (b)

-Jones, Robert Alun, “Ambivalent Cartesians: Durkheim, Montesquieu, and Method”, en *American Journal of Sociology*, Vol. 100, No. 1, 1994, pp. 1-39.

-Lacroix, Bernard, *Durkheim y lo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984. Traducción: Aurelio Garzón del Camino.

-Lukes, Steven, *Emile Durkheim: His Life and Work – A historical and critical study*, Penguin, 1981 [1973].

-Mauss, M., nota a la publicación póstuma de “Introduction à la morale”, 2002 [1920], en Durkheim, E., *Introduction à la morale*, 2002 [1917], Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi<sup>169</sup>

-Mestrovic, Stjepan, G., “The social world as will and idea: Schopenhauer's influence upon Durkheim's Thought”, en *The Sociological Review*, volumen 3, ed. 4, pp. 674-705, 1988.

-Mestrovic, Stjepan, G., “The Theme of Civilization and its Discontents in Durkheim's Division of Labor: Philosophical Assumptions and Practical Consequences”, en *Journal for the Theory of Social Behaviour*, volume 19, ed. 4, pp. 443-456, 1989.

-Mitchell, M. Marion “Emile Durkheim and the Philosophy of Nationalism” en *Political Science Quarterly*, Vol. 46, No. 1 (Mar., 1931), pp. 87-106.

-Miller, W. Watts, “Durkheim's Montesquieu”, en *The British Journal of Sociology*, Vol. 4, No. 4, (Dec. 1993), pp. 693-712.

-Nisbet, Robert, *La formación del pensamiento sociológico*, Vol. II, Buenos Aires, Amorrortu, 1969. Traducción: Enrique Molina de Vedia.

-Nisbet, Robert “Sociology as an art form”, en *The Pacific Sociological Review*, Vol. 5, No. 2 (Autumn, 1962), pp. 67-74.

-Nocera, Pablo, “De la autoridad a la razón a la razón de la autoridad. Durkheim y la encrucijada de la política entre la ciencia y la religión” en Émile Durkheim, *El Estado...*, cit., pp. 7-55.

-Parsons, Talcott *La estructura de la acción social: estudio de teoría social con referencia a un grupo de recientes escritores europeos*, Madrid, Guadarrama, 1968 (en 2 tomos). Traducción: Juan José Caballero y José Castillo Castillo.

---

<sup>169</sup> Disponible online en

[http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/textes\\_2/textes\\_2\\_10/intro\\_morale.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_10/intro_morale.html) (último acceso 14/3/16).

- Rodríguez Zúñiga, Luis, “Presentación” E. Durkheim, Alemania por encima de todo (París, Armand Colin, 1915), en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, N° 45, 1989, pp. 193-197<sup>170</sup>.
- Rosanvallon, Pierre, *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad, proximidad*, Buenos Aires, Manantial, 2009. Traducción: Heber Cardoso.
- Rosler, Andrés, *Razones públicas: seis conceptos básicos sobre la República*, Buenos Aires, Katz, 2016.
- Rousseau, Jean-Jacques, “El contrato social o ensayo sobre la forma de la República [Manuscrito de Ginebra]” en *Deus Mortalis*, N° 3, 2004. Traducción Vera Waksman.
- Sartori, Giovanni, *La Política – Lógica y método en las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012 [1979]. Traducción: Marcos Lara.
- Schnapper, Dominique, *La democracia providencial – ensayo sobre la igualdad contemporánea*, Rosario, Homo Sapiens, 2004. Traducción: Inés Pousadela.
- Sennett, Richard, *El declive del hombre público*, Barcelona, Anagrama, 2011. Traducción: Gerardo Di Maso.
- Shilling, Chris y Mellor, Philip A., “Durkheim, morality and modernity: collective effervescence, *homo duplex* and the sources of moral action”, en *British Journal of Sociology*, vol. 49, N° 2, junio 1998, pp. 192-209.
- Sidicaro, Ricardo, “La sociología de la política de Durkheim”, en *Revista POSTData 15*, N°2, Octubre/2010, pp. 131-158.
- Sidicaro, Ricardo, “Sociología y política en Emilio Durkheim”, en Durkheim, Émile, *Lecciones de sociología...* pp. 9-20.
- Sintomer, Yves, “Émile Durkheim, entre républicanisme et démocratie délibérative”, *Sociologie* 4/2011 (Vol. 2), pp. 405-416<sup>171</sup>.
- Spitz, J.F., *Le Moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005 (citado en Sintomer, 2011, cit.).
- Strasser, Carlos, “Primera parte – Vivir con las democracias y lo republicano entre el pasado, el olvido y lo posible”, en Strasser, Carlos, *La vida en la sociedad contemporánea – Una mirada política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 13-136.
- Villavicencio, Susana, *Sarmiento y la nación cívica – ciudadanía y filosofías de la nación en Argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 2008.
- Villavicencio, Susana, “La (im)posible república”, en Borón, Atilio A., *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, Buenos Aires, CLACSO, 2003<sup>172</sup>.
- Waterlot, Ghislain, *Rousseau – Religión y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica,

<sup>170</sup>Disponible online en: [http://reis.cis.es/REIS/PDF/REIS\\_045\\_11.pdf](http://reis.cis.es/REIS/PDF/REIS_045_11.pdf) (último acceso 13-3-16).

<sup>171</sup>Disponible online en <http://www.cairn.info/revue-sociologie-2011-4-page-405.htm> (último acceso 13-3-16).

<sup>172</sup>Disponible online en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/teoria3/villavicencio.pdf> (último acceso 13/3/2016).

2008. Traducción: Sandra Garzonio.

-Wolin, Sheldon, *Política y Perspectiva: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973. Traducción: Ariel Bignami.

-Wolin, Sheldon, "Political Theory as a Vocation", en *The American Political Science Review*, Vol. 63, No. 4, (Dec. 1969), pp. 1062-1082.

### **Artículos periodísticos sobre Durkheim o que toman conceptos de la teoría de Durkheim y del republicanismo:**

-Adamovsky, Ezequiel, "Utilización instrumental' vs. 'republicanismo bobo'. La republica en uso", en Revista Anfibia, disponible online en <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/la-republica-en-uso/> (último acceso el 06/05/2016).

-Carrió, Elisa, "Para terminar con la anomia" en La Nación del miércoles 9 de abril de 2014, disponible online en <http://www.lanacion.com.ar/1679258-para-terminar-con-la-anomia> (último acceso el 06/05/2016).

-de Ípola, Emilio, "Volver a Durkheim", en Revista Ñ, edición del 7 de septiembre de 2012, disponible online en [http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Volver-Durkheim-pensador-social\\_0\\_766123394.html](http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Volver-Durkheim-pensador-social_0_766123394.html) (último acceso el 06/05/2016).

-Fidanza, Eduardo, "Durkheim y Le Bon derrotan a Perón", en *La Nación* del 7/11/2015, disponible online en <http://www.lanacion.com.ar/1843440-durkheim-y-le-bon-derrotan-a-peron> (último acceso el 06/05/2016).

-Fidanza, Eduardo, "Una transición que desnuda la anomia", en *La Nación* del 5 de diciembre de 2015, disponible online en <http://www.lanacion.com.ar/1851603-una-transicion-que-desnuda-la-anomia> (último acceso el 06/05/2016).

-Gargarella, Roberto, "Republicanismo, kirchnerismo y 'derecha'" en Revista Anfibia <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/republicanismo-kirchnerismo-y-derecha/> (último acceso el 06/05/2016).

-Lanata, Jorge, "Se ensancha la grieta", en Clarín del 5 de abril de 2014, disponible online en [http://www.clarin.com/opinion/ensancha-grieta\\_0\\_1114688582.html](http://www.clarin.com/opinion/ensancha-grieta_0_1114688582.html) (último acceso el 06/05/2016).

-Natanson, José "Anomia es poco decir, vivimos en descomposición" (entrevista a Ricardo Sidicaro), en *Página/12* del 14 de agosto de 2002, disponible online en <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-8900-2002-08-14.html> (último acceso el 06/05/2016).

-Romero, Luis Alberto, “Con la pasión y la creatividad del poder civil”, en *La Nación* del miércoles 29/01/2014, disponible online en <http://www.lanacion.com.ar/1659337-con-la-pasion-y-la-creatividad-del-poder-civil> (último acceso el 14/10/2014).

-Romero, Luis Alberto, “Reconstruir el Estado, una meta vital”, en *La Nación* del 11/12/2015, disponible en <http://www.lanacion.com.ar/1853263-reconstruir-el-estado-una-meta-vital> (último acceso el 06/05/2016).

-Romero, Luis Alberto, “Macri abre el debate sobre el Estado que necesitamos”, en *Clarín* del 14/3/2016, disponible en [http://www.clarin.com/opinion/Macri-abre-debate-necesitamos\\_0\\_1539446297.html](http://www.clarin.com/opinion/Macri-abre-debate-necesitamos_0_1539446297.html) (último acceso el 06/05/2016).

-Wainfeld, Mario, “Contrapunto”, en *Página/12* del 11 de diciembre de 2013, disponible online en <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-235421-2013-12-11.html> (último acceso el 06/05/2016).

-Wainfeld, Mario, “Todo tiene sus raíces” en *Página/12* del 8 de diciembre de 2013, disponible online en <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-235203-2013-12-08.html> (último acceso el 06/05/2016).

### **Del epígrafe de la tesis:**

-Levrero, Mario, *París*, Buenos Aires, Debolsillo, 2010 [1980], p. 149.