

Durkheim y los hechos sociales

En nuestras primeras clases conversamos un poco sobre el clima de ideas y de discusiones en la Europa de mediados del siglo XIX, donde, como consecuencia de las transformaciones productivas, demográficas y sociales que le habían cambiado la cara a las grandes naciones de ese continente en el par de siglos previos, había cobrado cuerpo una *cuestión* (un problema y una pregunta, dijimos), a la que llamamos *cuestión social*, y donde se asistía también, como les decía al final de nuestra primera clase, a la tensión entre las dos grandes fuerzas que se dejaban nombrar con las palabritas “orden” y “progreso”. Este último era sin duda el signo de los tiempos, pero en su desenvolvimiento había producido una cantidad de situaciones (sin olvidar entre esas “situaciones”... ¡la propia Revolución Francesa! y una serie de otros trastrocamientos de las cosas como las sucesivas “revoluciones” francesas de 1830, 1848 y 1871, de las que, como ya vimos en nuestra segunda clase —la pasada— se había ocupado a su hora el bueno de Carlitos Marx) que habían conmovido fuertemente la vida social en su conjunto, y que a más de cuatro le producían una particular ansiedad y un deseo de que las cosas volvieran a enderezarse y a andar nuevamente sobre sus pies. El orden, por eso mismo, era un bien ampliamente valorado y ambicionado, aunque era cierto que la mayor parte de quienes lo levantaban como bandera (ya mencioné algunos de sus nombres) lo hacían de la mano de propuestas políticas francamente conservadoras o incluso reaccionarias. La naciente sociología francesa se instala, como veremos, en el corazón de esa tensión.

Pero lo que aquí me importa señalar, para empezar, es que lo hace sosteniendo la necesidad de instaurarse como un *tipo*

de conocimiento de ese mundo social capaz de estar a la altura de ese mismo progreso que intentaba pensar: un tipo de conocimiento científico, objetivo, que imitara en sus modos de proceder las estrategias de las ciencias naturales, que en ese último tramo del siglo XIX en el que Durkheim empezaba a escribir ya podía exhibir un importante conjunto de realizaciones, descubrimientos, esclarecimientos de las cosas y contribuciones al dominio humano del mundo. El positivismo francés de ese siglo XIX sostiene la idea de que el pensamiento social debe tener como norte de su propio desarrollo el tipo de metodología de las ciencias naturales, que estudian hechos (la caída de una piedra, la germinación de un poroto) y tratan de explicarlos. ¿Qué es “explicar” un hecho? Respuesta: encontrar las relaciones objetivas entre ese hecho y otro u otros que están en su base, y mostrar esas relaciones encontrando y pudiendo formular, enunciar, las *leyes* correspondientes. La ley de la gravitación universal de los cuerpos, por ejemplo, que dice que dos cuerpos cualesquiera se atraen con una fuerza que es directamente proporcional a sus masas e inversamente proporcional al cuadrado de sus distancias, y que *explica*, entonces, por qué se cayó la piedra que se cayó: porque no tenía otra posibilidad, porque era necesario *objeto* de esa ley, perfectamente objetiva, que no podía sino imponerse sobre ella de manera ineluctable, y que es tarea de la ciencia (para el caso: de la física) descubrir y formular. He *explicado* un hecho de la física (o de la botánica, o de la astronomía) cuando he encontrado y enunciado la ley universal de la que ese hecho particular no es más que un caso.

Déjenme ahora abrir un breve paréntesis para decir algo muy rápido sobre esta palabrita que escribí recién: ley. Que es una palabra rara, o por lo menos polisémica. Según cómo la usemos, puede nombrar las normas que los legisladores dictan a los ciudadanos (como cuando pensamos en las leyes de tránsito) o las fuerzas que *explican* un fenómeno de la física o de la

astronomía, como la ya mencionada ley de gravedad. ¿Serán dos significados diferentes, que no tienen nada que ver uno con el otro? Parecería. Pero entonces, ¿por qué decimos a veces que una piedra cae “obedeciendo” a la ley de la gravedad? La impresión es que hay en esa idea de que una piedra (como un ciudadano respetuoso) “obedece” a la ley un resto de un significado primero de la palabra (que es el significado antiguo, romano: la ley –de *legere*: leer– como norma de cumplimiento obligatorio justamente porque está escrita y porque por lo tanto se puede leer y puede suponerse leída y conocida por todo el mundo) en el más actual (que es el significado moderno, científico: la ley como relación objetiva entre cosas). No vamos a resolver aquí esta cuestión. La menciono solo para introducir un rápido homenaje a un jurista argentino de lo más interesante, Arnoldo Siperman, durante muchos años profesor de Derecho (y durante algunos años vicerrector) del Colegio Nacional de Buenos Aires, donde por lo tanto fungió de jefe del autor de esta clase y de este libro y con quien, a pesar de nuestros incontables, profundos y siempre respetuosos desacuerdos, hicimos a lo largo de la primera década de este siglo una amistad vinculada con nuestros intereses comunes y nuestras lecturas compartidas. Pues bien: Siperman, que falleció en Buenos Aires a comienzos de 2020, escribió justo sobre este asunto que estábamos comentando un libro de lo más interesante, *La ley romana y el mundo moderno*, que está editado por Biblos y que les recomiendo mucho.

Ahora: sea como sea que la palabra “ley” haya llegado a decir lo que dice para el pensamiento científico moderno (una relación objetiva entre cosas objetivamente vinculadas en el mundo), la sociología positivista francesa, con Durkheim a la cabeza, estaba convencida de que debía imitar ese modo de pensar las cosas también en el campo específico de su tarea: el conocimiento del mundo *social*, que no había motivo para suponer, creía Durkheim, que no estuviera sometido, como el

mundo en general, a “leyes” perfectamente objetivas, descubribles y enunciables. Las leyes de la física permitían explicar los hechos físicos; las leyes de la biología, los hechos biológicos. Del mismo modo, decía Durkheim, la sociología tenía la tarea de descubrir las leyes que permitieran explicar los hechos... sociales. Esta expresión, “hecho social”, es fundamental para Durkheim, que piensa que el mundo social está hecho de ese tipo de hechos, y que estos deben ser estudiados como tales hechos, es decir, “como cosas”, perfectamente objetivas, anteriores y exteriores al sujeto que se dirige a ellas para estudiarlas (o a cualquier otro sujeto, desde ya), independientes de ese sujeto y que se le imponen con la misma fuerza con la que se le impone, por ejemplo, la ley de la gravedad que hace que una maceta mal ubicada sobre la barandilla de un balcón se le caiga, mientras él va caminando por la vereda, sobre la cabeza. Así, como una maceta cayendo sobre nuestra cabeza, caen sobre nosotros, para Durkheim, los “hechos” sociales que la sociología tiene que explicar.

“¡Un ejemplo, por favor!” Por supuesto. A ver: la lengua. La lengua que hablamos, quiero decir. El castellano que se habla en nuestra sociedad antes e independientemente de nosotros, el castellano en medio del cual (como en medio de los hechos del mundo físico) nacimos y crecimos, el castellano que aprendimos a hablar como aprendimos a respirar y a caminar, el castellano en el que hoy pensamos y hablamos y sentimos, *no porque lo hayamos elegido*, sino porque él, por así decir, “nos eligió a nosotros”: nos precedió, nos constituyó, nos determinó. Si somos “sujetos” de la lengua que hablamos, en la que hablamos y escribimos, en la que pensamos y sentimos, es porque *estamos* “sujetos” a su imperio. “¡Otro ejemplo, por favor, que no se entiende nada!” Dale, vamos con otro: la moda. Que se nos impone, como se nos impone la lengua, incluso si nos creemos lo bastante independientes de criterio como para no darle bolilla, o incluso si no nos importa nada de nada “vestir-

nos a la moda". No nos vestiremos a la moda, cierto, o incluso seremos, en ese plano, verdaderas calamidades, como opinan del autor de este Curso de Sociología algunos de sus —como se dice— seres queridos, pero ninguno de nosotros sale a la calle, a la mañana, vestido con armadura de caballero medieval, porque haría el ridículo, ni en túnica de antiguos griegos, ni con las ropas que usaban los aztecas del siglo XVI. Los pequeños márgenes de libertad que tenemos para decidir cada mañana si nos ponemos los zapatos negros o los marrones, la corbata lisa o la rayada, la remera verde o la violeta, no ponen en cuestión la ostensible e indudable precedencia y supremacía que tiene sobre nuestro modo de vestir un conjunto de criterios que no hemos puesto nosotros, sino... ¿quién? ¡La sociedad! Y por supuesto que podríamos seguir. Son hechos sociales la religión que se practica en una sociedad, las estructuras de los parentescos entre sus miembros, el modo de producción sobre el que se sostiene. El primero de esos hechos fue estudiado largamente por el propio Durkheim y por muchos otros sociólogos también: la religión (del latín *re-ligare*: las creencias que ligan o re-ligan a los miembros de una sociedad) es un asunto de interés fundamental para la sociología. El segundo fue lo que estudió el gran antropólogo francés de la segunda mitad del siglo XX Claude Lévi-Strauss (lector de la obra de otro enorme antropólogo anterior a él: Marcel Mauss, quien por su parte era sobrino del mismísimo Durkheim, con quien había colaborado en la elaboración de un libro extraordinario: *Las formas elementales de la vida religiosa*): Lévi-Strauss es un continuador ostensible de muchos elementos del pensamiento durkheimiano. El tercero de los hechos sociales que mencionamos, el modo de producción de una sociedad, es el que ya había estudiado, antes de Durkheim, el viejo Carlitos Marx, como vimos en la clase pasada, introduciendo una línea de trabajo que, después de Durkheim y en la senda de Durkheim, seguiría, por ejemplo, Louis Althusser, de quien posiblemente

hayan leído en alguna materia un librito muy influyente que se titula *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, y a quien debemos entre otras cuantas cosas el jueguito de palabras del sujeto que es sujeto porque *está* "sujeto" a una cierta determinación, a unas ciertas fuerzas, como decía yo mismo hace un momento.

Dos cosas querría señalar muy rápido en relación con este asunto de los "hechos sociales" en Durkheim. La primera está en el inicio mismo de un libro breve pero muy importante del sociólogo francés, que se titula *Las reglas del método sociológico*. Como Durkheim era perfectamente consciente de que estaba fundando una disciplina nueva, se esmeró, al mismo tiempo que la practicaba, por definir sus reglas, por definir el *modo* en que había que practicarla, por escribir —por así decir— su propio manual de instrucciones. Era un practicante y al mismo tiempo un metodólogo de eso que estaba contribuyendo a inaugurar. Weber también, como veremos, aunque su propia metodología era muy distinta a la de Durkheim. Y bien: Durkheim dice, en *Las reglas...*, que el sociólogo debe tratar a los hechos sociales "como cosas". Es decir (ya lo dije) como cosas que están ahí, en el mundo, independientemente del sujeto que va allí a mirarlas, a estudiarlas, a medirlas, a compararlas. Los hechos sociales son anteriores, independientes y perfectamente soberanos respecto a ese sujeto y a cualquier otro. La otra cosa que quiero decir es que la circunstancia de que los hechos sociales deban ser tratados como cosas no significa que esas cosas sean fácilmente identificables o estén inmediatamente ahí, visibles (lo visible y lo invisible: gran tema de la filosofía francesa del siglo XX), en el mundo. Un hecho puede ser una cosa, incluso una cosa fundamental, pero *no* ser visible. Más: es justo cuando una cosa es fundamental (en el doble sentido de que es muy importante y de que constituye un *fundamento* de alguna otra: eventualmente, del mismísimo orden de la sociedad), cuando, muchas veces, no se la ve. Como decía el Principito, lo esencial es invisible a los ojos.

Por lo menos, invisible a primera vista, invisible en sí mismo. Pero no por ello inescrutable: lo que es invisible en sí mismo muchas veces se deja ver a través de sus efectos, de aquellos *otros* hechos sobre los que actúa, a los que determina, en los que se expresa. En efecto: un hecho social fundamental aunque invisible, invisible *porque* fundamental (al fin y al cabo, también son invisibles los fundamentos, los cimientos, sobre los que se levanta un edificio), que esté en relación con otros hechos sociales que se ven determinados por él, muchas veces puede colegirse a partir del modo en que se expresa (un poco como Dios, para Spinoza, *se expresa* en la naturaleza: si a alguien le interesa este asunto, que acá solo puedo apuntar muy rápido, puede ver *Spinoza y el problema de la expresión*, del filósofo francés Gilles Deleuze), del modo en que se expresa, digo, en *otro* hecho social, este sí más fácilmente visible. Por ejemplo (y ya que lo mencionábamos): para Lévi-Strauss las estructuras elementales del parentesco estructuran toda la sociedad, pero no *se ven* sino en, por ejemplo, las formas que adoptan ciertas ceremonias, o ciertos mitos, o ciertos ritos, o ciertas expresiones artísticas de los pueblos. Otro ejemplo: para el psicoanálisis el inconsciente está “estructurado como un lenguaje” (como escribió un psicoanalista francés de las décadas centrales del siglo XX, heredero de todas estas discusiones: Jacques Lacan), pero esa estructura solo se deja ver en los síntomas en los que se expresa: un chiste, un lapsus en la superficie del lenguaje, el olvido de un nombre o lo que sea.

Escribí varias veces una palabra que ya habíamos visto aparecer en la clase anterior y que ya había anunciado que iba a volver a presentársenos: la palabra “estructura”, que es verbo y sustantivo. La estructura de la sociedad *estructura* esa la sociedad. ¿Qué significa que la “estructura”? Que le da forma, que la in-forma, como el esqueleto de un cuerpo estructura la forma de ese cuerpo (por eso, incluso si el esqueleto de una persona es invisible a nuestros ojos, podemos adivinar que hay

algo que anda mal en ese esqueleto por la posición torcida o contrahecha de los músculos y las partes exteriores, sí visibles, de su cuerpo), como la constitución de una ciudad (como decía Aristóteles) "constituye", in-forma, *estructura*, esa sociedad. La estructura, entonces, como el esqueleto, la osamenta, el principio invisible pero soberano que se expresa en una cantidad de otros "hechos", tan objetivos como ella pero menos ocultos que ella a nuestra mirada o a nuestra percepción, y a través de los cuales esa estructura nos revela su forma y sus características. El hecho social que estructura una sociedad, y que por regla general es invisible a nuestros ojos, se expresa en una cantidad de otros hechos que pueden actuar como índices de ese hecho más profundo que no vemos, y al que los ata algún tipo de *ley* (hoy habíamos empezado por ahí, por esa palabrita) que es tarea de la sociología descubrir y explicitar. Y pues bien: el hecho social fundamental, fundamente, estructurante de toda sociedad es, dice Durkheim, su *división del trabajo social*.

¿Y qué es la división del trabajo social? Respuesta: El modo en que esa sociedad divide entre los diferentes actores que la integran el trabajo total que es necesario hacer. Así, hay sociedades con bajo grado de división social del trabajo, muy *homogéneas*, en las que todo el mundo sabe hacer más o menos lo mismo (pongamos por caso: pescar, cazar), y sociedades con alto grado de división social del trabajo, muy *heterogéneas*, en las que cada uno ha adquirido una especialidad productiva distinta de la de su vecino. A las primeras de esas sociedades Durkheim las llama sociedades "tradicionales" (lo digo mejor: Durkheim verifica que las sociedades tradicionales tienden a ser homogéneas y a dividir muy escasamente el trabajo socialmente necesario para garantizar su reproducción), y a las segundas las llama sociedades "modernas", donde, en efecto, hay fuerte diferenciación funcional de las tareas. (Vayamos anotando esta palabrita que acabamos de dejar escrita: funcional,

que viene de “función”, y sugiere que, en una sociedad diferenciada, heterogénea, cada uno cumple una “función” determinada. Esta palabra, junto con la propia palabra “estructura”, será uno de los grandes legados de la sociología positivista francesa a la corriente de la sociología norteamericana del siglo XX que se llamará, precisamente por eso, “estructural-funcionalismo”).

Así, el “paso”, el desplazamiento, la *transición* (otra palabrita durkheimiana, clásicamente sociológica: la volveremos a ver en este curso, incluso en el título de un libro fundamental de la sociología argentina), la *transición*, entonces, desde las sociedades tradicionales hacia las modernas es para Durkheim la transición desde unas sociedades muy homogéneas, escasamente diferenciadas, hacia unas sociedades muy heterogéneas, con fuerte distinción entre funciones productivas diferentes. Rapidito, para quien se interese en el asunto: la oposición entre estos dos tipos de sociedades en Durkheim corresponde aproximadamente a la distinción entre la *comunidad* y la *sociedad* que había formulado, en un libro llamado justamente así: *Comunidad y sociedad*, el filósofo social alemán Ferninand Tönnies, a quien Durkheim había leído bien. (Para quien quiera saber un poco más sobre este asunto, que es de lo más interesante, recomiendo el excelente libro sobre este problema de la comunidad y la sociedad escrito por el sociólogo argentino Daniel Álvaro, que explora esta dicotomía, esta oposición, en un puñado de autores de la sociología clásica, incluyendo, por supuesto, al propio Durkheim.)

Ahora: ¿qué consecuencias tiene, para Durkheim, que una sociedad sea más homogénea o más heterogénea desde el punto de vista de la división del trabajo social? Una muy importante. Lo que Durkheim dice (esto está en un libro extraordinario, que es su tesis doctoral, y que se titula precisamente así: *La división del trabajo social*) es que lo que varía entre unas sociedades y otras es el tipo de *solidaridad* que une entre sí a sus miembros. Este concepto de “solidaridad” es fundamental.

Por supuesto, no se trata de un uso de la palabra en su sentido más, digamos, "moral": "Fulanito es re-buen tipo, re-solidario". No. La solidaridad no es un valor moral de Fulanito ni de Menganito. Es un hecho social. Es el *tipo de lazo* que cohesionaba a los miembros de una sociedad, que los lleva a vivir juntos. Es una fuerza, en ese sentido (y recordando la etimología latina de la palabra "religión", que anotaba yo un poco más arriba), "casi religiosa". Y bien: en las sociedades tradicionales, dice Durkheim, homogéneas, tiende a dominar un tipo de lazo social en el que cada uno se apega al vecino *porque se identifica con él*, porque es igual a él: sabe hacer lo mismo, son iguales. A ese tipo de solidaridad por identificación Durkheim la llama "solidaridad mecánica", en el sentido de que es un impulso casi mecánico (es decir, inmediato: in-mediató, sin mediaciones) el que lleva a cada uno a vincularse con los otros, que son iguales a él. En cambio, en las sociedades modernas, heterogéneas, tiende a dominar un tipo de lazo social en el que cada uno tiende a establecer vínculos con los otros basados menos en la identificación que en la necesidad. Los lazos, entonces, son menos mecánicos que *contractuales*, y al tipo de solidaridad correspondiente Durkheim la llama "orgánica". Orgánica: porque, como en un organismo complejo, la unidad del todo depende de que cada uno cumpla ajustadamente lo que ya vimos: su "función".

Así, para Durkheim, en la estructura profunda de una sociedad lo que hay es un cierto grado de división social del trabajo: baja en las sociedades tradicionales, alta en las modernas. Esas estructuras diferentes de esos dos tipos de sociedades se *expresan* (ya usé esta palabrita) en distintos tipos de *solidaridad*: la estructura de las sociedades tradicionales se expresa en el tipo de solidaridad mecánica que une a sus miembros, y la estructura de las sociedades modernas se expresa en el tipo de solidaridad orgánica que une a los suyos. Y esos distintos tipos de solidaridad (esas distintas características del *lazo social* en

una sociedad y en otra) vuelven a *expresarse*, por su parte (en una cadena de relaciones causales que van desde la estructura profunda hasta de la sociedad hasta los hechos sociales que aparecen en su superficie y se revelan con más facilidad a nuestra mirada) en distintos tipos de reglas jurídicas (a las sociedades homogéneas, con solidaridad mecánica, tienden a corresponder sistemas jurídicos represivos; a las sociedades heterogéneas, con solidaridad mecánica, tienden a corresponder sistemas jurídicos restitutivos: ¿no es exactamente este el punto de partida de la muchas décadas posterior investigación que condujo a *Vigilar y castigar* de Miguelito Foucault, que varios y varias de ustedes habrán tal vez leído?), en distintos tipos de religiones, en distintos tipos de muchas cosas, y, entre esas muchas cosas, incluso, ... ¡en distintos tipos de suicidios!

Dejo aquí, entonces, apenas anunciando, el tema del libro de Durkheim del que vamos a ocuparnos la clase que viene: *El suicidio*. Que trata de un asunto, aquel al que se refiere su título, que es también, para Durkheim, un hecho social. ¿Cómo? ¿El suicidio, que parece ser la más radicalmente personal de las acciones, no como una *acción* sino como un *hecho*, y como un hecho, para colmo, ... “social”? Sí. Porque el suicidio del que habla Durkheim *no es* la acción que resulta de la decisión individual de Juan, de Pedro o de Graciela de sacarse la vida por tal razón o por tal otra, sino *la tasa de suicidios*, el número, el porcentaje de suicidios sobre el total de miembros de una sociedad, que sí tiene causas sociales, consecuencias sociales, cuyas evoluciones (aumentos, disminuciones) responden —como Durkheim se esmera en demostrar— a *leyes* sociales... El suicidio, entonces, para Durkheim, es, sí, un hecho social, y el enorme interés que tiene su libro (un libro increíble) es el modo tan sutil, metodológicamente tan cuidado, tan preciso, en que lo hace. Pero no es necesario que les adelante aquí nada sobre ese tratamiento, al que nos dedicaremos enteramente la próxima clase.