

# EL CONCEPTO DE SOCIALIZACIÓN Y LA ANTINOMIA INDIVIDUO/SOCIEDAD EN DURKHEIM

Por: Susana Di Pietro<sup>1</sup>

## Abstract

Estudiar el vínculo entre individuo y sociedad en el pensamiento de Durkheim es especialmente pertinente para la sociología de la educación, por dos razones. Primero, porque su análisis exige referirse a la noción de *socialización*, que constituye el eslabón que los une e implica un juicio sobre la educación. Segundo, porque la sociología de la educación osciló permanentemente entre los dos polos de la antinomia objetivismo/subjetivismo, y examinar la relación entre el hombre y la sociedad supone aclarar la posición que el autor adoptó sobre dicha polaridad.

En virtud de lo anterior, presentamos los planteos de Durkheim sobre el conocimiento sociológico, el orden social y la naturaleza humana. Luego, exponemos sus ideas sobre la función socializadora de la educación. Finalmente, indicamos la manera en que Durkheim “resuelve” las dicotomías presentes en su obra y el papel que en ello desempeña su concepción educativa.

**Palabras clave:** Durkheim, Socialización, Individuo/sociedad, Sociología de la educación, Objetivismo/ subjetivismo.

Studying the bond between individual and society in Durkheim’s work is especially pertinent for education sociology because of two reasons. First, because its analysis demands to refer to the notion of *socialization*, which constitutes the link between individual and society and implies a judgement on education. Second, because education sociology has permanently oscillated between both poles of the antinomy objectivism/ subjectivism, and examining the relation between man and society presumes clearing up the position the author took in connection to the aforementioned polarity.

As a consequence of this, we introduce Durkheim’s ideas about sociological knowledge, social order and human nature. We then expose his ideas about the socializing function of education. Finally, we point out the way in which Durkheim “solves” the dichotomies present in his work and the role that his conception on education plays in this.

<sup>1</sup> Licenciada en Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de Luján (UNLu). Realizó estudios de Maestría en Sociología en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Jefa de Trabajos Prácticos de Sociología de la Educación de la UNLu. Becaria de investigación (en la categoría “Perfeccionamiento”) de la Subsecretaría de Ciencia y Tecnología de la UNLu. Coordinadora académica de Idelcoop.

**Key words:** Durkheim, Socialization, Individual/society, Education sociology, Objectivism /subjectivism.

## Introducción

Perspectivas teóricas muy dispares coinciden en señalar el valor que posee el pensamiento sociológico en el estudio de los procesos educativos. Sin embargo, es un error frecuente considerar la relación entre sociología y educación como si se tratara de un préstamo unidireccional, de la primera hacia la segunda. En muchos pensadores la reflexión sobre educación asume un papel central en sus mismas tesis sobre la sociedad (ya sea para explicar el logro de la armonía entre los hombres, como para develar la contribución del sistema escolar en la reproducción y legitimación de la desigualdad). Entre los autores que formularon aportes fundamentales para el análisis de la educación Emile Durkheim ocupa un sitio destacado.

Si entendemos por “clásicos”, más que a los fundadores de una disciplina, a quienes “nos hablan de lo que aún se considera pertinente (...) y constituyen un foco de reflexión sobre los problemas y cuestiones de la actualidad” (Giddens, 1997: 16), Durkheim merece ser calificado como tal, dado que sus escritos soportaron el paso del tiempo y siguen estimulando, en contextos muy diferentes, relecturas y debates. Así piensan quienes afirman que hoy asistimos a una suerte de “repetición de los orígenes” de la sociología —caracterizada por el agotamiento de los mecanismos que sostienen el lazo social y el cuestionamiento a las formas de sociabilidad que fueran su objeto de análisis a fines del siglo XIX— y encuentran en la obra de Durkheim, no respuestas válidas a las preocupaciones actuales, pero sí preguntas de gran vigencia<sup>2</sup>.

Entre los clásicos es quien más se dedicó a la reflexión sobre la teoría y la práctica educativa, contribuyendo a la constitución de la sociología de la educación como disciplina académica especializada de la sociología, de la que se lo considera el fundador<sup>3</sup>. Los escritos pedagógicos de Durkheim tienen importancia porque constituyen un intento de verificación de sus tesis sociológicas y por su valor político, ya que se insertan en el debate sobre la enseñanza de la Francia de finales del siglo XIX<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Ver De Ipola (1997) y De Ipola et. al. (1998).

<sup>3</sup> Aunque hay quienes afirman que la sociología de la educación recién se constituyó en las décadas del '50 y '60 del siglo XX (Van Haecht, 1999).

<sup>4</sup> Se trata de las conferencias sobre educación que dictó en la Universidad de Burdeos (desde 1889) y en La Sorbona (a partir de 1902).

A pesar de la influencia que recibió de los pioneros de la sociología como Saint-Simon, Comte y Spencer, la preocupación teórica básica de Durkheim no fueron los problemas suscitados por la aparición de un nuevo tipo de sociedad (llámese “industrial” o “capitalista”) desde una óptica evolucionista. Su interés principal fue entender cómo el individuo, al mismo tiempo que se torna más autónomo, depende cada vez más de la sociedad. En definitiva, en torno de la relación entre individuo y sociedad giró el resto de las cuestiones planteadas en la obra de Durkheim: “El problema moral consistía en combinar la libertad individual y el orden social. El problema sociológico era cómo afirmar y demostrar la existencia de la sociedad como algo realmente distinto de sus partes individuales. El problema político era cómo asegurar a la vez la libertad individual y la solidaridad social en la desgarrada sociedad contemporánea” (Therborn, 1980: 248).

A partir de la tesis de Therborn<sup>5</sup> analizaremos el papel de las nociones de individuo y sociedad en el pensamiento de Durkheim y su concepción acerca del vínculo entre ambas. Mencionamos un “vínculo”, aunque para algunos autores se trata de una de las principales “oposiciones binarias” del pensamiento durkheimiano. Pero, sean pensados bajo la forma de una relación o como elementos de una dicotomía, es preciso destacar el carácter indisociable de esos conceptos, así como su particular *pertinencia en el campo de la sociología de la educación*, por varias razones.

Primero, ya que el análisis de la relación entre individuo y sociedad reclama la referencia a la noción de socialización, que constituye el eslabón que los une y necesariamente implica un juicio sobre la educación.

Segundo, dado que la sociología de la educación (como su “disciplina madre”) osciló permanentemente entre los dos polos de la antinomia objetivismo (prioridad dada a las estructuras) y subjetivismo (prioridad dada a las representaciones y a la acción humana), y examinar la relación individuo/sociedad en Durkheim supone aclarar simultáneamente la posición que éste adoptó respecto de dicha polaridad<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Una lectura muy diferente es la de Lacroix, quien sostiene que interpretar la doctrina durkheimiana como una sociología (y una sociología exclusivamente conservadora) es limitado. Propone enfatizar los aportes de Durkheim a la ciencia política: “El poder se halla diseminado en toda la sociedad” (no es una cualidad que pertenezca a un individuo ni que se concentre sólo en las instituciones); “el poder está vinculado al efecto de sometimiento de las representaciones colectivas” (no se reduce a la violencia institucionalizada); “el poder toma de lo religioso sus mecanismos más eficaces” (Lacroix, 1984: 345 y ss.).

<sup>6</sup> Esta tensión entre objetivismo y subjetivismo se “contagia” inevitablemente a la sociología de la educación y la recorre a lo largo de toda su historia. De hecho, no abundan los intentos exitosos de superar tal dicotomía, aunque creemos que la noción de *habitus* de Bourdieu y la aplicación del concepto gramsciano de hegemonía al análisis de la educación constituyen aportes valiosos.

Asimismo, porque en momentos en que en nuestro país, no como resultado de una suerte de “evolución natural” sino como producto de políticas, se hace posible cuestionar, incluso, la existencia de un “sistema” educativo nacional (dada la desarticulación y segmentación que lo caracterizan) y en que la exclusión educativa<sup>7</sup> se expresa en cifras que indican que prácticamente una de cada cinco personas jóvenes o adultas no completaron la escuela primaria y dos de cada tres no tienen la escuela secundaria completa<sup>8</sup>, recurrir a los planteos de un pensador que —preocupado por la convivencia entre el desarrollo del individualismo y el de la solidaridad— atribuyó a la educación la responsabilidad central en la tarea de “socialización”, supone la oportunidad de volver a preguntarnos si existen hoy las condiciones (materiales, sociales, institucionales, culturales) para que ese “lazo social” sea posible; ya sea en los propios términos en los cuales lo plantea el pensamiento liberal, como en los términos de quienes aspiramos a la creación de tramas sociales capaces de hacer realidad estrategias de cambio.

En otras palabras, en un contexto caracterizado (tras la penetración hegemónica de la doctrina neoliberal y los efectos devastadores de las políticas inspiradas en aquélla) por la atomización y la marginación que dificultan la construcción de identidades y respuestas colectivas (y, al mismo tiempo, propician la búsqueda de soluciones individualistas, así como la naturalización del “sufrimiento social”), volver al pensamiento de Durkheim parece oportuno, no necesariamente para compartir sus conclusiones, sino para comprobar —a más de cien años de la publicación de sus textos principales y desde la realidad de un país periférico— la fertilidad de sus preguntas.

Tras esta breve fundamentación, anticipamos el itinerario a recorrer. Primero, presentaremos los planteos del autor acerca del conocimiento sociológico y el orden social, exponiendo la polémica en torno del positivismo y

---

<sup>7</sup> Somos concientes de las discutibles connotaciones de la noción de “exclusión” (social o educativa), que define la existencia de una significativa cantidad de sujetos por la negatividad: por su no inclusión en (o su “desafiliación” de) el mundo del trabajo y de la educación formal. Sobre la denominación de este fenómeno, sus consecuencias económico-políticas y sus implicancias culturales se han realizado interesantes debates.

<sup>8</sup> Nos basamos en el Informe elaborado por IIPMV-CTERA (2004) que aborda, desde un enfoque cuantitativo, la situación educativa de la población que tenía 15 años o más en el año 2001. Allí se define la “exclusión educativa” como un término complejo que alude a la negación del derecho social a la educación, cuyas razones deben buscarse en un sistema social injusto, no en la responsabilidad de familias, alumnos y docentes (como hacen las visiones conservadoras o tecnocráticas). Asimismo, se señala que “la deserción, la repitencia y el resto de los índices que usualmente se utilizan para medir la ‘eficacia’ del sistema, deben verse como índices de la desigualdad educativa que existe en la sociedad” y se advierte que “un análisis más completo no sólo debe referirse a la posibilidad de acceso, permanencia y egreso del sistema, sino al tipo de conocimientos que se enseñan, el sentido político-pedagógico de los mismos, su significatividad para los sujetos, etc.” (IIPMV-CTERA, 2004: 3).

el conservadurismo. A continuación, destacaremos la primacía de lo social en Durkheim y la discusión generada sobre la relación entre su “tesis metodológica” y su “tesis ontológica”. Luego, abordaremos las nociones de individuo y de la doble naturaleza humana, examinando su convivencia con el “sociologismo metodológico” del autor. Más adelante, desarrollaremos los planteos sobre la función socializadora de la educación. Finalmente, sugeriremos algunas ideas sobre la “resolución” por parte de Durkheim de las dicotomías presentes en su obra (entre individuo y sociedad, entre subjetivismo y objetivismo) y el papel que en ello desempeña su concepción educativa.

### **Sociología y conservadurismo**

Para Durkheim una ciencia nueva sólo puede desarrollarse cuando cuenta con una definición precisa de su objeto y su método. La delimitación del campo de estudio de la sociología requería el abandono del pensamiento filosófico y la superación (e integración) de las disciplinas que habían estudiado, separadamente, fenómenos como la economía, las normas, el estado, la moral, la religión.

Con respecto al **objeto**, como es sabido, Durkheim propone que el dominio de la sociología está constituido por los “hechos sociales”, que se caracterizan por el poder de coerción externa que imponen (o son capaces de imponer) sobre los individuos, la existencia de sanciones negativas ante los actos individuales que los contravienen (o positivas ante los actos que guardan conformidad), su difusión en el interior de un grupo social y su independencia respecto de las formas individuales que asumen.

Según Lukes, en virtud de esta definición los hechos sociales comprenden un continuo, en uno de cuyos extremos están los fenómenos estructurales de tipo morfológico; en un lugar intermedio las normas institucionalizadas (como las reglas morales y jurídicas, las creencias religiosas); y en el otro extremo hechos no institucionalizados (como las corrientes de opinión, los movimientos populares de indignación o entusiasmo). Sin embargo, los fenómenos estructurales, aunque son el sustrato de los hechos a los que la sociología se aboca, no son considerados su objeto específico, ya que Durkheim progresivamente “desplazó el foco de su atención de los fenómenos estructurales a los superestructurales a medida que crecía el valor explicatorio que concedía a estos últimos” (Lukes, 1984: 10).

Con respecto al **método**, Durkheim formula las divulgadas “reglas” del conocimiento sociológico, entre las que plantea la polémica invocación a tratar los hechos sociales como cosas. Si bien, en principio, tal propuesta

puede ser entendida como una proclama en favor de la constitución rigurosa del objeto de estudio de la ciencia social (y de la sociología en una ciencia “objetiva”), sin embargo la afirmación de que los hechos sociales *tienen las mismas propiedades que las cosas* (y que tratarlos como cosas no es más que respetar su naturaleza) posee implicancias diferentes<sup>9</sup>.

Si consideramos que toda epistemología contiene —explícita o implícitamente— una ontología del objeto, la de Durkheim caracteriza abiertamente lo social como un objeto que tiene los mismos rasgos que el de las ciencias naturales. Como corolario, el abordaje de ambos objetos desde idéntica perspectiva se fundamenta en la afinidad que las mismas cosas (naturales y sociales) exhiben. Es decir, tratar los hechos sociales como cosas no implica violentarlos sino, al contrario, respetar sus características y constitución. Dado que la “epistemología durkheimiana” es indisociable de su filosofía social, aceptar la justificación de su posición epistemológico-metodológica sobre las ciencias sociales supone, necesariamente, adherir a su concepción sobre las características inherentes al mismo objeto de conocimiento: los hechos sociales.

Según esta lectura, la posición de Durkheim sobre el conocimiento social se inscribe en la epistemología positivista, caracterizada por la defensa del “monismo metodológico”, la idea de que las ciencias naturales son el modelo a ser emulado por las ciencias sociales, un criterio de cientificidad basado en la búsqueda de regularidades que permitan formular leyes generales, la convicción en que esto es igualmente posible en el estudio de ambos tipos de hechos (naturales y sociales) y, por último, la creencia en la objetividad de la ciencia garantizada por la separación del sujeto respecto del objeto de conocimiento (objetividad permitida, según Durkheim, por la externalidad de los hechos sociales respecto del individuo).

Sin embargo, la interpretación anterior no conquistó una aceptación unánime. Por el contrario, hay quienes inscriben los planteos de Durkheim en su lucha por construir una disciplina científica empírica que explicara “lo que es”, en oposición a los análisis en los que predominaba la búsqueda de “lo que debe ser” y a los que artificialmente separaban aspectos como la economía, la religión o la moral, que debían ser examinados en conjunto. Además, quienes se niegan a considerar positivista a Durkheim entienden que su propuesta de tratar los hechos sociales como cosas respondía a la necesidad de la sociología naciente de asir su particular objeto de estudio, constituido por fenómenos no directamente observables como las creencias, los valores, etc.

---

<sup>9</sup> “Los fenómenos sociales son cosas”, entonces “es necesario estudiarlos desde afuera, como a cosas exteriores, pues con ese carácter se presentan a nosotros” (Durkheim, 1985 b: 51).

Hay razones para pensar que esas divergentes interpretaciones adoptadas sobre la epistemología de Durkheim se asocian a diferentes posiciones acerca del conservadurismo que exhumaría su obra. Para algunos, el pensamiento de este autor se inscribe en la impronta conservadora que caracteriza desde su origen a la sociología; disciplina paradójica, ya que “si por sus objetivos, y por los valores políticos y científicos que defendieron sus principales figuras, debe ubicársela dentro de la corriente central del modernismo, por sus conceptos esenciales y sus perspectivas implícitas está, en general, mucho más cerca del conservadurismo filosófico” (Nisbet, 1990: 33).

El método científico propuesto por Durkheim (y la sociología toda) se inspira en el modelo de las ciencias naturales, que por entonces estaban experimentando notables avances. Así, Portantiero y De Ipola juzgan la obra de Durkheim como un intento de fundamentar el nuevo orden social surgido de la Revolución Industrial y del desarrollo del capitalismo a través de dos dimensiones: cognoscitiva y ética. En lo cognoscitivo, fundamentarlo implicaba hallar sus leyes y regularidades (como las ciencias naturales lo estaban haciendo exitosamente en su campo de estudio) y diferenciarse de las ingenuas teorías del contrato, que pretendían dar cuenta del origen de lo social de manera anticientífica (y cuyos postulados no aspiraban a ser hipótesis empíricas)<sup>10</sup>. En lo ético, fundamentar el orden social significaba presentarlo como “legítimo, moralmente valioso, positivo”. Entonces De Ípola y Portantiero atribuyen a la sociología durkheimiana, por una parte, la intención de “mostrar cómo el orden social, aun poseyendo una realidad propia (...) se inscribe en el orden natural y, por otra parte, la de justificarlo en tanto orden moral, en tanto ‘buen’ orden” (Portantiero y De Ipola, 1987: 13). Desde esta óptica, se establece un vínculo entre el positivismo de Durkheim y su posición ideológico-política conservadora, dado que se trataría de dos aspectos (cognoscitivo y ético) del mismo proceso de fundamentación del orden social.

Contrariando la posición anterior, Giddens señala que la literatura sobre Durkheim fue dominada por dos tipos de interpretación: la lectura benévola de Parsons (que ve su obra como el intento de resolver el problema del orden) y la lectura crítica (que enfatiza la teoría autoritaria de la disciplina moral que se desprende de su pensamiento). Más allá de sus diferencias, coinciden en abordar a Durkheim como un autor preocupado por el consenso, que desestima el cambio y considera el conflicto exclusivamente desde la noción

<sup>10</sup> A diferencia de Spencer y Comte, quienes tomaban de la biología la idea de evolución, la inspiración naturalista de Durkheim se expresa en su distinción entre lo normal y lo patológico, a partir de la cual se estructura una perspectiva conservadora sobre la sociedad. De todos modos, es justo aclarar que la obra de Durkheim tiene una relación conflictiva con esas metáforas biologicistas, a las que unas veces adhiere y otras cuestiona (De Ipola y Portantiero, 1987).

de patología. Pero ambas constituirían, para Giddens, acercamientos sesgados y limitados que condujeron a debates estériles.

Obviamente, lo decisivo en esta discusión es qué se entiende por conservadurismo: si se trata de la negativa tradicionalista o retrógrada a todo cambio o sólo del rechazo a los cambios sociales radicales.

Therborn, por ejemplo, si bien califica de conservadora la posición de Durkheim, no cree que necesariamente lleve a cabo una defensa del *status quo*. Piensa que su pertenencia al “republicanismo radical” lo tornaba conciente de la situación social y renuente al liberalismo económico. En su opinión, el conservadurismo de Durkheim no era incompatible con la formulación de una crítica social centrada en el concepto de anomia. Para evaluar los alcances de esta crítica es preciso recordar que el estado de anomia presenta dos rasgos: la ausencia o inadecuación de la organización social y la débil autoridad moral.

Mediante el primer rasgo, Durkheim enfatiza que la sociedad es intrínsecamente buena pero a veces hay “escasa” o “demasiada” organización social. La consecuencia de ello es que, en lugar de desear una sociedad nueva, se debe preservar el orden existente (aunque no sea perfecto) y anhelar su mejoramiento<sup>11</sup>. Esto demuestra que la posición conservadora del autor no implica el rechazo a *cualquier* tipo de cambio pero, a la vez, que la noción de cambio social que admite no es radical. Para explicar el segundo rasgo Durkheim aplica su metáfora de la enfermedad y propone para el mal que la sociedad sufre —la debilidad de los valores— la remodelación de la sociedad por medio del establecimiento de una organización profesional u ocupacional capaz de brindar una ética del trabajo industrial y comercial. Aquí, tampoco, el cambio propuesto apunta a un nuevo modo de distribución y producción, sino a la búsqueda de la “disciplina moral” faltante.

El análisis precedente muestra los estrechos límites de la crítica social a la que da lugar la noción de anomia. En definitiva, la sociedad deseable es aquella que logra preservar su salud y la idea de cambio se limita a su conservación, si alguna patología afectó aquel estado. Es decir, “no se trata de perseguir desesperadamente un objetivo que retrocede a medida que uno avanza, sino de trabajar con firme perseverancia para mantener el estado normal, restablecerlo si se ve amenazado y redescubrir sus condiciones si ha cambiado. El deber del hombre de Estado ya no es empujar violentamente a la sociedad hacia un ideal que le parece atractivo, sino que su papel es como el del médico: prevenir la aparición de enfermos cuidando la higiene y tratar de curarlos cuando aparecen” (Durkheim, 1993: 108).

<sup>11</sup> Para Durkheim el individuo debe inclinarse hacia la colectividad como un creyente hacia Dios.



En suma, no existe una oposición absoluta entre quienes denuncian el conservadurismo de Durkheim y quienes lo niegan, porque aun estos últimos admiten que el cambio social es visto como restablecimiento del estado de salud perdido y no como una transformación profunda de la sociedad existente. Es decir, la posición de Durkheim no será conservadora si por ello se entiende el anhelo de mantener el orden social vigente o retornar al que estaba desapareciendo, pero sí lo será si se considera que los únicos cambios que proclama son los tendientes a recuperar la “salud social” dañada o evitar las “enfermedades” que puedan aquejar al “cuerpo social”.

Como señala De Ipola, si bien existen algunas coincidencias entre las preocupaciones de Durkheim y las de autores como Bonald o Le Bon, son innegables también las rupturas. Mientras que el interés de éstos por el orden es conservador, Durkheim es un pensador que no propone volver a la sociedad tradicional sino estudiar las formas que puede asumir la solidaridad en la sociedad moderna. Por ello, no hay una posición retrógrada en justificación (cognoscitiva y ética) del orden social.

Además, respecto del posicionamiento teórico-político de Durkheim hay que recordar que la sociología nace, paradójicamente, cuando desaparece su objeto —el lazo social—, configurándose, a la vez, como una denuncia y un síntoma de esa disolución. En este contexto, Durkheim se distancia de dos posiciones opuestas: por un lado, la liberal y la conservadora, que postulaban la negación del Estado (ya sea por considerar al individuo como el protagonista o por creer que son las asociaciones “naturales” las que deben primar) y, por el otro, la marxista, que veía en el Estado el órgano de coerción de una clase sobre otra y proponía cambios revolucionarios. Y, según Nisbet, formula una concepción “pluralista” de la autoridad, cuyas unidades no son el hombre, las clases ni el Estado, sino las asociaciones o cuerpos intermedios.

Al margen de las divergentes interpretaciones que suscitó, la sociología que comienza a desarrollarse a fines del siglo XIX a expensas de Durkheim cuestiona seriamente el individualismo metodológico —perspectiva dominante hasta entonces, que estaba en la base de las teorías contractualistas—, según el cual la única realidad natural es el individuo y la sociedad es una creación del hombre. Contrariamente, para la disciplina que nacía ante la crisis provocada por la emergencia de las masas en los centros urbanos y los conflictos resultantes de las nuevas relaciones capitalistas de producción y de las transformaciones políticas, “la sociedad se presenta (...) como una realidad objetiva, a menudo resistente a la voluntad humana, y no ya como un artificio de la razón” y el hombre es el producto de la sociedad (y no a la inversa) (Portantiero y De Ipola, 1987: 11). En este contexto más amplio deben ser ubicados los planteos

de Durkheim sobre el objeto de la sociología, la posición epistemológica contenida en la metodología que propone y el conjunto de sus opciones políticas e ideológicas.

### La primacía de lo social: tesis metodológica y ontológica

Es imposible entender el concepto de sociedad de Durkheim sin aludir a su oposición al individualismo, dado que la distinción *metodológica* entre lo social y lo individual propugnada por aquél dependería de una distinción *ontológica* previa que establece entre los dos niveles de la realidad. Es decir, el postulado según el cual la sociedad no debe ser estudiada a partir de los individuos se basa en la idea de que la sociedad no es la suma de ellos sino una realidad distinta, con caracteres propios. Según esta “tesis ontológica”, es en la naturaleza de la asociación (y no en las unidades que la integran) donde hay que buscar las causas de los hechos sociales.

Pero, para Lukes, Durkheim se equivocó al creer que atacar el individualismo metodológico y defender la especificidad de la explicación sociológica debían conducirlo, necesariamente, a adoptar el realismo social y a pensar que los hechos sociales son realidades que no pueden ser explicadas más que a partir de otros hechos sociales. Esa rígida demarcación entre clases de hechos (sociales e individuales) lo llevó a sostener el “sociologismo metodológico” cuando, para oponerse al individualismo, bastaba con afirmar que las causas de los hechos sociales no se pueden buscar *sólo* a partir de hechos individuales, sino que es necesario *también* recurrir a los factores sociales.

Al respecto, Portantiero y De Ipola niegan que “el enfático y reiterado planteo de la oposición individuo vs. sociedad y la consiguiente opción por el segundo término que, constantemente, afirma Durkheim” indique sólo una “defensa de la ‘dignidad ontológica’ del objeto de su propia ciencia” o la “afirmación de una oposición empíricamente verificable e irreductible entre el individuo —realidad extraña a la colectividad (y, en esa medida, realidad dañina)— y la sociedad como entidad superior, depositaria de todas las virtudes”. En su opinión, esa oposición entre individuo y sociedad (y la preeminencia del segundo término) se debe a la convicción de Durkheim de que “toda sociedad está organizada con vistas a su preservación como sociedad instituida y subordina todo (...) con arreglo al objetivo de esa preservación” (Portantiero y De Ipola, 1987: 16).

Entonces, para conocer la noción de sociedad de Durkheim es preciso, antes, desentrañar la dicotomía entre “lo social” y “lo individual” presente en su obra y que, según Lukes, comprende varias otras distinciones: a) lo social-

mente determinado/ lo orgánicamente dado, b) factores específicos de ciertas sociedades/ rasgos humanos abstractos, c) obligaciones prescritas/ deseos, d) factores procedentes del exterior del individuo/ factores internos a su conciencia, e) pensamientos y acciones que apuntan a objetivos sociales y altruistas/ actos dirigidos a objetivos particulares y egoístas.

Parecería que Durkheim no sólo confundió las diferentes oposiciones contenidas en la dicotomía, sino que “las reificó en las abstracciones ‘sociedad’ e ‘individuo’” (Lukes, 1984: 21). En consecuencia, no formuló un concepto unívoco de sociedad: unas veces la definió como la transmisión cultural de prácticas y creencias, otras veces como la existencia de alguna forma de asociación, y en ocasiones como la imposición de obligaciones socialmente prescritas. Como se advierte, el carácter errático de estas definiciones responde al aspecto enfatizado, en cada caso, dentro de las múltiples connotaciones contenidas en la oposición global entre lo social y lo individual.

No obstante, hay que destacar el rechazo a las concepciones individualistas por parte de Durkheim. Como señala Therborn, por medio de la noción de “medio social” aquél ofreció una alternativa a explicaciones que encontraban la causa de la evolución social en las tendencias innatas del individuo a acrecentar su propia felicidad. Al contrario, creía que las razones de tal evolución había que buscarlas fuera de los deseos del individuo, en el medio social externo y diferente de él.

En este sentido, según Therborn, la obra de Durkheim tiene puntos de contacto con el materialismo histórico de Marx, en tanto ambos se enfrentaron a la economía liberal, al utilitarismo y a las posiciones individualistas, afirmando la determinación socio-histórica del individuo. Además, ambos subrayaron la determinación social de las ideas y representaciones sociales, e intentaron estudiarlas a partir de un enfoque materialista y no buscando su explicación en la misma conciencia de los agentes.

En esta búsqueda de un conocimiento social no fundado en enunciados sobre el individuo, Durkheim delimita un espacio teórico que se distingue claramente de otros dos: la “densidad material” y “moral” como producto de la cual se desarrolla la división del trabajo (objeto de la morfología social) y los impulsos innatos del individuo (dominio de la fisiología humana y la psicología). Para aquél, “entre estos dos polos había una realidad irreductible: la comunidad de valores, normas y creencias” (Therborn, 1980: 259).

Sin negar la influencia del medio social en el origen de las representaciones colectivas, Durkheim insiste crecientemente en su relativa autonomía, hasta terminar subrayando el carácter ideal de la sociedad al afirmar que “la vida social está completamente constituida por representaciones” o que “los

principales fenómenos sociales (...) no son sino sistemas de valores” (Therborn, 1980: 257)<sup>12</sup>.

En este punto, el pensamiento de Marx y Engels y el de Durkheim se diferencian taxativamente. Los primeros, sin desconocer la autonomía relativa de los sistemas de ideas, desarrollan un modelo causal de determinación estructural basado en los conceptos de relaciones de producción y fuerzas productivas. En cambio, Durkheim concibe la base como el “sustrato material” de las representaciones, al que ve como objeto específico de estudio propio de la morfología y no de la sociología (aunque tenga interés para esta disciplina). Otorga cada vez más preeminencia al plano de las ideas y las ubica en un modelo de determinación, en el que el comportamiento individual es explicado por la sociedad (entendida como el conjunto de valores, normas y creencias comunes). A modo de ejemplo, su teoría sobre el suicidio revela hasta qué punto los actos más personales de un individuo (como acabar con su propia vida) están determinados por la sociedad (por el nivel de integración del individuo a los lazos sociales). Esta teoría muestra cómo Durkheim desplaza de su análisis otros aspectos posibles de la realidad (como las condiciones económicas o políticas) y enfatiza el peso de la “comunidad ideológica”, concepto que se vuelve central en su pensamiento socio-político.

En definitiva, la sociedad es entendida por Durkheim como una realidad distinta del individuo, superior a él y determinante de su comportamiento. Según esta concepción, por un lado, la preeminencia de lo social sobre lo individual se destaca no sólo como una postura metodológica (abiertamente enfrentada al individualismo) sino como una posición acerca de la ontología del objeto (que hace referencia a lo que existe y no sólo a cómo estudiar lo que existe). Por otro lado, si bien el autor no dejó de interesarse por el sustrato material, la vida social fue reducida cada vez más al plano superestructural de las ideas<sup>13</sup>, quedando limitada al “medio moral que rodea al individuo, o, para ser más exactos, es la suma de medios morales que rodean al individuo. Al llamarles morales queremos decir que están hechos de ideas” (Durkheim, 1993: 262).

---

<sup>12</sup> Therborn destaca que el concepto de medio social en Durkheim nunca fue teorizado en oposición a las concepciones idealistas de sociedad (como hicieron Marx y Engels en relación con la noción de base social), sino que más bien se ubicó en un discurso que lo enfrentaba a la noción de individuo y delimitaba el espacio propio de la sociología.

<sup>13</sup> Lukes afirma que la definición de los fenómenos sociales de Durkheim cobijaba un conjunto de fenómenos diversos, entre los cuales fue, progresivamente, enfatizando los aspectos “superestructurales”, con el transcurso del tiempo. En cambio, Therborn destaca directamente el carácter “idealista” de la concepción de sociedad durkheimiana.

## **Individuo: el dualismo de la naturaleza humana**

Si bien Durkheim define la sociología como la “ciencia de las sociedades”, que hace referencia no a la suma de los hombres aislados sino a su asociación, no puede eludir hablar del individuo. Como elemento de una de las dicotomías centrales del pensamiento del autor, no se puede definir lo social sin mencionar al polo opuesto. Abordaremos la noción de Durkheim de individuo a partir de dos puntos: el papel del individuo en su pensamiento político y metodológico y sus ideas sobre la naturaleza humana.

Con respecto al primer tema, es posible notar que el “sociologismo metodológico” durkheimiano no es incompatible con su reconocimiento del creciente desarrollo del individualismo como producto de la división del trabajo (y su preocupación por las consecuencias de ello). Ante esto, Giddens propone relacionar ambas dimensiones de análisis: la crítica de Durkheim al individualismo metodológico y su concepción sobre la evolución del individualismo. Advierte que, si bien al principio Durkheim concibe al individualismo como la posición filosófica que atribuye al individuo primacía sobre la sociedad (ya sea en términos metodológicos como éticos), más adelante distingue a esos dos tipos de individualismo: el “utilitarista” (metodología que rechaza fuertemente) del “moral y ético” (que defiende). Más aún, el hecho de que el culto al individuo fuera resultado de un largo proceso de desarrollo social (es decir, fuera un producto creado por la sociedad) es razón suficiente para rechazar el individualismo metodológico, que toma como causa lo que es el efecto. En suma, el mismo individualismo liberal le proporciona a Durkheim argumentos para atacar al individualismo metodológico y entonces (aunque resulte paradójico) es compatible con su “sociologismo metodológico”.

Con respecto a la naturaleza humana, cabe repetir que esa dicotomía entre lo social y lo individual —que cobija en sí otras oposiciones— es cristalizada en los conceptos de sociedad y de individuo; nociones que podrían ser definidas, por extensión, enumerando uno a uno los rasgos que se ubican a cada lado de la dicotomía. Mas, si según esa oposición binaria corresponde caracterizar lo individual como lo orgánicamente dado, la conducta de los seres aislados, los rasgos abstractos, el comportamiento egoísta, los factores internos a la conciencia; a la hora de definir la naturaleza humana Durkheim finalmente destaca su “dualidad constitucional”. En el hombre, que fue siempre concebido como constituido por realidades heterogéneas (el cuerpo y el alma, según la religión), gravitan dos polos, no sólo distintos sino opuestos: en el aspecto moral, las tendencias sensibles y la moralidad; en lo intelectual, las sensaciones y los conceptos.

La sensibilidad es una tendencia egoísta que sólo busca satisfacción para nuestra individualidad. En cambio la moralidad se basa en reglas de conducta de carácter universal y persigue fines desinteresados. La misma universalidad puede notarse en el orden intelectual en el que, por ejemplo, los conceptos o las palabras son comunes a todos los hombres, dado que constituyen un producto de la elaboración colectiva y están destinados a la comunicación entre los espíritus.

El antagonismo existente entre los dos estados del *homo duplex* se debe a que no es posible la consagración a fines morales sin que ello implique un sacrificio de nuestras inclinaciones e instintos. Para Durkheim, ni el monismo empirista ni el idealista lograron explicar esta antítesis, ya que suprimieron el problema en vez de resolverlo. Tampoco lo hicieron la teoría de Platón acerca del doble mundo amoral y moral que choca en el interior del hombre, o la de Kant al insistir en el contraste entre las dos facultades humanas: sensibilidad y razón. Estos enfoques sólo pusieron nombres distintos a las dos tendencias contrarias, sin demostrar cómo coexisten a pesar de su oposición.

Durkheim responde a ese interrogante diciendo que el hombre *se siente doble* porque realmente *es doble*, contiene dentro de sí dos tipos de estados de conciencia antagónicos por su origen, naturaleza y fines. Dicha dualidad no es más que producto de la doble existencia que lleva: una puramente individual, con raíces en el organismo, y otra social, derivada de pertenecer a un órgano colectivo, diferente y superior a la propia individualidad. La “dolorosa tensión” que implica este dualismo se debe a que la sociedad no es producto del desarrollo espontáneo del individuo ni su mera prolongación, sino que “tiene una naturaleza propia y, consiguientemente, exigencias totalmente diferentes de aquellas que están implicadas en nuestra naturaleza individual” (Durkheim, 1976: 51). En consecuencia, el hombre *no es social* sino que *se hace social*. El individuo necesita adquirir las ideas y sentimientos que constituyen la conciencia colectiva e interiorizarlos en su propia conciencia. Dicha labor, dado que no se produce espontáneamente, sólo puede ser resultado de una acción deliberada e intencional: la educación.

Como vemos, en la explicación de la doble naturaleza humana Durkheim apela a otras de las “dicotomías centrales” características de su pensamiento. En el orden del conocimiento, los conceptos constituyen los elementos socialmente causados, colectivos, impersonales y comunes a la pluralidad de los hombres; mientras que las sensaciones son personales, se hallan orgánicamente causadas, y son privadas. En el orden moral —de manera análoga—, las reglas morales tienen un origen social, son generales y obligatorias, imponen límites a la acción de los hombres y lo ligan a objetivos altruistas. En cambio, los

apetitos sensuales son privados, están enraizados en el organismo e inclinan al hombre a objetivos egoístas, inmorales e individuales<sup>14</sup>.

Dado que Durkheim ve al individuo como una sensibilidad ilimitada, que no está sometida a una autorregulación natural, la regulación tiene que provenir de alguna fuerza exterior al individuo, que ponga límites a sus deseos: la sociedad. Entonces, sólo el individuo socializado tiende a la felicidad, ya que cuando la sociedad no pone freno a los apetitos sensuales del hombre se produce la anomia. Para evitarla se requieren dos condiciones: la existencia de la regla y de vínculos sociales suficientemente intensos.

Por ello, “por encima de una teoría del modo de acción de la regla social se despliega, pues, una teoría completa de la socialización” (Lacroix, 1984: 288). En tanto los vínculos sociales no tengan la suficiente intensidad como para que las reglas puedan imponerse sobre el individuo, éste no puede estar bien socializado y, por lo tanto, la sociedad no es viable. Esto lleva a Lacroix a afirmar que tanto la teoría de la anomia como la teoría del individuo son dos teorías parciales que se combinan para formar (como las caras de una misma moneda) la teoría general de la socialización<sup>15</sup>.

En síntesis, la noción de individuo como constituido por una tensión entre moralidad y sensualidad, entre conceptos y sensaciones, lleva implícita la noción de sociedad. El hombre es doble porque tiene una existencia puramente individual pero, a la vez, pertenece a un órgano colectivo diferente y superior a él. Esta doble naturaleza humana reclama la noción de socialización: como decíamos, la teoría del individuo y la teoría de la anomia son aspectos parciales que se fusionan en la teoría más amplia de la socialización. Ya que para que el hombre —que no es social por naturaleza— se haga social se requiere que la sociedad, como fuerza exterior, le fije límites a sus deseos, le imponga las reglas y lo ligue a vínculos sociales. Y la educación es la instancia encargada de ello.

### **La función socializadora de la educación y las antinomias de Durkheim**

Mientras que la definición amplia de educación hace referencia al conjunto de influencias que la naturaleza o los demás hombres pueden ejercer sobre nuestra inteligencia y nuestra voluntad<sup>16</sup>, Durkheim opta por una definición

---

<sup>14</sup> Sin embargo, para Lukes, Durkheim no fue muy fiel a la tajante distinción que él mismo propuso, ya que, guiado por su determinismo, llegó a adjudicar causas sociales (y no orgánicas) a los deseos y tendencias egoístas, como puede verse en el análisis sobre el suicidio.

<sup>15</sup> Hay dos ejes importantes a considerar en la socialización: el contenido y la forma de la interacción entre individuo y sociedad.

<sup>16</sup> Así, se entendería como acción educativa los efectos que ejercen factores físicos, como el clima y el suelo, en las características del hombre, o la influencia de las leyes y las formas de gobierno.

más restringida. Concibe la educación, no como el desarrollo en el individuo de toda la perfección a la que puede acceder (definición kantiana), ni como una actividad cuyo fin es hacer del individuo un instrumento de su propia felicidad (concepción utilitarista de Mill), sino como la acción ejercida por una generación de adultos sobre la generación de jóvenes que no están aún maduros para la vida social, cuyo objeto sería “superponer al ser individual y asocial que somos al nacer, un ser enteramente nuevo: el ser social” (Durkheim, 1974: 33).

La *socialización* de las nuevas generaciones por parte de los adultos es necesaria ya que las características constitutivas del ser humano (a diferencia de los animales) hacen imposible transmitir por vía hereditaria todas las aptitudes requeridas por la vida social. Si los hombres superan a los animales es porque cooperan entre sí y conservan los resultados de sus experiencias de generación en generación. Para apropiarse de ese “tesoro” acumulado, la sociedad moldea a los individuos por medio de la educación y les inculca ciertas cualidades intelectuales y físicas totalmente ajenas a su naturaleza espontánea, de las que carecerían si no fuera por esa acción metódica e intencional.

Aunque de esta definición podría desprenderse que la educación es una actividad monolítica, sin embargo presenta un doble aspecto: es una y múltiple a la vez, persigue un ideal común y otro diverso. Por un lado, tiene por función “suscitar en el niño cierto número de estados físicos y mentales que la sociedad a la que pertenece considera que no deben estar ausentes en ninguno de sus miembros” y, por el otro, tiende a promover “algunos estados físicos y mentales que el grupo particular (casta, clase, familia, profesión) considera igualmente que deben estar presentes en todos aquellos que lo integran” (Durkheim, 1976: 15-16). Esto se debe a que, para sobrevivir, la sociedad debe garantizar que exista una importante homogeneidad entre sus miembros y, para ello, debe fijar en los niños esas similitudes esenciales que exige la vida colectiva y que se materializan en la conciencia colectiva. Pero asimismo, como la persistencia de la sociedad es imposible sin un grado de diversidad y cooperación entre los hombres, la educación debe asegurar la formación del individuo para esa diversificación, especializándose ella misma. En este juego entre homogeneidad y heterogeneidad la sociedad intenta lograr su conservación. En tanto la educación es “el medio por el cual prepara en el corazón de los niños las condiciones esenciales de su propia existencia como sociedad” (Durkheim, 1974: 16), este carácter al propio tiempo homogeneizante y diversificador de la educación se explica por la propia configuración de los lazos que vinculan a los hombres en sociedad: precisamente la solidaridad mecánica y orgánica.



Por una parte, para Durkheim la *solidaridad mecánica* procede de la conciencia colectiva —conjunto de creencias y sentimientos comunes al término medio de los miembros de una sociedad—, independiente tanto de la conciencia individual como de la conciencia social (que la excede). Una vez que un sentimiento se tornó colectivo, por más irracional o innecesario que sea, se vuelve esencial; entonces, su quebrantamiento compromete la cohesión social. De esto deriva el papel útil que desempeña la pena, para Durkheim (a pesar de ser una reacción pasional e irreflexiva): preservar la vitalidad de la conciencia común. La pena es una reacción de carácter social, conforme al carácter social de los sentimientos agredidos, y el derecho penal simboliza la cohesión social, derivada de las semejanzas entre los individuos (la ligazón entre conciencia individual y colectiva), al prohibir y calificar como crímenes los actos que ofenden a la conciencia común.

Por otra parte, la *solidaridad orgánica* (expresada en el derecho restitutivo)<sup>17</sup> no deriva de ataques a la conciencia colectiva, sino que tiene por función vincular partes limitadas y especiales de la sociedad. Tiene por efecto regular las funciones de las distintas partes del todo social, de manera que convivan armónicamente, y exterioriza la cooperación derivada de la división del trabajo social.

Si bien las dos formas de solidaridad podrían ser vistas como fuerzas contrarias<sup>18</sup> y la solidaridad orgánica es propia de las sociedades más avanzadas (caracterizadas por un mayor desarrollo de la división del trabajo), para Durkheim la solidaridad mecánica debe ser conservada también, a fin de garantizar la armonía social. Además, ambos tipos de solidaridad tienen valor moral: no se trata de que la solidaridad mecánica haga referencia a un vínculo moral y la orgánica a un vínculo económico, sino que esta última supone también una moralidad (aunque basada en la diversidad y no en la uniformidad).

Entonces, al mantenimiento y fortalecimiento de los dos tipos de solidaridad se dirige la educación, como acción tendiente a formar en el individuo tanto los estados físicos, morales e intelectuales que requiere la sociedad de la que forma parte, como aquellos estados que demanda el grupo específico (clase, profesión) al que el hombre está destinado. Esto explica su carácter uniforme y diversificado a la vez.

Ahora bien, dentro de este conjunto amplio de estados que la educación se encarga de constituir en el hombre, la formación moral ocupa un lugar

<sup>17</sup> Por ejemplo: el derecho comercial, el contractual, el familiar.

<sup>18</sup> La solidaridad mecánica es más vigorosa cuanto más completamente la conciencia colectiva recubre nuestra conciencia total; mientras que la orgánica se fortalece en la medida en que se desarrolla autónomamente la conciencia individual.

preponderante para Durkheim, dado que en una época de creciente secularización —como la que fue contexto de su obra— se trataba (para él) de encontrar los sustitutos racionales de las nociones religiosas que durante tanto tiempo habían estado ligadas a las ideas morales y, luego, de elaborar los principios pedagógicos concretos que orientaran la práctica y la reforma de la educación (a fin de que ésta sirviera “como intermediaria entre la moral afectiva de la familia y la moral más severa de la vida civil”) (Lukes, 1984: 114).

Tres son las propiedades esenciales de esta moral “secularizada”, tan ligada a la actividad educativa. Primero, el espíritu de *disciplina* (vinculado con el carácter imperativo de las reglas morales). La importancia de este rasgo se debe tanto a su necesidad social (teniendo en cuenta que la reglamentación es un componente esencial de la vida colectiva, es imprescindible garantizar su cumplimiento) como a su valor individual (dado que al poner límites a los deseos y pasiones insaciables de los individuos hace posible la felicidad y la salud mental, evitando la anomia). En segundo lugar, los actos morales se caracterizan por su contenido, que es el *interés colectivo* y la adhesión al grupo social. Estos dos elementos —disciplina e ideal colectivo— se concilian en el pensamiento de Durkheim mediante la noción de autoridad ejercida por “la sociedad” (planteo que llevó a algunos analistas a cuestionar la mitificación sociológica presente en esa noción, que opera casi como un sustituto de los anteriores seres sobrenaturales que, de la mano de la religión, habían constituido la fuente de autoridad de la sociedad premoderna). El tercer elemento es la *autonomía del agente moral*, entendiendo que la moralidad no es el mero cumplimiento de ciertos actos sino la aceptación libre y voluntaria de ese comportamiento. Esto diferencia, claramente, a la moral laica (cuyo elemento distintivo es la comprensión racional de la norma) de la moral religiosa (en la que la obediencia se funda en misterios no accesibles a la conciencia).

### Consideraciones finales

Retomando nuestra preocupación inicial, se podría pensar que el vínculo entre sociedad e individuo se agota en el antagonismo, dado que la primera ejerce sobre el segundo una acción que lo violenta. Sin embargo, para Durkheim, al integrarse en la totalidad el hombre realiza plenamente su personalidad. Si bien el orden social es algo externo al individuo (y no su prolongación), es justamente el que permite al hombre realizar su naturaleza como tal. Por lo tanto, entre hombre y sociedad no hay antagonismo, ya que “el individuo, al querer a la sociedad, se quiere a sí mismo” (Durkheim, 1974: 23).

En consecuencia, la acción educativa que la sociedad ejerce sobre el individuo para integrarlo plenamente no implica atacar su naturaleza, sino hacer de

él un ser verdaderamente humano. Entonces, la disciplina (que debe ejercer la acción educativa para que los preceptos morales arraiguen en los individuos) no debe ser entendida como un instrumento de coerción sino como un indispensable “medio de formación”.

Esta posibilidad de elevarse de sí mismo es una de las características distintivas del hombre. La educación debe lograr que el niño someta sus impulsos al imperio de la voluntad. Lejos de que el sometimiento a la autoridad socave la libertad del individuo, Durkheim cree que entre ambas no hay contradicción, dado que la libertad no es actuar como se quiera sino cumpliendo con el deber. Para formar ese sentimiento, el educador debe tener sobre los niños una autoridad que deriva de su ascendiente moral y de la fuente impersonal a la que representa. El maestro es “el órgano de una gran persona moral que lo supera: la sociedad” (Durkheim, 1974: 35); es la manifestación más cercana para el niño de la supremacía del deber y la razón, a la que paradójicamente es preciso someterse para ser libre. Como vemos, lo que podría ser pensado como una dicotomía irreconciliable en la obra de Durkheim, pierde ese carácter, por varias razones.

Por un lado, porque por medio de la acción educativa la sociedad forma en el individuo los estados morales (pero también intelectuales y físicos) necesarios para la existencia colectiva y aquellos requeridos por los grupos particulares que están destinados a integrar. En otras palabras, la educación es una de las instancias que garantiza la vigencia de la solidaridad mecánica y orgánica. Mediante ella, se pone límite a las tendencias egoístas y amorales del individuo, evitándose así la anomia y las patologías sociales. En este sentido, la dicotomía desaparece —o pierde sus aristas conflictivas— porque la acción socializadora de la educación hace del individuo un ser social. A la vez, también la dicotomía se diluye como resultado de la operación por la cual Durkheim —si bien define al individuo como un *homo duplex* caracterizado por la tensión entre moralidad y sensualidad—, finalmente, en lugar de mantener esa oposición, termina considerando a la sociedad como condición misma del hombre (y no sólo como uno de sus componentes). Un mecanismo similar opera en la eliminación de otras oposiciones, como cuando el autor señala que entre deber y libertad no hay contradicción (porque la libertad es el cumplimiento de las obligaciones sociales) o que el hombre se realiza sometándose a la autoridad ejercida por la sociedad (por lo tanto, para *ser* no sólo debe hacer lo que la sociedad exige de sí mismo, sino *quererlo*).

Ambos procedimientos responsables de la desaparición del antagonismo son mutuamente dependientes. Ya que la educación (y su acción socializadora) constituye el modo en que se logra que entre individuo y sociedad no haya

oposición (aunque ésta no sea un producto artificial de la voluntad de los individuos, como decían las teorías contractualistas) y que el sometimiento a la autoridad no sea incompatible con la preservación de la libertad. Pero lo anterior únicamente es posible si se cree que el hombre sólo puede ser social, dado que la sociedad es una realidad previa que se le impone. Entonces, el argumento precedente es eficaz a condición de entender que no hay hombres antes de que la socialización los haya constituido.

Según entendemos, de este modo, el concepto de individuo se disuelve en el de sociedad, dado que las características que en principio lo definían (tendencias egoístas, determinación orgánica del comportamiento) no pueden explicar al hombre en sociedad, en tanto ésta no vería garantizada su supervivencia si los rasgos distintivos del hombre fueran los mencionados. En suma, a partir de la internalización lograda por la acción educativa (mecanismo por el cual las normas y valores sociales se convierten en parte de la personalidad individual) es que la sociedad —que es externa y está por encima del individuo— lo penetra y forma parte del mismo, con lo cual el individuo parece diluirse por completo en la sociedad<sup>19</sup>. Como vemos, la concepción durkheimiana del individuo es tan radicalmente social, a tal punto que “Durkheim lleva su perspectiva de la comunidad hasta los meandros de la mente individual” (Nisbet, 1990: 132).

Entonces —a pesar de las evidencias de que el sociologismo metodológico durkheimiano no es incompatible con el reconocimiento de la creciente individualización y autonomía del sujeto moderno—, al evaluar el concepto de Durkheim de individuo se advierte cierta “incomodidad”: en principio, lo define a partir de la taxativa oposición a los rasgos que tornan posible la vida colectiva; pero, en su intento de negar la existencia de un violentamiento del individuo por parte de la sociedad (es decir, superar la contradicción entre ambos), argumenta que el hombre se convierte en tal sólo a partir de esa coacción colectiva. Por lo tanto, el corolario es que aquella definición no refleja los rasgos del ser social (es decir, del individuo que conforma una colectividad), sino que, más bien, da cuenta de una suerte de ser “pre-social”. Algo similar sucede con la noción de autoridad y libertad, o deber y deseo: más que explicar su conflictiva coexistencia Durkheim termina negando uno de los términos. Así, la libertad es la voluntad del individuo de someterse a la autoridad de la sociedad, o entre el deber y el deseo no hay fricción en razón de que la moral consiste en el cumplimiento voluntario de la regla<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Aunque “Durkheim tuvo buen cuidado de afirmar que ‘la sociedad existe y vive sólo en los individuos y por medio de ellos’” (Nisbet, 1990: 131).

<sup>20</sup> Por eso cree que la función del científico social es lograr que el individuo reconozca como

Por todo lo anterior, se podría decir que la antinomia sociedad/individuo no es resuelta de una manera convincente ya que, en lugar de ser explicada o superada, es artificiosamente eliminada, vía la redefinición o disolución de uno de los polos en el otro.

Con respecto a la tensión entre objetivismo y subjetivismo la cuestión es más compleja, dado que en la obra de Durkheim no hay ni una conciliación ni una clara opción por uno de los polos. En ciertas ocasiones, fortalece la noción de externalidad y objetividad de los fenómenos sociales y refuerza la idea de su independencia respecto de las conciencias individuales (posición que lo acerca al objetivismo); en otras, debilita el aspecto estructural, a tal punto de definir a la sociedad como equivalente a la conciencia colectiva, como constituida sólo por representaciones (lo que lo acerca al subjetivismo).

De todos modos, a la hora de señalar la especificidad del campo de la sociología Durkheim subraya el plano de los valores, las representaciones y las ideas colectivas y sitúa el análisis del sustrato material de aquéllos fuera de los límites estrictos de los fenómenos sociales. Por ello, habría razones para pensar que, aun manteniendo un nivel importante de indecisión, se inclinó significativamente hacia la posición subjetivista en cuanto a la ontología del objeto de estudio (es decir, la manera de definir qué son los fenómenos sociales). Podría decirse que optó por posiciones más idealistas que otorgaron un importante margen de autonomía y un enorme poder condicionante a las propias ideas, valores y creencias.

No sucede lo mismo, como hemos visto, con respecto a la metodología para acceder a la explicación de esos fenómenos, planteo cristalizado en la citada proclama de tratar los hechos sociales como otras ciencias abordan las cosas de la naturaleza. En este punto no habría ninguna concesión al subjetivismo, y la ferviente oposición al individualismo metodológico es una muestra clara de ello.

Como puede advertirse —y debido a la centralidad del concepto de educación en su teoría—, esto que constituye una marca de la sociología de Durkheim en general, también lo es de su sociología de la educación. En relación con el vínculo entre el individuo y la sociedad, la educación es la encargada de hacer social al individuo, que en su origen es asocial. Pero esta acción no implica menoscabo ni violentamiento alguno del hombre, porque es el acto que, justamente, le da nacimiento como tal. Entonces, reiteramos, podría decirse que Durkheim no logra superar la dicotomía individuo/sociedad,

---

propias las ideas colectivas: “Hemos de ser, sobre todo, *consejeros, educadores*. Estamos hechos para ayudar a nuestros contemporáneos a reconocerse en sus ideas y en sus sentimientos, mucho más que para gobernarlos” (Durkheim, 1976: 84).

sino que termina suprimiéndola, al reintroducir en uno de los polos el polo opuesto. Concretamente, desvanece la oposición entre el individuo y la sociedad, a partir de la idea de que el hombre se realiza por medio de su sujeción a la colectividad y destacando que, para ello, la educación cumple un papel insustituible.

Para finalizar, se pone en evidencia, de este modo, que el pensamiento de Durkheim sobre educación no es una mera aplicación a un campo particular (el de los fenómenos educativos) de sus categorías sociológicas, sino que constituye una parte indispensable de su obra, en tanto la noción de educación actúa como ligamento de dos conceptos indiscutiblemente centrales —el de individuo y el de sociedad— que, aun con todas las limitaciones indicadas, intentan así escapar de la antinomia en la que permanecen encerrados.

## Bibliografía

- De Ipola, E. (1997): *Las cosas del creer. Creencia, lazo social y comunidad política*, Buenos Aires, Ariel.
- De Ipola, E. (comp.); Funes, E.; García Raggio, A., et. al. (1998): *La crisis del lazo social. Durkheim, cien años después*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Durkheim, E. (1974): *Educación y sociología*, Buenos Aires, Shapire.
- Durkheim, E. (1976): *Educación como socialización*, Salamanca, Sigueme.
- Durkheim, E. (1985a): *La división del trabajo social*, Vol. I y II, Barcelona, Planeta Agostini.
- Durkheim, E. (1985b): *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires. La pléyade.
- Durkheim, E. (1993): *Escritos selectos (Introducción y selección de Giddens)*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Giddens, A. (1997): *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento clásico y contemporáneo*, Barcelona, Paidós.
- IIPMV (Instituto de Investigaciones Pedagógicas “Marina Vilte”)–CTERA (2004): “Prioridades para la construcción de políticas educativas públicas. Descripción de necesidades históricas agravadas por la profundización de la desigualdad y la exclusión”, mimeo.
- Lacroix, B. (1984): *Durkheim y lo político*, Méjico, FCE.
- Lukes, S. (1984): *Emile Durkheim. Su vida y su obra. Estudio histórico-crítico*, Madrid, Siglo XXI.
- Nisbet, R. (1990 y 1996): *La formación del pensamiento sociológico*, Vol. I y II, Buenos Aires, Amorrortu.
- Portantiero, J. C., y De Ipola, E. (1987): *Estado y sociedad en el pensamiento clásico. Antología conceptual para el análisis comparado*, Buenos Aires, Cántaro.
- Therborn, G. (1980): *Ciencia, clase y sociedad. Sobre la formación de la sociología y del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI.
- Torres, C. (1994): “Materiales para una historia de la sociología de la educación en América

latina”, en Torres, C., y González Rivera, G.: *Sociología de la educación. Corrientes contemporáneas*, Buenos Aires, Miño y Dávila, ps. 81-107.

Van Haecht, A. (1999): *La escuela va a examen. Preguntas a la sociología de la educación*, Madrid, Biblos / Miño y Dávila.

---

ACEPTADO: 27 DE AGOSTO DE 2004.