

Émile Durkheim: civilización, descivilización y barbarie

Enrique Guerra Manzo

Este ensayo analiza los vínculos entre civilización, descivilización y barbarie en la obra de Émile Durkheim. Explica cómo entiende las relaciones entre sociedad e individuo, pues ello constituye la piedra angular de su pensamiento. Refiere la manera en que es posible localizar su programa de investigación en tres grandes ejes entrelazados: civilización, cohesión social y disciplina moral. Aborda el modo en que intentó dar cuenta de cómo todo lo social remite a un proceso de simbolización que nace y se nutre de intensos momentos de efervescencia colectiva, de los que no están exentos civilización, descivilización y barbarie.

Palabras clave: Émile Durkheim, civilización, descivilización, barbarie, efervescencia colectiva.

ÉMILE DURKHEIM: CIVILIZATION, DECIVILIZATION AND BARBARISM

This paper analyses the links between Civilization, Decivilization and Barbarism in Émile Durkheim's Sociology. First, it shows how he understands the relationship individual-society, because this are the cornerstone of his Sociology. Second, it examines three axes intertwined in his theory: civilization, social cohesion and moral discipline. Finally, it concludes with the way in Durkheim all the social refers to symbolization process connect with collective effervescence.

Key words: Émile Durkheim, civilization, decivilization, barbarism, collective effervescence.

INTRODUCCIÓN

El propósito del presente ensayo es analizar cómo aparecen, en la sociología de Émile Durkheim, las relaciones entre civilización, descivilización y barbarie. Se trata de aspectos poco analizados hasta ahora.¹ Nuestro argumento central es que en su enfoque sociológico es posible detectar dos modelos de concebir la relación individuo-sociedad, uno de carácter rígido y dicotómico, y otro más relacional y dialéctico que expresa una dualidad (dos formas del ser), es este segundo modelo el que le permite arribar a una explicación más matizada y compleja de los nexos entre civilización, descivilización y barbarie. Se trata de una problemática que aparece en la sociología durkheimiana ligada al tratamiento del papel de la moral y la disciplina en el funcionamiento y desarrollo de la sociedad. Es un tema que desde temprana hora, en su primer gran obra *La división social del trabajo* (1893), estuvo en el núcleo de su programa de investigación.²

Para nuestro autor, el orden social no puede existir sin un proceso de simbolización que trasciende las disposiciones naturales del cuerpo humano; esa trascendencia implica moldear nuestra naturaleza animal en línea con el orden simbólico de la sociedad. Sólo podemos vivir en sociedad ofendiendo a nuestros instintos. Ello implica reglas morales y disciplina, éstas permiten regularizar la conducta, el autocontrol y frenar el sentimiento de infinito que domina a los individuos en su estado de naturaleza (pasiones desbordadas que nunca podrán ser satisfechas). Es así como la sociedad nos permite dejar de ser esclavos de nuestras pasiones, gozar paradójicamente de libertad, realizarnos como personas y acceder a la civilización.

Pero los símbolos sólo pueden adquirir y retener su eficacia al conectarse con las experiencias de las personas, al aparecer como sagrados para la vida del grupo. Según

¹ Para recientes resúmenes de las principales tendencias en que se ha interpretado la obra de Durkheim véase Jeffrey C. Alexander y Philip Smith (2005); Warren Schmaus (2004); James Dingley (2008). Empero, ninguno de ellos refiere de manera directa al problema que aquí nos ocupa. Cabe aclarar que el término descivilización no fue empleado por Durkheim, sino por Norbert Elias (1999), quien alude a la desreglamentación de la vida social, a la violación de toda norma –al grito de “todo se vale”–, a ciclos de violencia. Pero considero que también su sentido está presente en Durkheim: muchas de sus argumentaciones sobre la anomia, la disciplina y los fenómenos de eferescencia colectiva, como se verá, se acercan mucho a ese concepto.

² En forma explícita se señala en esa obra: “Nada parece más fácil, a primera vista, como determinar el papel de la división del trabajo [...] es la condición necesaria para el desenvolvimiento intelectual y material de las sociedades; es la fuente de la civilización”. Si esta es su función, la división del trabajo “debe tener un carácter moral, pues las necesidades de orden, de armonía, de solidaridad social pasan generalmente por ser morales” (Durkheim, 2007:58, 72).

Durkheim no puede haber sociedad sin un sentido de lo sagrado. Pero la experiencia de lo sagrado en los momentos de efervescencia colectiva, si bien puede ser funcional con el orden social estimulando sentimientos benevolentes y de gratitud, también puede ser disruptivo y llevar a la violencia, traer muertes, miedo, inseguridad y generar desorden: fenómenos de anomia (procesos descivilizatorios) o de barbarie.

Primero, se analizan las relaciones individuo-sociedad en la sociología durkheimiana. Ello permitirá mostrar el desarrollo del pensamiento durkheimiano hacia una concepción dialéctica y multidimensional de esas relaciones (expresada en la metáfora del *Homo Dúplex*), que se abre a la explicación de la triada civilización, descivilización y barbarie, misma que se despliega en el segundo apartado. Hecho lo anterior, el ensayo finaliza reparando en la fuente de la que emana esa triada y se entreteje con los momentos de efervescencia colectiva y la necesidad de simbolización en los seres humanos.

LA CONCEPCIÓN INDIVIDUO-SOCIEDAD

Durkheim, afirma Lukes (1984:20), sostuvo que la distinción individuo-sociedad provenía de una distinción ontológica fundamental entre los diferentes niveles de la realidad: “la sociedad no es una mera suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica que posee sus caracteres propios” y en “la naturaleza de esta individualidad, y no en las unidades integrantes, es donde es preciso ir a buscar las causas próximas y determinantes de los hechos que se producen en ella” (Lukes, 1984:20). Esta dicotomía central, aunque múltiple, entre lo social y lo individual, constituye en cierto modo la piedra angular de todo el sistema de su pensamiento. Es crucial para su sociología de la moral, de la religión y del conocimiento (Lukes, 1984:22-23). Goldenweiser, por su parte, cree que el error fundamental de Durkheim era su concepción equivocada de la relación individuo-sociedad. “Su concepción de lo social era a la vez demasiado amplia y demasiado estrecha”. Para Durkheim la sociedad era “una muchedumbre sublimada”. No tenía en cuenta el tipo cultural del grupo, las pautas tribales, nacionales o de clase desarrolladas por la historia o fijadas por la tradición (Lukes, 1984:514). Así, Lukes y Goldenweiser consideran que impera en Durkheim una visión rígida y dicotómica de la relación entre individuo y sociedad. Autores tan influyentes como Habermas apoyan esta idea.³

³ Dado que Durkheim no atiende el entendimiento lingüístico (la acción comunicativa), afirma Habermas (1990:85-86), hay en él un insatisfactorio dualismo acerca de la relación individuo-sociedad.

LaCapra (2011), en cambio, ha reparado en que Durkheim oscilaba entre dicotomías rígidas y mecánicas en las relaciones individuo-sociedad (observa en las primeras, entidades orgánicas por un lado, y la vida social, por otro), mientras que en otras ocasiones tenía una concepción más dialéctica y relacional de ambos aspectos en su pensamiento, pero mantenía un énfasis primario sobre las normas y símbolos colectivos que evitaba reducir a los individuos a meras entidades orgánicas. Posición que le permitió arrojar más luces sobre la cuestión de lo individual en varios tipos y estados de la sociedad (LaCapra, 2001:216-218). Es en esta segunda apreciación en la que se apoya el presente ensayo.

Si atendemos al carácter dialéctico de la relación individuo-sociedad que hay en Durkheim, podemos apreciar que, gracias a ello, también pudo avanzar en una explicación polivalente y multidimensional de las sociedades modernas. Lo primero queda claro en su discusión con Kant. Nuestro autor reconocía a este último, el mérito de haber sido el primer filósofo occidental en rechazar la posibilidad de que el criterio fundamental para explicar el bien estuviera en las propiedades naturales de los seres humanos, y en buscar los fundamentos racionales para leyes morales válidas, absolutas e incondicionales. En reconocer que los seres humanos deben ir más allá de su propia naturaleza para convertirse en seres morales. Sin embargo, Durkheim, a diferencia de Kant, no concebía a la razón y a las categorías del pensamiento como un *a priori*. Pues bajo tales condiciones era difícil concebir al pensamiento marcado por la estructura social. Para él, la razón y la conciencia colectiva estaban afectadas por la naturaleza de las relaciones entre los individuos, por sus formas de asociación (Harms, 1981:400-401). En *Las reglas del método sociológico* relaciona las leyes morales con los hechos sociales (Durkheim, 2001:38-52). La base de la moral está en la articulación de lo social con las propiedades naturales de los seres humanos (aspecto rechazado por Kant). En este sentido, el medio por el cual los individuos llegan a ser criaturas morales no deja fuera las emociones corporales. En los momentos de efervescencia colectiva, aspecto en el que se abundará posteriormente, se estimula a las personas a regular sus pasiones para entrar en el orden simbólico de la sociedad. La experiencia emocional es estructurada por el sentido de las representaciones colectivas,⁴ siempre

⁴ Se trata de un concepto ampliamente debatido desde que Durkheim lo plasmó en su obra magna *Las formas*. Pero tiende a haber un cierto consenso en que las representaciones colectivas involucran al menos dos procesos (uno que concierne al plano individual y otro al social): procesos cognitivos o psíquicos de percepción y objetivación de la realidad; y la conexión de esos procesos representacionales con los sistemas de clasificación y la estructura social en la que adquieren sentido. Un resumen de este debate aparece en Charry (2006:81-94).

en permanente flujo. Éstas permiten a los individuos interactuar sobre la base de conceptos compartidos y vinculados con las sensaciones individuales. De esta manera, como han visto Schilling y Mellor (1998:78-84), la efervescencia colectiva “tiene el potencial para sustituir el mundo de las percepciones inmediatas por otro más moral”.

En consecuencia, el proceso de simbolización, sin el cual no puede existir la sociedad, necesita también de bases emocionales, pues los individuos se orientan también por éstas. Por lo cual se requiere de los momentos de efervescencia colectiva.

Hobbes y Spencer se iban a los extremos de un dilema para explicar el orden social: coerción o espontaneidad de individuos libres que aceptan establecer un contrato. Durkheim elimina este dilema. Para él, es el espíritu de disciplina la condición esencial de la vida en común, al mismo tiempo que se encuentran en ésta los fundamentos de la razón y la verdad (LaCapra, 2001:81 y 216). Como se verá, Durkheim también asume al espíritu de disciplina como el fundamento para la emergencia de la civilización.

Es a partir de las anteriores ideas que Durkheim caracteriza la evolución de la solidaridad mecánica a la orgánica en tres planos entrelazados: el desencantamiento de las imágenes del mundo corre parejo con la universalización de las normas morales y jurídicas y con una progresiva individuación de los propios sujetos (Habermas, 1990:119).

CIVILIZACIÓN, DESCIVILIZACIÓN Y BARBARIE

En su artículo de 1906, “The Determination of Moral Facts”, Durkheim otorga explícitamente gran importancia al concepto de civilización. Ahí aduce que la moralidad empieza con la vida en grupo, sin importar su tamaño o grado de diferenciación. La sociedad es el fin de toda actividad moral. Trasciende a los individuos a la vez que es inmanente a éstos; tiene todas las características de una autoridad moral que nos impone respeto (Durkheim, 2009:26 [1898], en Kraft, s/f:119-121);⁵ es siempre algo más que un poder material, es ante todo un poder moral; nos supera física, material y moralmente. La civilización es el resultado de la cooperación de los hombres asociados a través de generaciones, es esencialmente un producto social. La sociedad la ha hecho, la preserva y trasmite a los individuos. “La civilización es el ensamblaje de todas las cosas a las cuales nosotros otorgamos un alto

⁵ Para mayores detalles de las características de las reglas morales en la sociología durkheimiana, véase Anthony Giddens (1994:135).

precio; es la suma de los más altos valores humanos”. La sociedad es la fuente y el conducto por el cual la civilización llega a nosotros. Sin participar en la vida colectiva no podríamos ser verdaderos seres humanos, ni podríamos asimilar la suma de ideas, creencias y preceptos para la conducta que integran la civilización; pues el hombre es sólo tal en la medida en que alcanza un cierto grado de ésta (Durkheim, 2009:26).

Rousseau, agrega nuestro autor, ya había mostrado que si se priva al hombre de todo lo que la sociedad le ha dado, sólo quedaría reducido a un ser más o menos parecido al animal (aparece aquí la figura del salvaje como una contraparte del individuo civilizado): reducido a sus sensaciones y apetitos. Sin lenguaje, esencialmente un elemento social, las ideas generales o abstractas serían imposibles, al igual que casi toda función mental elevada. Dejád al individuo a sí mismo y éste quedará sujeto a las fuerzas físicas que impone la naturaleza. Son las fuerzas colectivas, investidas de inteligencia y moralidad, las que permiten neutralizar a las fuerzas ciegas de la naturaleza. Éstas arrastran al individuo al núcleo de la sociedad y le forjan una personalidad, al tiempo que le permiten disfrutar de un derecho a la libertad, que sólo puede ser una realidad dentro de la misma sociedad. Es por ello que no podemos desear liberarnos de la sociedad sin finalizar nuestra propia existencia como hombres. Afirma que no sabe si la civilización nos ha traído una mayor felicidad y si ello podría ser una consecuencia suya, lo cierto es que desde el momento en que somos seres civilizados no podemos renunciar a la civilización sin renunciar a nosotros mismos. Lo único que el hombre puede preguntarse no es si podría vivir fuera de la sociedad, sino en qué tipo de sociedad le gustaría vivir (Durkheim, 2009:27-28).

Como puede apreciarse, Durkheim moviliza el concepto de civilización para dar cuenta del modo en que los seres humanos intentamos neutralizar a las fuerzas ciegas de la naturaleza, a la vez que somos arrastrados a una ineludible vida social, la única en que podemos realizarnos como personas. Quiere mostrar también que la sociedad constituye un fin que nos sobrepasa como individuos, al mismo tiempo que aparece como un bien deseable atado a las fibras más profundas de nuestro ser.

Ahora veamos la manera en que nuestro autor despliega dicho concepto en varios pasos. Primero lo vincula con las reglas morales y sus dos características esenciales: son una autoridad (nos ordenan y se nos imponen desde el exterior), pero al mismo tiempo las deseamos y las amamos (emanan desde nuestro interior). Es por ello que tienen un carácter sagrado, característica sin la cual ninguna ética ha existido. Retoma y desarrolla estas ideas en su última gran publicación, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). En un ensayo de 1914, “El dualismo de la naturaleza humana”, Durkheim intentó salir al paso de las críticas que recibió *Las formas* y vuelve a retomar el concepto de civilización, a la vez que intenta establecer los nexos y diferencias entre

sociología y psicología. Aclara que, aunque la sociología se defina como la ciencia de las sociedades, en realidad no puede tratar a los grupos humanos (que es su objeto de investigación inmediato) sin llegar al individuo (Durkheim, 2011:189).

Segundo, retoma la figura del *Homo Dúplex*. Al igual que Pascal, afirma que el hombre es a la vez “ángel y bestia”. Nunca estamos completamente de acuerdo con nosotros mismos, porque no podemos seguir una de nuestras dos naturalezas sin que la otra sufra. La antítesis tradicional entre alma y cuerpo no es una vana concepción mitológica sin fundamento en la realidad. Somos “seres dobles que realizamos una antinomia” (Durkheim, 2011:191-192). Aquí se aprecia la idea dialéctica del *Homo Dúplex* que tiene Durkheim, en la que individuo y sociedad no son más que dos expresiones de nuestro ser que no pueden separarse, pues vivimos en esa dualidad.

Las pasiones y tendencias egoístas derivan de nuestra contribución individual, mientras que nuestra actividad razonable, tanto teórica como práctica, depende de causas sociales. El carácter “doloroso de este dualismo” se encuentra en esta hipótesis: “si la sociedad no fuera más que el desarrollo natural y espontáneo del individuo, esas dos partes de nosotros mismos se armonizarían y ajustarían una a otra sin necesidad, sin fricción y sin roce”. Empero, la sociedad tiene su naturaleza propia y, en consecuencia, exigencias completamente diferentes de aquellas que se hallan implicadas en la naturaleza del individuo. Los intereses del todo no son necesariamente los de la parte; es por ello que la sociedad no puede existir sin reclamar de nuestra parte costosos y perpetuos sacrificios. Por el simple hecho de sobrepasarnos, nos obliga a superarnos a nosotros mismos. “Y superarse para un ser, es salir en alguna medida de su naturaleza”. Cosa que no puede hacerse sin sufrimiento, sin disciplina. Es necesario “hacer violencia sobre nuestras inclinaciones más imperiosas”. Y a medida que avanza la historia y la civilización, el ser de la sociedad se hace más considerable, no cabe esperar una era en la que el hombre esté menos dispensado “de resistirse y pueda vivir una vida menos tensa y más fácil”. Todo hace prever, por el contrario, “que el lugar del esfuerzo irá creciendo siempre con la civilización” (Durkheim, 2011:199-200).

Por tanto, las sociedades modernas tienden a ser cada vez más disciplinarias y racionalizadas entre más se desarrolla la civilización. Como ya se ha mencionado, para Durkheim no hay sociedad sin moral. Los pueblos antiguos se distinguen de los modernos en que su moral era esencialmente religiosa, mientras que la de los segundos es más laica, reflexiva, disciplinaria y racional.

Así, el tercer paso es la vinculación de la noción de disciplina y civilización. En *La educación moral* se argumenta que la moral es un conjunto de reglas definidas, es un molde en el cual estamos obligados a fundir nuestro modelo de acción. Regularizar la conducta es una función sustancial de la moral. He aquí la razón por la cual los

irregulares son vistos con desconfianza. La moral implica cierto poder para contraer hábitos, cierta necesidad de regularidad.

Mientras las costumbres son fuerzas interiores del individuo que se acumulan en él, es decir, van de adentro hacia afuera. Las reglas morales son, en cambio, algo esencialmente exterior al individuo. Por ello, los pueblos han concebido durante siglos las reglas morales como órdenes emanadas de la divinidad. La regla de la moral, lejos de expresarnos nos domina. La moral no es, pues, un sistema de hábitos, es un sistema de mandatos. Así, la moralidad, además del gusto por la regularidad, implica el sentido de la autoridad moral. La disciplina une ambos aspectos. La disciplina tiene por objeto regularizar la conducta; implica actos que se repiten en condiciones determinadas, pero con autoridad. Es una autoridad regular. En suma, el primer elemento de la moral es la disciplina (Durkheim, 1997:42-43).⁶ Vale la pena detenerse un poco más a examinar el valor que Durkheim otorga a la disciplina en el desarrollo de la civilización.

Puesto que la moral determina, fija y regula las acciones de los hombres, supone en el individuo cierta disposición a vivir una existencia regular. La regularidad es lo análogo moral a la periodicidad orgánica (Durkheim, 1997:45-46). Toda disciplina es esencialmente un freno, una limitación a la actividad del hombre. El espíritu de disciplina no sólo contribuye a detener la anarquía social, sino también estimula el autocontrol de cada persona (Filloux, 1992:303-320). Las pasiones insaciables de los individuos abandonados a su estado de naturaleza jamás podrán ser satisfechas. Para hallar placer en la acción es necesario que tengamos el sentimiento de que nuestra actuación sirve para algo; es decir, que nos acerca progresivamente al fin hacia el cual tendemos. Pero no hay posibilidad de acercarse a un fin que se halla situado en el infinito. A Durkheim le parece que el personaje literario que encarna a la perfección el sentimiento del infinito es el *Fausto* de Goethe. “El poeta nos lo retrata con razón mortificado por un tormento perpetuo” (Durkheim, 1997:47 y 52).

El conjunto de reglas morales forma alrededor del hombre una especie de barrera ideal, al pie de la cual viene a morir el torrente de las pasiones humanas, sin poder avanzar más allá. Y sólo es posible llegar a satisfacerlas porque están contenidas. Por ejemplo, si las reglas de la moral conyugal pierden su autoridad, las pasiones y los apetitos que esta parte de la moral contiene y reglamenta se desencadenarían, se

⁶ En la manera en que Norbert Elias (1989) maneja su noción de *habitus* para explicar el desarrollo del proceso civilizatorio en el plano micro, puede notarse la evidente huella de las ideas de Durkheim, especialmente en las funciones de la disciplina en el desarrollo de la civilización.

trastornarían y exasperarían a causa de este desarreglo mismo. Es entonces cuando se inician los procesos descivilizatorios, que siempre aparecen como erosión de la disciplina moral (Durkheim, 1997:54-55).⁷

Dado que el individuo abandonando a sí mismo es siempre un barril sin fondo de pasiones, el sentimiento de infinito sólo aparece cuando la disciplina moral ha perdido su ascendiente sobre las voluntades. Las limitaciones morales necesarias varían según el país y las épocas; tampoco es la misma en las diferentes etapas de la vida. Por tanto, los grados de civilización también difieren a lo largo de la historia y de una cultura a otra.

Cuando las pasiones aparecen sin freno se vuelven tiránicas y el primer esclavo es el sujeto que las experimenta. Por tanto, la primera condición para la libertad digna de este nombre es el *dominio sobre sí mismo*. Es la condición de la libertad y de la conversión en un verdadero sujeto. En tanto que en todo lo que concierne a la vida física tenemos frente a nosotros el medio físico para recordarnos que somos parte de un todo que nos envuelve y nos limita, “en todo en lo que concierne a la vida moral sólo las fuerzas morales son capaces de ejercer esa acción sobre nosotros y producirnos ese sentimiento: la necesidad de dominarnos a nosotros mismos” (Durkheim, 1997:57-58).

El cuarto paso es el de las relaciones entre la noción de civilización, barbarie y los fenómenos descivilizatorios o anómicos. Vivir, aduce Durkheim, es ponernos en armonía con el mundo físico y el mundo social que nos rodean, y por más extensos que puedan ser, son, empero, limitados. Los fines que nos podamos proponer son siempre acotados por esa limitación. No podemos liberarnos “sin colocarnos en una posición contraria a la naturaleza. Es necesario que en cada momento del tiempo nuestras aspiraciones y sentimientos sean limitados. El papel de la disciplina es asegurar esa limitación”. Si fallan las fuerzas morales que deben contener nuestros deseos e instintos, “la actividad humana se pierde en el vacío, se confunde en la nada, en el infinito” (Durkheim, 1997:62-63). Eso es justamente lo que ocurre en los momentos en que un orden social entra en crisis y se erosiona el consenso que las normas deben tener, lo que da pauta a la aparición de diferentes formas de anomia (como la emergencia

⁷ Es evidente que esos “desarreglos” de los que habla Durkheim son muy similares al sentido eliasiano del término proceso descivilizatorio: desreglamentación de la vida social, erosión de la disciplina, tendencias a la desritualización en periodos de eferescencia colectiva (Shilling en Alexander y Smith, 2005:5493-5506). Este autor observa también muchos paralelismos entre la obra de Elias y Durkheim, especialmente en relación con el proceso de simbolización y sus nexos con la civilización.

de individuos o grupos segmentarios que se apartan de las reglas morales dominantes que deberían contener y moderar sus demandas). Ello puede dar lugar a procesos descivilizatorios y a la aparición de la barbarie.

En épocas en que la sociedad desintegrada atrae con menos vigor, debido a su decadencia, las voluntades particulares (de individuos o grupos segmentarios) y el egoísmo tienen libre curso. Ellas son épocas tristes. El culto del yo y el sentimiento de infinito son contemporáneos. En *El suicidio*, Durkheim ya había mostrado que el hombre está más dispuesto a matarse cuanto más desprendido se halle de la colectividad, entre más egoísta viva. Se mata menos cuando más tenga que pensar en otra cosa que en sí mismo. Las crisis que avivan sentimientos colectivos producen los mismos efectos: las guerras estimulan patriotismo, acallan preocupaciones privadas. Es decir, pueden estimular un egoísmo colectivo y llevar a algunas naciones a ir en contra de la comunidad internacional, conduciendo a la barbarie. Eso fue lo que le ocurrió a Alemania en la Primera Guerra Mundial.

Claus Offe nos ha recordado que el concepto de barbarie nació en Grecia en el siglo IV. Desde entonces aparece en Occidente con lo cual marca una dura discrepancia entre “nosotros” y “ellos”, y “se opone a ‘su’ violación de ‘nuestros’ estándares culturales y estéticos mínimos”. Aclara que no es un término muy usado en la teoría social, más bien parece “un término resumen para aquello que el observador correspondiente quiere designar como el ‘más allá’ de la vida social tal y como él la conoce parecido a un simple eslogan [...] para conseguir una exageración negativa”. No obstante, tiende a clasificar los fenómenos en dos direcciones: 1) un uso externo: los bárbaros son aquellos que “no son de los nuestros”; 2) un uso interno: cuando se pretende defender ciertos estándares civilizados contra otros que abdican de ellos e incurrir en recaídas repentinas (en la barbarie). Así, bárbaros son todos los que olvidan y traicionan las premisas normativas de pertenecer a una determinada comunidad (Offe, 2007:21-45). Estas aclaraciones de Offe son útiles para precisar que el sentido en que usa Durkheim el término es sobre todo en la primera dirección. Para la segunda, he preferido emplear aquí el término “proceso descivilizatorio”.

De esta forma, Durkheim cree que hay dos clases de patriotismo: el centrífugo y el centrípeto. El primero puede derivar en una espiral de egoísmo colectivo y llevar a la violencia y la barbarie hacia el exterior. Se trata de un patriotismo agresivo (contra otros pueblos), militarista y patológico (mórbido). La segunda forma, en cambio, se vuelve hacia el interior, mejora la vida social, llevan a más civilidad y puede suscitar que comulguen todos los Estados que han llegado al mismo grado de desarrollo

normal (Durkheim, 1915:87-88 y 94).⁸ Esto es lo que muestra en un texto de 1915,⁹ en el que nuestro autor, en plena guerra, toma partido por Francia.¹⁰

El texto analiza la obra del escritor alemán Henri Treitschke, en la cual aparecen resumidas las razones de la mentalidad imperialista alemana. Según Durkheim, Alemania era un miembro prominente de la gran familia de las naciones civilizadas. Pero al iniciar hostilidades bélicas contra otras naciones, se ha atrevido a pasar por encima de los principios de la civilización humana.

El sociólogo de la Sorbona recuerda que la soberanía que atribuimos al Estado es siempre relativa, ya que en los hechos depende de un gran número de fuerzas morales que a pesar de no asumir todas ellas una forma jurídica, no por ello son menos efectivas. La soberanía depende no sólo de tratados internacionales con otros Estados que deben ser respetados, sino también de la buena voluntad de los ciudadanos y de las otras naciones que cualquier Estado debe tomar en consideración. Empero, el axioma que cae de la pluma de Treitschke y que domina sus enseñanzas, es que el principal elemento que constituye a un Estado es el poder. Para él, la fuente del poder es la fuerza física que pueda tener una nación, su ejército (Durkheim, 1915:4 y 14).

No obstante, el autor de *El suicidio* señala que hay algo superior al Estado: la moralidad. Ésta no es sólo meras ideas, sino ideas y fuerzas que mueven y dominan al hombre. ¿Escapa el Estado a ella? Si está bajo su autoridad, su soberanía tiene límites que no le compete transgredir a su voluntad. Si la moralidad no tiene poder sobre el Estado, entonces éste no es un producto humano. Treitschke se da cuenta de este problema y quiere eludirlo con audacia. Afirma que para los alemanes “nada hay por encima del Estado”. Ello se les enseña desde la infancia. El deber del Estado es hacerse un lugar tan amplio como sea posible bajo el sol, y pisotear a sus rivales en el proceso. “Se trata de una clase de moralidad que no podemos reconocer”. La verdadera moral

⁸ Texto que, aunque fue editado en París, se publicó en inglés.

⁹ Y aunque es un texto “político”, considero que está en sintonía con sus textos más académicos en sus consideraciones respecto de los nexos entre civilización (disciplina) y momentos de efervescencia colectiva.

¹⁰ En 1885 Durkheim, quien había nacido en Alsacia, fue enviado a Alemania. Era uno de los jóvenes estudiantes con talento que el Ministerio de Educación de Francia mandaba al país vecino para estudiar al enemigo. En plena Primera Guerra Mundial, Durkheim sentía la necesidad de distanciarse de lo alemán dado el clima de enfrentamiento entre las dos naciones. Todavía en 1916 un periódico francés acusaba a éste de ser un espía alemán (además de que era de origen judío). Ese mismo año, su único hijo, André, a quien consideraba su heredero intelectual, perdía la vida en combate (Lepenies, 2006: 121-123).

para todas las naciones civilizadas forjadas en la escuela de la cristiandad, tiene por objeto primario la realización de la humanidad (no la de un pueblo en particular), su liberación de toda clase de servidumbre, el desarrollo de la fraternidad y de la cordialidad. Decir que el Estado debe ser el principal interés humano es ir en contra de esa moralidad (Durkheim, 1915: 23-24). Es tratar de imponerse por la fuerza, por una voluntad de poder que no reconoce ningún pacto internacional (Ramos, 2011:25).¹¹

La diferencia entre el salvaje (miembro de sociedades simples o de escaso grado de diferenciación) y el bárbaro, no está tanto en el nivel de violencia empleado, sino, ante todo, en que el segundo agrede directamente los valores humanos que rigen a la civilización. Por lo cual, el polo opuesto de esta última no es tanto la figura del salvaje sino la del bárbaro. ¿De dónde proviene la barbarie alemana? Durkheim encuentra la respuesta en “una hipertrofia mórbida de la voluntad, en una especie de manía de querer”, que se expresa como “una voluntad de poder” y una “moralización de la política”. Treitschke aduce (y aquí está su astucia) que la política sólo puede llegar a ser moral si la moralidad cambia su naturaleza: “la moralidad”, dice, “puede llegar a ser más política, si la política llega a ser más moral” (en Durkheim, 1915:23-24). Esta “voluntad de poder” de Alemania no reconoce los límites del mundo físico y moral en que viven los seres humanos, se desborda hacia un sentimiento de infinito. Pero Durkheim cree que tarde o temprano ese sentimiento será revertido por las fuerzas morales de la comunidad internacional. Pues hay en ésta una opinión y una conciencia universal que hace imposible para cualquier imperio escapar a los límites fijados por ella. Ningún Estado puede subsistir cuando tiene a la humanidad entera en contra suya (Durkheim, 1915:44-45).¹²

Una nación, agrega Durkheim, es un grupo de seres humanos, quienes, por razones étnicas o históricas, desean vivir juntos bajo las mismas leyes y forman un Estado, grande o pequeño. Entre las naciones civilizadas rige el principio de que cuando ese deseo ha sido expresado con perseverancia, debe ser respetado. Éste es el sólido fundamento de un Estado, mas no la coerción o la voluntad de poder, como pretende Treitschke (Durkheim, 1915:40).

¹¹ Jean-Claude Filloux (1992:303-320) nos recuerda que cuando Durkheim era joven fue profundamente afectado por la tragedia de la guerra civil desencadenada con la Comuna de París (marzo-mayo de 1871). Pronto adquirió la convicción de que si él fuera maestro, su misión sería ayudar a sus compatriotas a lograr la unidad y la solidaridad. De este modo, considero que desde muy temprano su pasión por la defensa de los valores civilizatorios fue desarrollándose. Véase también José Luis Taurel Xifra (2012:14-15).

¹² *Ibid.*, pp. 44-45.

Así, en Durkheim aparece un modelo dual para explicar los nexos entre civilización y barbarie, en el que o bien impera la civilización (la comunidad internacional de Estados que respetan los principios que rigen a la humanidad y practican un patriotismo centrípeto), o bien la barbarie (Estados que van en contra de esos principios y practican un patriotismo centrífugo, una especie de egoísmo colectivo patológico, que hace florecer un sentimiento de infinito que no reconoce los límites del mundo moral que rige a la comunidad internacional civilizada).

Empero, Durkheim es claro al afirmar que si bien Alemania, en cuanto país, muestra hacia el exterior una actitud bárbara (sentimientos y conductas hostiles), hacia el interior los alemanes se muestran como personas civilizadas. Esto es así porque en épocas de guerra, los individuos tienden a ver las cosas desde un ángulo especial y llegan a ser capaces de acciones que en tiempos de paz, ellos, en tanto individuos, no harían y reprobarían severamente. De este modo, no se sostiene que los alemanes, en tanto individuos, sean víctimas de una “perversidad moral constitucional” que está profundamente enraizada en ellos. Pues el sistema mental, expresado en las ideas de Treitscke, no está hecho para regir la vida cotidiana, la esfera privada, sino para orientar la vida pública y, sobre todo, para la guerra. Es por ello que, en tiempos de guerra, la esfera pública es más intensa (Durkheim, 1915:44). Es la expresión de un momento de efervescencia colectiva. Como puede apreciarse, las ideas de Durkheim están llenas de matices y sugerentes formas de abordar los nexos entre civilización y barbarie.

En ese sentido, así como el individuo tiende a alcanzar mayores grados civilizatorios a medida que se deja arrastrar por las corrientes centrípetas de las fuerzas morales que dominan a la sociedad, lo mismo ocurre en la comunidad internacional: un Estado que no se aparta de los valores humanos que rigen a la comunidad internacional y practica un patriotismo centrípeto, tiende a ser elevado a mayores niveles civilizatorios, con lo cual alcanza los fines que son viables para su desarrollo dentro de los límites que impone la opinión y la conciencia universal. En ambos planos, al interior de una sociedad y en el marco internacional, Durkheim parece estar viendo el imperio de una moral laica y reflexiva que nos mueve a alcanzar mayores niveles civilizatorios.¹³

¹³ Véase también Marcel Mauss y Émile Durkheim (1913:451-455). La centralidad del concepto de civilización en el pensamiento de Durkheim, no sólo estuvo presente en sus obras más conocidas, *La división social, El suicidio, Las reglas, Las formas*, sino también en sus contribuciones al *L'Année Sociologique*, véase *Émile Durkheim: Contributions to L'Année Sociologique* (1980:359-446); así como en colaboraciones con sus colegas, véase Marcel Mauss y Émile Durkheim (2009).

LA EFERVESCENCIA COLECTIVA Y EL PROCESO DE SIMBOLIZACIÓN

Aunque ya hemos localizado los nexos entre civilización, descivilización y barbarie en la obra de nuestro sociólogo, su tratamiento estaría incompleto si no se reparase en la fuente de la que emanan y se entretajan en una danza peligrosa, pero ineludible, con los momentos de efervescencia colectiva y la necesidad de simbolización en los seres humanos.

Durkheim no se cansó de insistir en que la efervescencia de las colectividades sociales puede conducir a la “barbarie sangrienta” (como en la Revolución Francesa) o a la solidaridad social que refuerza y promueve al orden social y a la civilización. Para él, la efervescencia colectiva es una fuerza social, experimentada física y mentalmente que vincula a los valores del grupo. Como han visto Shilling y Mellor (1998:57-63 y 89), Durkheim desarrolló estas ideas en sus estudios sobre la religión, educación moral, ética profesional y moral cívica. Para explicar lo anterior, es necesario hacer uso del concepto de representaciones colectivas y de los procesos de simbolización.

El tratamiento de las representaciones colectivas está vinculado con la conceptualización del *Homo Dúplex*: individuos divididos entre impulsos egoístas y su capacidad para desarrollar un pensamiento conceptual y prácticas morales, más allá de sus pasiones.

El orden normativo del mundo social expresa la conciencia colectiva alcanzada por el grupo. La vida colectiva, traslada y transforma a los individuos egoístas (en su estado natural), dominado por las fuerzas físicas, a un mundo moral dominado por las personas. Empero, el medio por el cual los individuos se transforman en seres morales no deja fuera su componente emotivo y pasional (el cuerpo), esa es la función de los momentos de efervescencia colectiva: estimula a los individuos a regular (más no a suprimir) sus pasiones para entrar al orden simbólico de la sociedad: al de las representaciones colectivas. La experiencia emocional es estructurada por el sentido de esas representaciones, en permanente flujo. Éstas permiten a los individuos interactuar a partir de conceptos (un orden lógico compartido) vinculados a sensaciones individuales. De esta manera, la efervescencia colectiva tiene el potencial para sustituir el mundo de las percepciones inmediatas por otro más moral (Shilling y Mellor, 1998:78-84).

Durkheim concede diversas funciones a los momentos de efervescencia colectiva. Ocuparnos de éstas permite ampliar sus ideas sobre los nexos entre civilización, descivilización y barbarie. Tienen por lo menos tres papeles: 1) negativo (si los periodos de efervescencia se prolongan demasiado pueden erosionar las normas de una sociedad); 2) positivo en los niveles de integración social (la efervescencia puede

posibilitar la comunión de las prácticas colectivas, recrear los momentos originarios de comunión e indistinción social que la “vida seria” tiende a debilitar con los procesos de diferenciación social creciente); 3) la efervescencia es fundamental para pensar y posibilitar los procesos de cambio social (a partir de la gestación de nuevas representaciones colectivas).¹⁴

La primera queda expresada en el hecho de que el hombre es un ser doble (un individuo y a la vez una criatura social), que no puede dejar de sufrir si la sociedad (el todo) atraviesa por fases patológicas (Durkheim, 2004:224-225). Las patologías de las sociedades modernas y los procesos descivilizatorios se aceleran cuando las pasiones humanas se desbordan y se debilitan los órganos y normas encargados de contenerlas, de frenar el sentimiento de infinito. Sucede entonces que las pasiones se encuentran libres de cualquier autoridad (Durkheim, 2004:279).

La anomia también se manifiesta cuando falla la misión de la disciplina en cualquier campo social: frenar el sentimiento de infinito, sacar al hombre de su egoísmo y elevarlo a la moralidad para hacerlo un ser más sociable. Ello queda ilustrado en la escuela y en el comportamiento de las multitudes.

Cuando los niños no se sienten contenidos caen en una especie de “efervescencia que les hace impacientes ante todo freno”, y su conducta se expresa también fuera de la escuela. Algo análogo ocurre en la familia cuando la educación doméstica queda sin freno. De ambos espacios, es más grave en la escuela, “porque esta efervescencia malsana, producto de la indisciplina” es colectiva. Pues un salón de clases es como una pequeña sociedad. Toda acción colectiva, según la dirección en que se ejerce, puede amplificar el mal o el bien. Es anormal “cuando excita e intensifica las fuerzas individuales”, ya que les imprime una dirección funesta. Eso es lo que ocurre también en las multitudes, que muy a menudo incurrn en actos desenfrenados de violencia, descivilizatorios. “La multitud como se sabe mata fácilmente”. La multitud es una sociedad, “pero una sociedad inestable, caótica, sin disciplina regularmente organizada”. Y en la medida en que es una sociedad, las fuerzas pasionales que la multitud desarrolla son particularmente intensas y propicias a los excesos. Las fuerzas así disparadas están abandonadas por completo a sí mismas, por consiguiente, “es inevitable que se dejen arrastrar más allá de todos los límites”, y que incurran en actos destructivos y casi necesariamente inmorales. Por ello también, en un salón de clases en el que está debilitada la disciplina, los alumnos que tienen menos valor moral

¹⁴ Para un tratamiento más amplio de las representaciones colectivas, véanse Shilling y Mellor (1998:193-209), Nocera (2009 93-119) y Charry (2006:81-94).

suelen ser los que ocupan un lugar más preponderante en la vida común. Lo mismo ocurre en las sociedades políticas en las épocas de gran perturbación: se ve subir a la superficie de la vida pública a una multitud de “elementos nocivos que, en tiempos normales, permanecen ocultos en la sombra” (Durkheim, 1997:169-170).

Lo anterior permite inferir que Durkheim comprende a los fenómenos o procesos descivilizatorios como todo aquello que atenta contra la civilización al interior de una sociedad: es toda intensificación de acciones colectivas o individuales, guiadas por un sentimiento de infinito, que erosionan la moralidad dominante de una sociedad (creencias, sentimientos, normas e instituciones); se expresan como debilitamiento de toda disciplina moral y momentos de efervescencia negativos que tienden a prolongarse durante cierto tiempo, con lo cual ponen en riesgo alguna área del orden social vigente, con la amenaza de extenderse al resto.

De esta manera, si bien el autor de *Las formas elementales* acepta que la tendencia a la anomia es inherente a las sociedades modernas, en cualquier escala o campo, también observa que en las ocasiones en que se intensifica (como puede ocurrir en los momentos de efervescencia colectiva) puede dar lugar a fenómenos descivilizatorios.

La segunda función de la efervescencia queda ejemplificada por las grandes conmociones sociales, como las guerras, éstas avivan los sentimientos colectivos, refuerzan el espíritu de equipo y el patriotismo, estimulan tanto la fe política como la fe nacional y, dirigiendo todas sus energías hacia un mismo fin, determinan, por algún tiempo, una integración mayor de la sociedad, “puesto que obligan a los hombres a unirse para hacer frente a un peligro común, el individuo piensa menos en sí mismo y más en el bien común”. Se trata de una integración que puede no ser sólo momentánea y se mantenga a las causas que le dieron origen (Durkheim, 2004:217).

No obstante, independientemente de las grandes conmociones sociales que suscitan explosiones de efervescencia colectiva que tienden a reforzar la integración, toda sociedad necesita de una periodicidad de momentos de efervescencia colectiva para reavivar el sentimiento que ésta tiene de sí misma, ya que dichos lapsos permiten a sus miembros que la conforman reafirmar el sentimiento de pertenencia comunitaria y un mejor funcionamiento del ritmo de la “vida seria”, el de la rutina cotidiana. De ahí la importancia de los rituales en la vida social en todas sus esferas. De hecho, todas las sociedades alternan entre tiempos de lo sagrado (“orgías de vida colectiva y religiosa”) y tiempos de lo profano (el de la vida seria). ¿A qué obedece esta tendencia a la periodicidad? En *Las formas* se responde que las razones de ello se deben a que la sociedad “sólo puede mantener el sentimiento de sí misma a condición de reagruparse. Pero no puede mantener continuamente esas asambleas. Las exigencias vitales no le permiten quedar indefinidamente en estado de congregación, así que se

dispersa para reunirse de nuevo cuando vuelve a sentir necesidad de ello”. El ritmo de esa periodicidad entre tiempos profanos y tiempos sagrados varía según las distintas sociedades.¹⁵ En aquellas en las que el periodo de dispersión es largo y la dispersión extrema, también el periodo de congregación es muy prolongado y en él “tiene lugar una verdadera orgía de vida colectiva y religiosa. Las fiestas se suceden unas a otras durante semanas o meses y la vida ritual llega a una especie de frenesí”. En otras sociedades, en cambio, estas dos fases de la vida social “se suceden a intervalos más cortos y su contraste está menos marcado. Cuanto más desarrolladas están las sociedades, menos parecen acomodarse a intermitencias demasiado acentuadas” (Durkheim, 2003:532-533).

La tercera forma en que aparece la necesidad de la efervescencia colectiva en la sociedad es en la explicación del cambio social. En la medida en que la vida social no puede ser posible sin un proceso de simbolización, por medio de las representaciones colectivas, que posibilita el acuerdo para la acción en común, tampoco el cambio social puede explicarse sin los momentos de efervescencia que permiten el surgimiento de nuevas representaciones colectivas (nuevos ideales que se sobreañaden a lo real) y su afianzamiento en el *habitus* de los individuos.¹⁶

Desde el punto de vista físico, explica Durkheim, el hombre es sólo un sistema de células, y desde el punto de vista mental (social) sólo un sistema de representaciones. La sociedad se nos impone como una dignidad que nos merece respeto. Inevitablemente, “nuestra representación del mundo exterior es, en cierto sentido, un tejido de alucinaciones, pues los olores y los colores que atribuimos a los cuerpos no están en ellos, o al menos no lo están tal y como los percibimos”. Las representaciones colectivas atribuyen con frecuencia a las cosas a las que se refieren, propiedades que no existen en ellas. “Pueden hacer del objeto más vulgar un ser sagrado y muy poderoso”. Pero los poderes así conferidos actúan como si fueran reales “y determinan la conciencia del hombre tan necesariamente como las fuerzas físicas. El arunta [de una

¹⁵ Una corriente de la sociología durkheimiana ha enfatizado la importancia de los rituales tanto en lo profano como en lo sagrado y habla de una inevitable ritualización de la vida social en todas sus manifestaciones (Shilling, 2005; Collins, 2009; Riley en Alexander y Smith, 2005:6843-7342).

¹⁶ Filloux (1992:303-320), sintetiza así el modelo con el que Durkheim explica el cambio social: las nuevas representaciones colectivas que emergen en los periodos de efervescencia tienden a ser trasladados a las nuevas instituciones procurando que estas representaciones correspondan a las nuevas necesidades sociales. Se trata de periodos “heráldicos” (carismáticos) en los cuales los conflictos entre fuerzas que frenan el desarrollo y fuerzas que luchan por el cambio deben ser resueltos.

tribu australiana] que se ha frotado con su churinga de la forma correcta se siente más fuerte, es más fuerte [...] El soldado que cae defendiendo a su bandera, no cree que se ha sacrificado a un jirón de tela” (Durkheim, 2003:359-360). No podremos nunca “escapar al dualismo de nuestra naturaleza ni liberarnos completamente de nuestras necesidades físicas: para explicarnos a nosotros mismos nuestras ideas, necesitamos [...] fijarlas en las cosas materiales que las simbolizan”. No obstante, el objeto que sirve de soporte a la idea es muy poca cosa respecto de la “superestructura ideal bajo la que desaparece”. Justamente en eso consiste, “el seudodelirio que encontramos en la base de tantas representaciones colectivas: es sólo una forma de este idealismo esencial”. Por ello, cualquier fuerza religiosa es exterior a las cosas en que reside. La fuerza religiosa “es el sentimiento objetivado que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado. Para objetivarse se fija sobre un objeto, que se convierte en sagrado”. Ese es el mecanismo con el cual opera todo el proceso de simbolización de la vida social. En un sugerente párrafo Durkheim lo sintetiza del siguiente modo:

Pues las conciencias individuales, de por sí, están cerradas a las otras; sólo pueden comunicarse por medio de signos que traduzcan sus estados interiores. Para que la comunicación establecida entre ellas pueda llevar a una comunión, es decir, a una fusión de todos los sentimientos particulares en un sentimiento en común, es preciso que los signos que los exteriorizan se fundan, por su parte, en una misma y única resultante. La aparición de esa resultante hace que los individuos se den cuenta de que actúan al unísono y les hace tomar conciencia de su unidad moral. Lanzando un mismo grito, pronunciando una misma palabra, ejecutando un mismo gesto respecto a un mismo objeto, se ponen y se sienten de acuerdo [...] Además, si no hubiera símbolos, los sentimientos sociales tendrían una existencia muy precaria [...] Así que la emblemática, necesaria para permitir que la sociedad tome conciencia de sí, es también indispensable para asegurar la continuidad de esa conciencia (2003:363-365).

En ese sentido, la vida social, en cualquiera de sus dimensiones y en cualquier momento de la historia, sólo es posible “por un vasto proceso de simbolización”. Tanto para asegurar el juego de la cooperación social, que implica también un proceso de clasificación de las cosas, del territorio y de los integrantes del grupo social, como para promover el cambio. No hay nada que escape a ese proceso de simbolización.

La sociedad, en opinión de nuestro sociólogo, despierta en nosotros el sentimiento de lo divino, de lo sagrado. Es, a la vez, un mandato que se impone y una realidad cualitativamente superior a los individuos que provoca respeto, devoción y adoración. Posibilita la disciplina moral que nos eleva a la civilización. De igual modo, favorece la

aparición de nuevas creencias y sentimientos porque los individuos próximos los unos a los otros y ligados en recíproca comunión en los momentos de efervescencia de la festividad, son capaces de crear lo divino. La ceremonia, la fiesta, la actividad colectiva, pone fuera de sí al individuo, lo arrastra a participar en la fuerza del grupo; suscita en él un sentimiento extracotidiano y trascendente. Es la fuerza colectiva, pero también es lo sacro. Tal es, pues, el efecto de los fenómenos de efervescencia colectiva: son los que dan lugar al proceso psicosocial que determina el nacimiento de las religiones y de todas las esferas del orden social, así como las posibilidades de su transformación. Puede llevar a reforzar los ritos existentes o a un proceso de desritualización y creación de otros nuevos.

Para el sociólogo de la Sorbona, no puede haber ninguna sociedad que no sienta la necesidad de mantener y revitalizar a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivas que expresan su unidad e identidad.¹⁷ Si hoy tenemos problemas para imaginarnos en qué podrían consistir las fiestas y las ceremonias del porvenir, “es porque atravesamos una fase de transición y de mediocridad moral. Las grandes cosas del pasado, las que entusiasmaban a nuestros padres, no suscitan en nosotros el mismo ardor”. Pero Durkheim no duda en que vendrán días en los “que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora, en el curso de las cuales surgirán nuevas ideas y se inventarán nuevas fórmulas” que guíen a la humanidad durante algún tiempo y la eleven a mayores niveles civilizatorios (Durkheim, 2003:641-642).

CONCLUSIONES

Como puede apreciarse, los conceptos de civilización, descivilización (anomia) y barbarie, están en el núcleo de la teoría durkheimiana, tratando de dar cuenta de la dirección hacia la que se mueven las sociedades en relación con su moralidad. En Durkheim, la vida seria y civilizada (el imperio de la disciplina moral) es lo opuesto a la efervescencia porque sobre ella se aceitan los patrones normativos que organizan a la sociedad y mantienen los patrones de certidumbre de la realidad. La disciplina

¹⁷ Filloux (1992:303-320) señala que para Durkheim una sociedad sólo puede subsistir si hay en ella suficiente homogeneidad entre sus miembros, un sentido de pertenencia, asegurado en gran parte por la solidaridad mecánica. Pero a la vez admitía que esta homogeneidad era muy relativa en las sociedades caracterizadas por una elevada división social del trabajo. En éstas el desarrollo de la diferenciación y de un nuevo tipo de solidaridad (orgánica), emanado de la interdependencia entre los varios tipos de ocupaciones, hacía que también cierto grado de heterogeneidad fuera necesaria.

(articulación entre coacciones heterónomas e internalización de valores que llevan al individuo a la autocontención) es esencial para el surgimiento de la civilización, es el fundamento para la vida en común. Por lo cual, lo contrario de la civilización son los procesos descivilizatorios (erosión de la disciplina) al interior de una sociedad, o los de barbarie hacia el exterior (guerra entre Estados que se alejan de la conciencia colectiva universal que marca los valores más altos de la humanidad).

No podemos cerrar el presente ensayo sin señalar que el anterior planteamiento de Durkheim también ha recibido críticas. Vale la pena referir dos de éstas. La primera reclama su olvido de lo “impuro-sagrado”. Es una línea que va de Marcel Mauss a Michel Foucault.¹⁸ Se le reprocha no haber respondido con claridad lo siguiente: si los orígenes de lo sagrado se generan por la vida social misma como un medio para su revigorización ¿Por qué la sociedad creó una fuerza –lo “impuro-sagrado”– que puede empujar hacia su destrucción? Durkheim trató de reconciliar lo puro y lo impuro sagrado poniendo en inferioridad a lo segundo, pero para sus alumnos Mauss y Henri Hubert, ello no se justifica. La respuesta de estos últimos inauguró un “durkheimianismo renegado” que tuvo influencias culturales y políticas en las siguientes generaciones, mismas que se lanzaron a profundizar en las raíces y funciones de lo “impuro-sagrado”, el lado oscuro de la vida social. Es, pues, una crítica que más que romper con Durkheim, en mi opinión, lleva su programa de investigación a un terreno poco explorado por aquél.

La segunda crítica, encabezada por Wieviorka, postula que la obra de Durkheim y de todos los enfoques clásicos sobre la violencia (incluyendo a Norbert Elias), no ha atendido adecuadamente la relación entre violencia y sujeto. Así, el vínculo durkheimiano entre cultura (civilización) y violencia (descivilización, barbarie, anomia), deja fuera al sujeto y su papel creativo, su capacidad para convertirse en actor, ser capaz de afirmar su identidad. En vez de entender a la violencia sólo como un fenómeno disfuncional, es posible interpretarla también como último instrumento del sujeto para reafirmar su subjetividad y hacer frente a la exclusión y la falta de sentido (Wieviorka, 2006:265-266). En mi opinión esta crítica que hace al sujeto el centro de sus reflexiones (una categoría profundamente filosófica y metafísica) se aleja del terreno de la sociología durkheimiana y del campo de observación de la sociología en general.

A pesar de estas críticas, como puede apreciarse, es posible detectar en la obra de Durkheim un rico pensamiento, lleno de matices y capacidades heurísticas para

¹⁸ Por ejemplo, según Riley (2005:7239), Foucault considera que tanto los regímenes liberales como los comunistas son modelos que cierran la puerta a experiencias transgresoras de lo sagrado-impuro, que pueden ser liberadoras.

dar cuenta de los nexos entre civilización, descivilización y barbarie. Retomar estos aspectos puede ayudar no sólo a mejorar nuestra comprensión de su pensamiento, sino también a ampliar la reflexión sobre algunos de los problemas que aquejan a las sociedades contemporáneas, como el de la violencia, la anomia y las crisis sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander J. y Philip S. (eds.) (2005), *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Collins, R. (2009), *Violence: A Micro-sociological Theory*, Princeton, University Press, Princeton.
- Charry, C. (2006), “¿Nuevos o viejos debates? Las representaciones y el desarrollo moderno de las ciencias sociales”, *Revista de Estudios Sociales*, núm. 25, diciembre, pp. 81-94.
- Dingley, J. (2008), *Nationalism, Social Theory and Durkheim*, Nueva York, Palgrave MacMillan.
- Durkheim, É. (2011), “El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales (1914)”, *Entramados y perspectivas*, vol. 1, núm. 1, enero-junio.
- (1980), *Contributions to L'Année Sociologique*, Londres, The Free Press.
- (2004), *El suicidio*, Buenos Aires, Losada.
- (2009), “The Determination of Moral Facts”, *Sociology and Philosophy*, Routledge, Nueva York.
- (2007), *La división del trabajo social*, México, Colofón.
- (2003), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2001), *Las reglas del método sociológico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1997), *La educación moral*, Buenos Aires, Losada.
- (1915), *Germany Above All: German Mentality and War*, París, Armand Colin.
- (s/f), “Representaciones individuales y representaciones sociales” [1898], *Sociología y filosofía*, Buenos Aires, Guillermo Kraft.
- Elias, N. (1989), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1999), *Los alemanes*, México, Instituto Mora.
- Filloux, J.C. (1992), “Émile Durkheim”, *Prospects: the Quarterly Review of Comparative Education*, vol. 23, núm. 1/2, pp. 303-320.
- Giddens, A. (1994), *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor.
- Güel, P. (2008), “¿Qué se dice cuando se dice cultura? Notas sobre el nombre de un problema”, *Revista de Sociología*, núm. 22, pp. 38-64.
- Habermas, J. (1990), *Teoría de la acción comunicativa*, tomo II, *Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus.
- Harms, J. (1981), “Reason and Social Change in Durkheim's Thought: The Changing Relationship between Individuals and Society”, *The Pacific Sociological Review*, vol. 24, núm. 4, octubre, pp. 393-410.

- LaCapra, D. (2001), *Émile Durkheim. Sociologist and Philosopher*, Colorado, The Davies Group Publishers.
- Lepenies, W. (2006), *La seducción de la cultura en la historia alemana*, Madrid, Akal.
- Lukes, S. (1984), *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid, Siglo XXI Editores.
- Mauss, M., y Émile D. (1913), “Note sur la notion de civilisation”, *Extrait de la Revue Année Sociologique*, núm. 12, pp. 451-455.
- (2009), *Primitive Classification*, Londres, Cohen and West.
- Nocera, P. (2009), “Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 127, pp. 93-119.
- Offe, C. (2007), “La ‘barbarie’ moderna, ¿un microestado de la naturaleza?”, *Papers*, núm. 84, pp. 21-45.
- Ramos, R. (2011), “La sociología de Durkheim y la política”, en Émile Durkheim, *Émile Durkheim: escritos políticos*, Barcelona, Gedisa.
- Riley, T. (2005), “‘Renegade Durkheimianism’ and the transgressive left sacred”, en Alexander J. y P. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge, Cambridge University Press, version Kindle, pp. 6843-7342.
- Shilling, C. (2005), “Embodiment, emotions, and the foundations of social order”: Durkheim’s enduring Contribution”, en Alexander J. y P. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Durkheim*, Cambridge, Cambridge University Press, version Kindle, pp. 5493-5506.
- (1998), y P. Mellor, “Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action”, *The British Journal of Sociology*, vol. 49, núm. 2, junio, pp. 193-209.
- Schmaus, W. (2004), *Rethinking Durkheim and his Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taurel, J.L. (2012), “Civilización y barbarie en Durkheim”, en *VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales*, 5-7 de diciembre.
- Wieviorka, M. (2006), “Violence Today”, *Ciência and Saúde Colectiva*, 11(2), pp. 265-266.