

EL PENSAMIENTO POLÍTICO-JURÍDICO DE DURKHEIM: SOLIDARIDAD, ANOMIA Y DEMOCRACIA (II)

José Luis Monereo Pérez*

SUMARIO

- 1.- *Elementos para una biografía intelectual (I)*
- 2.- *«Lo social». La cuestión social y la función de las corporaciones profesionales en el pensamiento de Durkheim (I)*
- 3.- *Solidaridad orgánica y reorganización de la sociedad a los fines de la cohesión e integración social («Solución» de la cuestión social a través de la reforma orgánica y moralizadora de la sociedad y del Estado) (II)*
- 4.- *Teoría «orgánica» del Estado y de la democracia (II)*
- 5.- *Bibliografía de Emile Durkheim (Selección) (II)*

3. SOLIDARIDAD ORGÁNICA Y REORGANIZACIÓN DE LA SOCIEDAD A LOS FINES DE LA COHESIÓN E INTEGRACIÓN SOCIAL («SOLUCIÓN» DE LA CUESTIÓN SOCIAL A TRAVÉS DE LA REFORMA ORGÁNICA Y MORALIZADORA DE LA SOCIEDAD Y DEL ESTADO)

«Pero no percibimos a este hombre del pasado, porque está inveterado en nosotros; forma parte inconsciente de nosotros mismos» (Emile Durkheim).¹

La división social del trabajo en un proceso histórico evolucionado determina la formación de una forma específica de sociedad singularizada

* Catedrático de Derecho del Trabajo. Universidad de Granada.

¹ E. DURKHEIM, *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*, trad. de M^a L. Delgado y F. Ortega, La Piqueta, Madrid, 1982, p. 37.

por un marcado carácter orgánico: la «sociedad orgánica». Los procesos de integración social quedan profundamente condicionados por la división del trabajo, esto es, por la integración social vinculada a las funciones realizadas y a la vocación del individuo en una sociedad desarrollada. En este tipo presidido por la división social del trabajo se produce una diferenciación de roles pero también una tensión entre cooperación (solidaridad) y competición (conflicto). Es entonces cuando se está en la antesala del cambio evolutivo, y es que cuando se produce el desequilibrio, derivado de la anarquía económica o del debilitamiento de instituciones mediadoras como la familia, la Iglesia o las corporaciones, el sistema de valores tiende a disolverse. Es así, que la individualización de los fines y de los medios triunfa, ya que la organización social no dispone de las condiciones para asegurar la armonía en el seno de la sociedad. En ese proceso de evolución histórica, Durkheim cree ver la preponderancia progresiva de la solidaridad orgánica². Parte de una constatación: Basta, en efecto, con lanzar una ojeada sobre nuestros Códigos para comprobar en ellos el reducido lugar que el Derecho represivo ocupa en relación con el derecho cooperativo. En su opinión lo que existe es una verdadera «ley histórica» al respecto, la cual determinaría el proceso de evolución social: Constituye, pues, una ley histórica el que la solidaridad mecánica, que en un principio se encuentra sola o casi sola, pierda progresivamente terreno, y que la solidaridad orgánica se haga poco a poco preponderante. Mas cuando la manera de ser solidarios los hombres se modifica, la estructura de las sociedades no puede dejar de cambiar. La forma de un cuerpo se transforma necesariamente cuando las afinidades moleculares no son ya las mismas. Por consiguiente, si la proposición precedente es exacta, debe haber dos tipos sociales que correspondan a esas dos especies de solidaridad³.

En definitiva: distingue dos clases de solidaridades y dos tipos sociales que a ellas corresponden. Pone de manifiesto que los diversos tipos de Derecho revelan las distintas formas de solidaridad. Distingue dos tipos de Derecho: el Derecho represivo o penal, que comprende el conjunto de normas jurídicas cuya sanción es de naturaleza represiva; y el Derecho restitutorio, que está integrado por el sistema de normas jurídica cuya sanción es de carácter restitutivo (dentro del cual se puede distinguir, a su vez, entre Derecho de solidaridad negativa –los derechos reales– y Derecho de solidaridad positiva –el Derecho contractual, especialmente–). Am-

² Véase *La división del trabajo social*, op. cit., cap. V, pp. 175 y ss.

³ *La división del trabajo social*, op. cit., p. 207.

bas formas de Derecho expresan vínculos de solidaridad social. El Derecho represivo o penal, las normas sancionadoras expresan las similitudes sociales más esenciales (la conciencia colectiva o común estaría integrada por la unión de las semejanzas o similitudes sociales). Aquí la solidaridad o cohesión social deriva del hecho de que los individuos se consideran semejantes, al compartir un sistema de creencias y prácticas comunes (cohesión social basada en la semejanza). Es ésta una forma de solidaridad por similitud que Durkheim denominó «solidaridad mecánica». En esta forma de solidaridad basada en la semejanza (solidaridad por semejanza), existe un vínculo directo entre el individuo y la sociedad de pertenencia, compartiendo el sistema de creencias y valores que constituyen la conciencia común del grupo. La personalidad individual está «diluida», difuminada, en la estructura social absorbente. Es la semejanza lo que asegura la cohesión social; es una cohesión «frágil» porque no se basa en personalidades diferenciadas que a través del consenso refuercen sus condiciones de coexistencia pacífica en el todo social.

Por su parte, en el Derecho restitutorio lo que se persigue es la restauración del orden alterado en el marco de una cooperación social interindividual que tiene lugar en la división funcional del trabajo social. De ahí que esta forma de Derecho restitutivo y cooperador sea expresión de un tipo de «solidaridad orgánica» o funcional. En estas sociedades modernas se produce, pues, una integración organizada con base al reconocimiento de diferencias complementarias entre los individuos, esto es dominada por la solidaridad orgánica. En ellas el vínculo entre el individuo y la sociedad es indirecto, ya que se encuentra unido a la sociedad a través de su vinculación en su interior con instituciones específicas y con otros individuos con los que interactúa. Es así que la sociedad aparece ante todo como un sistema de funciones características, diferenciadas, especiales y coordinadas entre sí en el marco de la división del trabajo. En las sociedades modernas se acentúa la individualidad de la persona y su relativa autonomía respecto al todo social. Su carácter orgánico refleja una idea de organismo social complejo en el que los individuos que forman parte de ella asumen de modo coordinado (esto es, en interdependencia funcional) funciones específicas y diferenciadas.

Ahora bien, interesa precisar que en el pensamiento de Durkheim ambos tipos de solidaridad (que reflejan distintos principios de integración social) no son enteramente excluyentes entre sí. Entre otras cosas, porque se trata –aunque no lo haya formulado explícitamente así, a diferencia de lo que sí hiciera Max Weber– de «tipos ideales» y, en relación a ello, porque en realidad no pueden encontrarse una sociedad en la que ambos

tipos no se encuentren presentes de algún modo y con una cierta intensidad. Lo que será necesario entonces es precisar cuál es el tipo de solidaridad predominante, en el sentido particular de que sea el que realmente garantice la cohesión en una determinada sociedad de que se trate. En las sociedades modernas predominará, sin duda, la cohesión basada en la unidad funcional, esto es, en la integración obtenida por lazos de interdependencia mutua y funcional (unidad social basada en las diferencias coordinadas funcionalmente entre sí), más que en el hecho de compartir un sistema de creencias y valores (unidad basada en la semejanza). Desde el punto de vista estrictamente jurídico esta evolución supondrá un mayor peso (cuantitativo y cualitativo) del Derecho restitutivo (Derecho civil, mercantil, administrativo, etcétera) respecto al Derecho represivo. Pero cabe constatar que esa tendencia en el desarrollo de las formas jurídicas no se ha mostrado precisamente como algo lineal, ni tampoco mecánico. Con esta distinción de tipos sociales Durkheim entronca con la reflexión del pensamiento sociológico que había enfatizado, aunque con otra denominación y ciertas diferencias de sentido y enfoques, las distintas formas de articulación de las unidades sociales y su desarrollo histórico: del «estatus al contrato» (Henry Summer Maine, que distinguía entre sociedades basadas en el «status» y las basadas en el «contrato», en su sentido histórico de cambio evolutivo del «status» al contrato, con la consiguiente individualización y liberación de la personalidad individual); de la «comunidad a la sociedad o asociación» (Ferdinand Tönnies, que describía de todos ideales del sistema social, correspondiendo a cada uno de ellos un tipo específico de posición individual: «*gemeinschaft* o comunidad» y la «*Gessellschaft* o sociedad», aunque puntualizaba que en toda sociedad existía una mezcla de los principios de articulación e integración propios de la comunidad y de la sociedad o asociación, encontraba una pauta del desarrollo social en la dirección de que en las sociedades modernas imperativa la sociedad o asociación sobre el modo de integración correspondiente a la comunidad); conceptos próximos –aunque no del todo equivalentes– a la distinción durkheimiana entre “«solidaridad mecánica» (o por semejanza)” y «solidaridad orgánica».

En todos estos tipos sociales la unidad social se produce a través de procesos de regulación jurídica. La vida social está sujeta a un conjunto de reglas o de leyes que disciplinan las conductas de los individuos. Toda sociedad propiamente dicha se basa en un sistema de control socio-jurídico, donde las normas se refuerzan de la amenaza de una sanción organizada (inherente a toda norma, pero distinta según el tipo de norma). En ellas coexisten las formas de Derecho represivo (que imponen un castigo

o punición; su paradigma es el Derecho penal, aunque, por supuesto no se agote en él, pues abarca todo el Derecho sancionador) y las formas de Derecho restitutivo o restaurador (que tratan de restaurar la situación creada por la conducta desviante o de imponer un resarcimiento o indemnización del daño; su paradigma es el Derecho civil, aunque, igualmente, no se agote en él, pues abarca a otros sectores del ordenamiento jurídico), con independencia de que según el tipo de sociedad predominen unas más que otras. Del mismo modo esa coexistencia es reflejo de la doble presencia en las sociedades evolucionadas de las dos formas de solidaridad típica: la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica.

Para él la evolución histórica va en el sentido de hacer predominante en las sociedades modernas el Derecho restitutivo sobre el Derecho represivo, lo que sería reflejo de un mayor grado de civilización vinculada a la interdependencia y cooperación mutua existente en las sociedades complejas. En este sentido no cabe duda de que su visión podría calificarse, ciertamente, de optimista, ya que no sería difícil contrarrestar esa secuencia evolutiva con el incremento del papel conferido al Derecho represivo (y, dentro de él, sobre todo al Derecho Penal). Sería, al respecto, suficiente reparar en la contundencia y expansión actual del llamado «Derecho penal del enemigo», que enlaza con las nuevas formas de control y de disciplina social⁴. Lo cual disuadiría de toda idea de establecer una suerte de ley histórica de evolución social en el sentido de hacer predominante el Derecho restitutivo sobre el Derecho represivo. Parece que la realidad social es más compleja, donde se aprecia una imbricación de formas de regulación jurídica más densa, esto es, con una malla o red de reglas jurídicas de distinta naturaleza en cuyo marco no conviene otorgar ninguna preferencia «a apriorísticamente» formulada. En todo caso, en Durkheim se echa en falta una mayor reflexión sobre la conexión efectivamente existente entre «formas jurídicas» y «formas políticas», lo cual podría introducir

⁴ Véase G. JAKOBS y M. CANCIO MELIÁ, *Derecho penal del enemigo*, Madrid, Civitas, 2003, y, más detenidamente, G. JAKOBS, *Derecho Penal. Parte General. Fundamentos y teoría de la imputación*, 2ª edición corregida, Marcial Pons, Madrid, 1997; Id.: *Estudios de Derecho Penal*, Madrid, UAM-Civitas, 1997; ID.: *Sobre la normativización de la dogmática jurídico-penal*, Bogotá (Colombia), Universidad Externado de Colombia, 2004. El «Derecho penal del enemigo» está formado por un conjunto de normas jurídico-penales en las que ya no rigen principios de garantías y reglas de imputación que suelen postularse como elementos irrenunciables del trato de un Estado de Derecho con los infractores de preceptos penales. Jakobs contrapone el «Derecho penal del ciudadano» (donde entre otros rasgos la función manifiesta de la pena es la contradicción) al «Derecho penal del enemigo» (en el que esa función consiste en la eliminación de un peligro).

nuevos elementos diferenciadores respecto a la relación entre Derecho represivo y Derecho restitutivo. No cabe duda del hecho de que en los regímenes democráticos se fomentan más las formas de regulación restitutiva o incluso promocional (función promocional del Derecho), como modo de integración y cohesión social, que las formas estrictamente represivas⁵ (más predominantes en los sistemas políticos autoritarios o totalitarios), las cuales deben situarse en el cuadro de los mecanismos de rígida disciplina y control social.

Del mismo modo que las primeras se desenvuelven en razón inversa una a otra, los dos tipos sociales correspondientes, el uno retrocede con regularidad a medida que el otro progresa, y este último es el que se define por la división del trabajo social. Aparte de confirmar a los que preceden, tal resultado acaba mostrándonos toda la importancia de la división del trabajo. Así como es ella la que en su mayor parte hace coherentes a las sociedades en cuyo seno vivimos, es ella también la que «determina» los rasgos constitutivos de su estructura, y todo hace prever que, en lo por venir, su papel, desde este punto de vista, no hará más que aumentar⁶.

Según Durkheim, la vida social mana de una doble fuente: la semejanza de las conciencias y la división del trabajo social. En el primer caso, el individuo es socializado, porque, no teniendo individualidad propia, se confunde, así como sus semejantes, en el seno de un mismo tipo colectivo; en el segundo porque, aun teniendo una fisonomía y una actividad personales que le distinguen de los demás, dependen de ellos en la misma medida en que se distingue, y, por consiguiente, de la sociedad quede su unión resulta. Ello da lugar a una distinta configuración de las reglas jurídicas: «La semejanza de las conciencias da nacimiento a reglas jurídicas que, bajo la amenaza de medida represivas, imponen a todo el mundo creencias y prácticas uniformes; cuanto más pronunciada es, más completamente se confunde la vida social con la vida religiosa y más cercanas se encuentran al comunismo las instituciones económicas». Por su parte, la división del trabajo da origen a reglas jurídicas que determinan la natura-

⁵ Sobre ello puede consultarse N. BOBBIO «La función promocional del Derecho», en *Contribución a la teoría del Derecho*, Valencia, Fernando Torres-Editor, 1980, pp.367 y ss. En el Estado contemporáneo se hace cada vez más frecuente el uso de las técnicas de alentamiento. Apenas se empieza a advertir el uso de estas técnicas, se está obligado a abandonar la imagen tradicional del Derecho como ordenamiento exclusivamente protector-represivo. Junto a ella toma forma una nueva imagen: la del ordenamiento jurídico como ordenamiento con función promocional.

⁶ *La división del trabajo social*, op. cit., pp. 228-229.

leza y las relaciones de las funciones divididas, pero cuya violación no supone más que medidas reparadoras sin carácter expiatorio. En ambos tipos de socialización se puede decir que cada uno de esos cuerpos de reglas jurídicas hallase, además, acompañado de un cuerpo de reglas puramente morales. Allí donde el Derecho penal es muy voluminoso, la moral común se encuentra muy extendida, es decir, que existe una multitud de prácticas colectivas colocadas bajo la salvaguardia de la opinión pública. Allí donde el derecho restitutorio se encuentra muy desenvuelto, hay para cada profesión una moral profesional. Es más, entiende, que la cooperación también tiene su «moralidad intrínseca». Por otra parte, en la evolución social, la conciencia colectiva se hace más débil y más vaga, a medida que la división del trabajo se desenvuelve. Es precisamente a consecuencia de esta indeterminación progresiva es por lo que, incluso la división del trabajo, llega a ser la fuente principal de la solidaridad⁷. Pero también se acrecienta la complejidad social: las sociedades organizadas no son posibles sin un sistema desarrollado de reglas que predeterminan el funcionamiento de cada órgano. A medida que el trabajo se divide, se constituye una multitud de moralidades y de derechos profesionales⁸. Ello le conduce, coherentemente, a la afirmación como hecho social del pluralismo jurídico de los grupos profesionales. También a la configuración dinámica del funcionamiento de la división del trabajo en la sociedad; ésta no es equiparable exactamente a un organismo inerte, porque en el organismo, cada célula tiene su función definida y no puede variar. Por el contrario, en la sociedad humana, las funciones no han sido jamás repartidas de una manera tan inmutable. Incluso allí donde la organización es más rígida, puede el individuo moverse con una cierta libertad dentro del engranaje donde la suerte le ha colocado⁹. De manera que las referencias a la sociedad como organismo vivo tienen más bien una intención metafórica y expresiva que propiamente nominal.

Interesa destacar que la formación de su pensamiento social crítico está muy influenciada por el pensamiento alemán de su tiempo. Durkheim realizó un viaje de estudios a Alemania en el curso académico de 1885-1886. De ahí recibió la influencia de pensadores situados en el movimiento de reforma social como Albert Schaeffle, Wagner y Schmoller¹⁰, todos ellos

⁷ *La división del trabajo social*, cit., pp. 267 y ss.

⁸ *La división del trabajo social*, op. cit., p. 356.

⁹ *La división del trabajo social*, op. cit., p.389 y ss.

¹⁰ Esta influencia es realizada por A. GIDDENS, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Editorial Labor, 1977, pp. 127 y ss. y ampliamente por la excelente biografía intelectual de S. LUKES, *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid, CIS, 1984, espec., pp.86 y ss., y

vinculados al llamado «socialismo de cátedra». En ellos ve una crítica al individualismo insolidario y participa de la visión orgánica de la sociedad, incluida la visión orgánica del Derecho y la moral. Entiende que la ideología del liberalismo económico y jurídico-político presenta una peligrosa (para el orden social) tendencia disgregadora del tejido social. Ese desarrollo orgánico de la realidad social no puede ser contemplado desde un punto de vista mecanicista y evolucionista, siendo precisa la «corrección» de las tendencias disolventes de la sociedad industrial a través de la mediación política del Estado (Estado social intervencionista) y de los grupos sociales intermedios. Creía en la «solidaridad natural», en la «solidaridad interna» de la vida social (para él la división del trabajo era el único proceso que permite hacer compatibles las necesidades de la cohesión social con el principio de individualización), pero estimaba también útil la heterorregulación estatal como elemento de cohesión social. No se olvide que para él el objeto de la sociología científica es determinar las condiciones de conservación de las sociedades. Esta doble mediación es el cauce para alcanzar una cohesión social interna en las sociedades industriales altamente complejas. De lo que se trata es de moralizar la economía política¹¹. Esa conexión entre la lógica económica y la lógica moral se produce en Durkheim ya inicialmente a través de la noción de «solidaridad» (y, en particular, su adjetivación como «social»). Esta noción es el núcleo del desarrollo social descrito y estudiado en su tesis doctoral, «La división del trabajo social»; obra en la que realza que la sociedad tiene una dinámica propia y singular (un ser social, distinto al conjunto de individuos que la integran). Una representación colectiva de dicha sociedad es el Estado, que tiene la función de garantizar un orden que permita el libre desenvolvimiento de las personas en la sociedad. El Estado es así un estado de la conciencia colectiva.

El problema de la cohesión social se manifiesta de modo realmente distinto en los tipos de sociedad contrapuestos basados en la solidaridad mecánica y en la solidaridad orgánica, con el trasfondo del análisis de los fenómenos colectivos. La solidaridad mecánica es la propia de un tipo social caracterizado por un sistema de segmentos homogéneos y similares

passim. También recientemente por G. ROBLES, *La influencia alemana en el pensamiento de Émile Durkheim*, Es significativo que su primer ensayo esté dedicado a Albert Schaeffle: «Organisation et vie du corps social selon Schaeffle» (1885), recogido en *Textes*, t. I, París, Minuit, 1975. En este libro recopilatorio se recogen otros ensayos dedicados a autores alemanes influyentes, pertenecientes a la corriente del socialismo de cátedra.

¹¹ Véase G. SCHMOLLER, «La science positive de la morale en Allemagne» (1887), en *Textes*, op. cit., p. 268.

entre sí, donde no hay, o es muy escasa, la división del trabajo social («La división del trabajo social»). Es una sociedad basada en una fuerte conciencia colectiva y en un Derecho esencialmente represivo para hacer frente a las conductas desviantes. Por el contrario, las sociedades orgánicas, se caracterizan por una acusada división del trabajo y una diferenciación que se ve acompañada, sin embargo, de una interdependencia funcional. En ellas –como tipo social ideal– se refuerza la autonomía individual, y se debilita la homogeneidad y la conciencia colectiva. Este tipo de sociedades orgánicas diferenciadas producen solidaridad orgánica, y en cuyo marco la cuestión social es reflejo de falta de cohesión, que sólo puede restituirse a base de solidaridad orgánica positiva, capaz de garantizar la armonía social. Frente a las tendencias disolventes que pueden generar la individualización y la segmentación social, puede contribuir a la recuperación de la necesaria cohesión social, la potenciación de los grupos sociales intermedios que sirven de mediación entre los individuos y el Estado. Esa comunicación permitiría superar las anomalías o patologías sociales generando la solidaridad como fenómeno esencialmente moral. De este modo, queda puesto de manifiesto que una sociedad orgánica ha de evolucionar (re)creando sus propias bases de solidaridad moral en los procesos de cambio social. Para Durkheim el cambio social es «evolucionismo», sometido a procesos de ajuste, con las correspondientes mediaciones sociales. El orden social se obtiene, así, dinámicamente¹². Esa interacción social permitiría superar la ruptura del equilibrio social. Es en el seno de la misma sociedad donde se genera un criterio moral, base de una reforma moral. Pero Durkheim no deja de estar influido por la preocupación del orden social y la homogeneidad orgánica presente en su maestro, Augusto Comte¹³, aunque desprovista de las connotaciones más fuer-

¹² Véase G. GURVITCH, *Elementos de sociología jurídica*, edición y estudio preliminar, a cargo de J. L. Monereo Pérez, Comares, Granada, 2001. Sobre su posición respecto a las teorías -e ideologías subyacentes- de Durkheim, véase su ensayo G. GURVITCH, «Pour le centenaire de la naissance de Durkheim», en *Cahiers internationaux de Sociologie*, XXVII, 1959, pp.3 a 10.

¹³ La personalidad y el pensamiento de Augusto Comte está bien definido cuando se repara que para él la sociología debería sustituir los métodos tradicionales de tratar la acción humana y que *la sociología sería física social, configurada de acuerdo con el modelo epistemológico de la mecánica newtoniana*. Pero hay más, como ha sido advertido: Comte, al igual que otros pensadores, incurrió en la falacia inherente al intento de predecir el curso de la historia dando por sentado que no habrá ideas que se posesionen de las mentes de los hombres que no sean las que ellos ya conocen. Estaba plenamente convencido que él era el hombre a quien los misteriosos poderes que dirigen los asuntos humanos habían elegido para consumir la evolución del cambio histórico. Cfr. L. von MISES, *Teoría e Historia*, Madrid, Unión Editorial, 1974, p. 329,

temente conservadores del pensamiento de éste. De ahí que recoja también en gran parte de él, la propuesta de vertebración orgánico-corporativa (especialmente las organizaciones profesionales) de las sociedades complejas. En esa sociedad orgánica encuentra unas de las condiciones más sólidas para que la división del trabajo produzca una solidaridad positiva e inclusiva de los individuos.

En todo caso es manifiesta la vinculación de Durkheim con el movimiento solidarista que se desarrollará en Francia entre finales del siglo XIX y el primer tercio del siglo veinte. Y ciertamente uno de los principales centros de gravedad de su discurso sociológico era la contraposición histórica entre la sociedad mecánica y la solidaridad orgánica. Pero aquí conviene establecer las correspondientes líneas de proximidad y las dife-

y *passim*. Sobre la comprensión e interpretación del pensamiento de Comte, véase F. S. MARVIN, *Comte* (1937), FCE, México, 1978; R. ARON, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Alianza, Madrid, 2004; D. NEGRO PAVÓN, *Comte: positivismo y revolución*, Madrid, Editorial Cincel, 1992; G. GURVITCH, *Auguste Comte, Karl Marx et Herbert Spencer*, C.D.U., París, 1957 (Existe traducción al castellano); M. LEROY, *Histoire des idées sociales en France*, Gallimard, París, T. III, *D' Auguste Comte à P.-J. Proudhon*, 1954.

Esta visión típicamente del providencialismo (donde Comte reconoce como antecedente suyo a Bossuet, pero dando el paso desde la interpretación de la historia gracias a la Providencia a la interpretación mediante la formulación de leyes generales de su evolución que marcan el curso necesario de la historia como *desarrollo del orden inmanente*) y la consideración comtiana de entender todos los fenómenos como sujetos a leyes naturales invariables (mirando muy de cerca a la biología como referente inmediato de la sociología), no era compartida por Durkheim en sus propios términos en la elaboración de su propio plan de los trabajos científicos necesarios para *reorganizar la sociedad en época crítica*. Por utilizar el discurso de Gellner, se puede decir, con todas las salvedades que se quiera, que Durkheim se situaba en un punto medio entre el providencialismo (que cree en la armonía preestablecida a través de leyes a las que la naturaleza está sujeta; y que se permite tranquilizar con la complaciente asunción de un mundo predominantemente preestablecido o, incluso benigno, que cuidará de nosotros, al menos al final, o todo el tiempo, según otras versiones; vinculan la razón con una tendencia poderosa dentro de la naturaleza; presumen tener conocimiento «objetivo» de hacia dónde la sociedad debe ir) y sus oponentes que pueden ser llamados *racionalistas con mentalidad de estado de sitio*, introducida en lo esencial por Max Weber (la mentalidad de estado de sitio asume la visión de un mundo generalmente ajeno y hostil, o en el mejor caso neutral y totalmente impredecible, en el que no podemos esperar ningún seguro cósmico ni garantía para nuestro compromiso con la razón). Para esa distinción entre providencialismo y racionalismo con mentalidad de estado de sitio, véase E. GELLNER, *Razón y Cultura* (1992), Síntesis, Madrid, 2005, p. 143, y *passim*.

Durkheim, efectivamente, entendía que a diferencia de las comunidades basadas en la solidaridad mecánica o por semejanza, las sociedades evolucionadas, basadas en la solidaridad orgánica (con un elevado desarrollo de la división del trabajo social y, por consiguiente, del proceso de diferenciación social), la característica era la inestabilidad y el cambio vertiginoso, de manera que la identidad y la integración social es más compleja y difusa, siendo necesario el *consenso* y la *comunicación* entre los individuos en general y dentro de las estructuras grupales y asociativas de pertenencia o adscripción.

rencias específicas. Porque Durkheim no puede ser incluido sin más dentro del movimiento solidarista, como movimiento defensor de un nuevo orden, constituyendo en la práctica la ideología oficial de la República francesa. Desde luego tampoco sería el fundador de la Escuela solidarista. Esta Escuela de pensamiento –bastante más heterogénea de lo que comúnmente se cree– tenía su mismo tronco con los pensadores de la Revolución Francesa, aunque encontraría una formulación más definida y dirigida a la acción política de reforma social, con León Bourgeois, el cual publicaría una obra que significativamente se denominaba «Solidarité». En dicha obra se recogía todo un programa de acción social, cuyas pilares fundamentales venían constituidos por la universalización del derecho a la educación, el derecho a la existencia digna (con la garantía de un mínimo de subsistencia) y un sistema de seguros sociales organizados por el Estado¹⁴. En virtud del proceso de socialización (en verdad, de civilización), todos los individuos contraen una deuda con la sociedad («deuda social»), al mismo tiempo que el Estado asume la «carga social» de atender a las necesidades básicas de los ciudadanos¹⁵. Es ésta una de las bases teóri-

¹⁴ Desde las distintas corrientes de los «socialistas de cátedra» y del «socialismo jurídico» se había propuesto un programa similar, incluso antes. Véase J. L. MONEREO PÉREZ, *Fundamentos doctrinales del derecho social en España*, Trotta, Madrid, 1999. La divisa «Libertad, igualdad, fraternidad» ponía ya en el centro del debate el problema del derecho a la existencia, como derecho de los no propietarios. En este sentido son ilustrativos los discursos de Robespierre, y entre ellos, «Discurso sobre las subsistencias», «Sobre los disturbios de París» y su «Projet de déclaration des droits de l' homme et du citoyen» (24 de abril de 1793), recogidos en *Robespierre, Oeuvres*, 10 volúmenes, París, Société des Etudes robespierristes, 1910-1967. Sobre la filosofía social y política de Robespierre, puede consultarse, G. LABICA, *Robespierre. Una política de la filosofía*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005.

¹⁵ Esa teorización estaba presente en A. FOUILLÉ, *La ciencia social contemporánea* (1ª edición 1880; 2ª edición 1885), traducción, Prólogo y Notas de Adolfo Posada, Madrid, La España Moderna, 1894. El mismo Posada subrayaba la tendencia armónica y el enlace de su pensamiento con autores como Schäffle, Marion, Guyau, etcétera, al mismo tiempo que la tendencia «armónica» de Fouillée y de Schäffle (Ibid., pp.6-7 y 11). Destacaría Fouillé, en una dirección reformadora del orden existente, «el poder de las inteligencias particulares, para modificar la marcha y el «crecimiento del todo», en el poder de los gobiernos mismos para realizar una más alta justicia ó un *estado social mejor*» (Ibid., p. 220). Pero también extraería las «consecuencias prácticas de la conciencia social»: «En nuestro concepto, la unión de las conciencias en la sociedad, que se nos representa como una realidad es sólo un ideal cuya naturaleza importa concebir bien, una idea directriz cuya dirección debe ser exactamente definida; porque á todo ideal social corresponde un ideal político... El ideal social más comprensivo, sería evidentemente el que conciliase á la vez la más grande individualidad de cada miembro y la más grande solidaridad de todos los miembros. *Uno y todo*, he ahí la fórmula de mundo, *uno y todos*, he ahí la verdadera fórmula de la sociedad» (Ibid., pp. 255-256). El movimiento hacia un fin común, no debe suponer que el individuo quede absorbido en el Estado: debe realizarse «el ideal de unidad y de variedad, de centralización y descentralización». También en una perspectiva laica y republicana (moral

cívica republicana) defenderá las ideas de «la fraternidad y de la justicia reparadora», a las que dedicará el Libro Quinto de su obra cit., pp.325 y ss. Para él la fraternidad, de un modo o de otro comprendida, en el fondo, el principio de la mayoría de las doctrinas sociales contemporáneas. La escuela positivista francesa hace descansar la sociedad sobre la tendencia hacia los demás, que A. Comte llama el altruismo. Diferencia la fraternidad laica (cuya versión secularizada es la solidaridad) de la, según él criticable, fraternidad cristiana (Ibid., pp. 327 y ss.). Por ello quiere diferenciar nítidamente entre «la caridad cristiana ó budista, que es sobre todo sentimiento, y la fraternidad moral ó jurídica, que es principalmente una idea. Esta última especie de fraternidad es la que ha sostenido especialmente la escuela francesa salida de la Revolución, sin separarla de la libertad y de la igualdad» (Ibid., pp.328 y ss., donde analiza ambos tipos o «especies de fraternidad»). Piensa que «la fraternidad es imposible sin la justicia y sin la exacta determinación del derecho, que es el que puede darle un objeto, un fin, una regla. Esta determinación no puede hacerse más que mediante el estudio científico de las condiciones del contrato social y del organismo social». Entiende que, «concebida de este modo la fraternidad moral, es inseparable del derecho, que, según sabemos, es también un pura idea –la idea de la persona que tiene en sí y por sí su valor... Por consiguiente, la fraternidad es, como el derecho, una idea directriz. Consiste en atribuir al hombre un valor ideal superior á toda estimación material». Corresponde al Estado el «deber social» de garantizar la justicia social (institucionalizando la fraternidad): Si pasamos del orden económico al orden jurídico, encontramos nuevas razones para encargar al Estado de asegurar al individuo la reparación de las injusticias sufridas por parte de otro individuo... Hay una especie de injusticia que el individuo no puede reparar él mismo, y cuya reparación incumbe á la asociación entera, tanto más cuanto que la asociación misma es quien la ha cometido. Debe repararse el mal por una justicia activa (no «mera justicia de abstención»). Esta reparación activa es un deber del Estado. Por ello apuesta por una reforma social pública: la acción colectiva debe ser ejercida por el Estado a través de la asistencia y de los servicios públicos (Ibid., pp.342 y ss.). Su conclusión es contundente respecto a la solución de las «cuestiones sociales»: el Estado, en vez de ser, como tantos economistas creen, una institución de justicia puramente defensiva, tiene también una función positiva de beneficencia ó de fraternidad, gracias á la cual se esfuerza por reparar el mal con el bien. La fraternidad no es, en su esencia pura, más que una justicia más alta, más completa, más superabundante. Reducirla a una simpatía más ó menos pasiva, como la de los positivistas y la de los utilitarios, ó a una piedad desdeñosa, como la de Schopenhauer y sus discípulos, ó a una caridad mística en Dios y por Dios sólo, como la de los teólogos, es desconocer en el fondo lo que es *el derecho mismo del hombre, su valor y su ideal de dignidad* (Ibid., pp.373). He aquí el fundamento para una intervención positiva del Estado y una fundamentación de los derechos sociales. Busca la conciliación de las dos ideas de organismo social y contrato social, equilibrando las ideas social e individual; y una armonización entre «los yo particulares» y «un yo social». En esa visión organicista señala que todo cuando puede decirse para demostrar tanto el carácter orgánico como el contractual de las sociedades humanas, cae, pues, necesariamente en la esfera de una sociología eminentemente sintética, al lado de uno ú otro de los dos términos extremos. Es un movimiento consciente y voluntario para realizar «el ideal de la humanidad ó de la sociedad perfecta» (Ibid., pp.394 y ss.). En todo caso, interesa matizar que el organicismo de de Durkheim es relativo y muy matizado, porque él no considera a la sociedad como un organismo, viendo en ella un sistema biológico, un gran organismo, tanto en su estructura como en sus funciones, el cual reflejaría el mismo tipo de unidad que el organismo del individuo, siendo las células de la sociedad las personas individuales, y sus órganos y sistemas, las asociaciones e instituciones. Se ha señalado que en su forma extrema la teoría organicista identifica las estructuras específicas de la sociedad con los órganos y sistemas biológicos. Véase R. M. MAC IVER, y CH. H. PAGE, *Sociología*, trad. de J. Cazorla Pérez, Tecnos, Madrid, 1972, p. 44.

cas del Estado social y legitimadoras de su intervención directa en la esfera social y económica. La «Escuela solidarista» se basaría en la idea de solidaridad social, tratando de hallar una vía intermedia entre el individualismo liberal y la revolución radical, es decir, una solución de compromiso entre el orden existente y un nivel satisfactorio de realización de la justicia social. Para ello estimaban necesario establecer una «moralización» de la economía, reflejo de la realización de la idea de solidaridad como idea moral. Pero en estas construcciones se enfatiza el deber social del Estado para introducir reformas sociales a través de la legislación y la reforma de los códigos de Derecho privado basados en un prisma esencialmente individualista¹⁶. Aunque Durkheim no estaba adscrito a dicha corriente de pensamiento, no cabe duda de que existían muchos puntos de confluencia, ya que como los solidaristas buscaba una armonía –una conciliación– entre las partes en conflicto, y una solución intermedia entre el socialismo revolucionario y el «laissez-faire» propio del individualismo liberal. Quería la reforma social, no la revolución, pero era más escéptico respecto de la eficacia de la legislación social (encaminadas a la tutela del trabajador a través del reconocimiento de derechos sociales¹⁷) y más crítico respecto las bases jurídico-políticas del constitución del orden económico (especialmente en relación al derecho de propiedad y las formas autoritarias de ejercicio de la disciplina y del control social).

El remedio lo encontraba más en la regeneración moral y el incremento del papel de los grupos sociales autónomos, de manera que una simple reforma legislativa «desde arriba» no sería suficiente para genera la necesaria conciencia moral. El principio de la solidaridad, que en la doctrina solidarista tiende a integrarse con el principio de igualdad¹⁸, porque en el fondo es una versión secularizada de la fraternidad incluida en la triada de derechos formulada ya originariamente desde el mismo núcleo de la Re-

¹⁶ Este nexo entre solidarismo y reforma legislativa del orden social sería puesto de relieve tanto por el movimiento solidarista (véase C. BOUGLÉ, *Solidarismo et libéralisme. Reflexions sur le mouvement politique et l'éducation morale*, París, 1905; autor que, significativamente, fue discípulo de Durkheim; G. L. DUPRAT, *La solidaridad social (1906)*, Prefacio de G. Richard, trad. de F. Peyró Carrio, Daniel Jorro Editor, Biblioteca de Sociología, Madrid, 1913) y, por las distintas direcciones del socialismo democrático (señaladamente el socialismo de cátedra y el socialismo jurídico). Véase, ampliamente, J. L. MONEREO PÉREZ, *Fundamentos doctrinales del derecho social en España*, Trotta, Madrid, 1999).

¹⁷ Véase L. BOURGEOIS, *La politique de la prévoyance sociale*, París, 1914.

¹⁸ Un enfoque algo distinto puede encontrarse en Donzelot para el cual el principio de solidaridad desplaza al principio socialista de igualdad. Cfr. J. DONZELOT, *L'invention du social. Essai su le déclin des passion politiques*, Fayard, París, 1984. Obra de interés en la cual se analiza la escuela solidarista en su desenvolvimiento histórico.

volución (libertad, igualdad y fraternidad)¹⁹. Lo que ocurre es que el solidarismo es una «doctrina de integración, de orden y cohesión social promovida y patrocinada al tiempo desde el mismo orden político establecido». Pero es lo cierto que los solidaristas (al igual en lo sustancial que los socialistas de cátedra) encontraban la solución del problema social, los conflictos sociales, en la unidad moral, esto es, en la instauración de una nueva moral solidaria²⁰. Es lo cierto que el solidarismo jurídico-social se acabaría institucionalizando como la ideología «oficial» de la Segunda República francesa, aportando las propuestas y los métodos de la reforma social necesaria para reconducir al orden establecido (pero oportunamente revisado) las «cuestiones sociales», especialmente la cuestión social central del conflicto derivado entre el capital y el trabajo en cuanto fuerzas productivas. Entonces desplegó toda su fuerza reformista y también «neutralizadora de las direcciones socialistas que propugnaban una transformación más incisiva del sistema social establecido».

Durkheim no prestó su adhesión al solidarismo como escuela, también rehusó pertenecer a las corrientes de las Escuelas Socialistas. Su pretensión residía en forjar una Escuela no «doctrinaria o ideológica», sino una Escuela «científica» que realizara el programa de conocimiento objetivo de los hechos sociales²¹. De las direcciones del socialismo se hallaba especialmente alejado del socialismo marxista por su carácter revolucionario, aunque más próximo al socialismo democrático, una de cuyas manifesta-

¹⁹ La triada «Libertad, Igualdad, Fraternidad», fue propuesta por Robespierre por primera vez en la historia universal en su discurso ante la Asamblea Nacional, de 5 de diciembre de 1790, a propósito de la defensa de los derechos del hombre y del ciudadano contra el sistema censitario, el cual quería ser aplicado a la Guardia Nacional. Texto recogido en *Discours et rapports à la Convention*, Union Générale d' Editions, Paris, 1965. Robespierre defendería que la República debería asegurar a todos los miembros de la sociedad los «medios de existir». A partir de 1790 la fraternidad republicana –que integraba y sólo complementaba a la libertad y la igualdad– se convierte en una palabra de síntesis programática de las aspiraciones de una amplia población de trabajadores, en forma de «derecho a la existencia digna». Véase A. MENER, *El derecho al producto íntegro del trabajo. El Estado democrático del trabajo*, edición y estudio preliminar, «Derechos sociales y Estado democrático social en Antón Menger», a cargo de J. L. Monereo Pérez, Comares, Granada, 2004. Sobre Robespierre puede consultarse A. SABOUL, *Las clases sociales en la Revolución Francesa*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1971. Véase también, N. HAMPSON, *Historia social de la Revolución Francesa*, Alianza, Madrid, 1970; G. LABICA, *Robespierre. Una política de la filosofía*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005.

²⁰ Los propios solidaristas veían en gran medida esas coincidencias de modos de pensar, aunque también discrepancias. Véase C. BOUGLÉ, *Le solidarisme*, Giard, París, 1924, pág.10 (Bouglé fue uno de los discípulos de Durkheim); Ch. GIDE, *La solidarité*, Presses Universitaires de France, París, 1932, p. 37; L. BOURGEOIS, *La solidarité*, A. Colin, Paris, 1896.

²¹ Véase *Las reglas del método sociológico (1895)*, Alianza, Madrid, 1998.

ciones era el «socialismo jurídico», pero no encontraba inconveniente alguno para la adscripción a dicha corriente de algunos de sus discípulos (al socialismo jurídico, E. Levi; al socialismo democrático desde la sociología C. Bouglé, próximo también al solidarismo)²². Significativamente, una de las discrepancias con el socialismo de orientación revolucionaria era el alcance de la «cuestión social» que para Durkheim tenía una mayor amplitud pues no era exclusivamente una cuestión obrera y económica, sino una cuestión concerniente a toda la sociedad (desintegración del orden social) y, ante todo, una «cuestión moral» (esto es, de recuperación de la base moral integradora de la sociedad; decía, en expresión que tendría un amplio calado en el pensamiento social de la época²³, que la cuestión social no era una «cuestión de estómago»). He aquí un eslabón importante para entender el pensamiento social en la frontera de los siglos XIX y XX. Él aborda la cuestión social directamente en su estudio sobre el socialismo. Es allí donde lo analiza como «hecho social» en el sentido técnico por él propuesto: el socialismo como fenómeno social e ideológico no sólo íntimamente vinculado a la cuestión social sino como «parte reactiva de dicha cuestión social, como hecho social histórico que reflejaría un malestar en el mismo seno de la sociedad industria, generando en el seno de la sociedad una pérdida de identidad, de la misma idea que la sociedad como un todo tiene sobre sí misma». Pero recuérdese que para él los

²² En cierto modo Durkheim manifestaba su simpatía por las formas de socialismo democrático y reformista, sin adherirse a él. Por otra parte, entre sus muchos colaboradores en *L'Année* no eran pocos los miembros del Partido Socialista (Bouglé; Mauss, Simiand, Fauconnet; Emmanuel Lévy, etcétera. Véase, al respecto, S. LUKES, *Émile Durkheim. Su vida y su obra (1ª edición en inglés 1973)*, Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI, Madrid, 1984, pp. 326 y ss. Lo que cuadra más fielmente al pensamiento de Durkheim es su defensa de un *corporativismo profesional solidarista y reformista*, y no tanto un sindicalismo solidarista, ya que Durkheim criticó abiertamente el sindicalismo de clase y buscaba un mecanismo de armonización social entre las clases a través de las corporaciones de base profesional. Cuando se pretende enfatizar en exceso su posición de defensa del sindicalismo solidarista se distorsiona aquella elección reformista nuclear en su pensamiento. Es el caso de autores como J. E. S. HAYWARD, «Solidarist syndacalism: Durkheim and Duguit», en *Sociological Review*, VIII (1960), pp. 13 a 36 y, en cierto modo, la del propio Lukes y P. BIRNBAUM, «La conception durkheimienne de l'État: l'apoliticisme des fonctionnaires», en *Revue Française de Sociologie*, XVII (1976), pp. 247 a 258, y su crítica en E. PISIER-COUCHNER, «Perspectives sociologiques et théorie corporative de l'État. Remarques à propos d'une article de P. Birbaum», en *Revue Française de Sociologie*, XVIII (1977), 2, pp.317 a 330.

²³ Véase E. DURKHEIM, *Textes.3. fonctions sociales et institutions*, Présentation de Victor Karady, Les Éditions de Minuit, París, 1975, pp.163 y ss. Véase el mismo Adolfo Posada, en el «Prólogo» a la A. MENDER, *El derecho civil y los pobres*, op. cit. Más ampliamente sobre la concepción de la cuestión social en Adolfo Posada, véase J. L. MONEREO PÉREZ, *La reforma social en España: Adolfo Posada*, MTAS, Madrid, 2003.

hechos sociales son captados como hechos morales constituyentes de una representación colectiva que ejerce una autoridad moral sobre los individuos: los hechos sociales consisten en formas de obrar, pensar y sentir, exteriores al individuo y están dotados de un poder de coacción en virtud del cual se le imponen («Las reglas del método sociológico»). Centra sobre todo su atención en el socialismo romántico o utópico, y elude (y simplemente no prosiguió en esa dirección de estudio) acometer un estudio en profundidad del socialismo marxista, de cuyo sistema de pensamiento, por otra parte, se encontraba muy lejos. En cierto modo, lo que interesa destacar también es, a este propósito, que Durkheim formula su «propia concepción del socialismo», que él ve desde el prisma de un movimiento de reforma democrática del orden político y social, capaz de aportar nuevos elementos de integración y cohesión social. No obstante, para Durkheim lo que tendría que buscarse es el establecimiento de una «propuesta de orden moral de la economía extraída desde las aportaciones de la ciencia («ciencia de la moral»)». Esto es cometido, en gran medida, de la sociología científica, la cual, sin embargo, debe analizar los hechos sociales relevantes en estrecha colaboración con otras disciplinas (geografía, antropología, etnología, economía, etc.)²⁴. Ello enlaza que el carácter funcional y práctico de la sociología científica²⁵, una ciencia que para él está llamada a contribuir decisivamente a la reconstitución del orden social. La sociología no puede detenerse en el estudio de los hechos sociales con una pretensión meramente especulativa, tiene que orientarse a mejorar el orden social existente, contribuyendo a objetivar la realidad social y a aportar elementos para su reforma desde una investigación rigurosa²⁶. La sociología no es la política, pero puede aportar elementos de

²⁴ Véase sus dos introducciones a la Revista *El Año Sociológico*: «Prefacio» al volumen primero de *El Año Sociológico (1896-1897)*, y «Prefacio» al volumen segundo de *El Año Sociológico (1897-1898)*, incluidos en la publicación de la obra de E. DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, Barcelona, Alianza Editorial, 1997, pp. 215 y ss. y 234 y ss., respectivamente.

²⁵ La defensa del carácter práctico de la sociología científica no le condujo, evidentemente, al pragmatismo. De esta dirección de pensamiento rehusaba admitir que la verdad pueda ser definida sólo por su eficacia práctica y que no tenga correspondencia con la realidad. Reprocha la doctrina pragmatista que no es tanto una doctrina de la acción como más propiamente una tentativa dirigida contra la especulación pura y el pensamiento teórico. Mantiene, contra Dewey, que la verdad sea cual fuere, tiene siempre una función especulativa. El pensamiento y la verdad son homogéneos a lo real. No obstante, Durkheim también destacaría las aportaciones del pragmatismo y su visión realistas. Véase E. DURKHEIM, *Pragmatismo y sociología*, trad. Noe Jitrik, Schapire, Buenos Aires, s/f. (1970?).

²⁶ Esto es lo que dice expresamente en el «Prólogo» a su libro *La división del trabajo social*, cit., en el cual rechaza los análisis de orientación simplemente especulativa.

reflexión para la elaboración de política reguladora de la sociedad, tanto en lo que se refiere a las políticas estatales, como a las funciones reguladoras desempeñadas por el Derecho, la Moral, la Religión²⁷ y la Economía. De ahí la «utilidad instrumental específica» de sus construcciones al servicio de estrategias de reforma social, especialmente notarias respecto a la corriente del solidarismo jurídico y social. Es significativo que muchos autores influenciados por él se dedicaran a realizar una labor de compromiso y de reforma social. En las filas del solidarismo jurídico-social se situó un discípulo directo: Celestín Bouglé, llegándola a convertir con su carácter transaccional y formulador de una solución intermedia en la ideología social oficial de la Tercera República francesa. No es menos significativo que uno de sus discípulos G. L. Duprat (que reconociera expresamente su magisterio en Durkheim) escribiera una importante obra «La solidaridad social»; obra de síntesis y de gran influencia en su época (incluida en nuestro país donde fue objeto de «oportuna» traducción a efectos de la orientación de las políticas de Derecho Social²⁸. Dentro del solidarismo, de modo coetáneo o incluso anterior a la formulación de Durkheim, se situaron autores como Pedro Leroux, Renouvier, Sécréan; L. Bourgeois, Charles Gide, Albert Fouillé, Marion, León Duguit (el cual llegaría a reconocerle su magisterio intelectual), y, en menor medida, Maurice Hauriou y Duprat. Todos ellos ejercerían una influencia mutua en relación a la búsqueda de posibles soluciones intermedias entre el individualismo absoluto (liberalismo individualista) y el socialismo revolucionario. El movimiento solidarista trató de identificar sus señas de identidad. Para ello marcó las distancias

²⁷ Sobre la concepción y la sociología Durkheimiana de la religión, véase en R. RAMOS TORRE, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, CIS, Madrid, 1999, pp. 169 y ss.

²⁸ G. L. DUPRAT, *La solidaridad social. Sus causas, su evolución, sus consecuencias*, Prefacio de G. Richard, traducción de F. Peyró Carrio, Daniel Jorro, Editor, 1913. Significativamente, esta obra había sido premiada por la Academia de Ciencias Morales y Políticas francesa Premio Saintour, 1906. G. L. Duprat fue Doctor en Letras y Profesor de Filosofía en el Liceo de Rochefort. Duprat había trabajado en las sendas abiertas por Durkheim. Un ejemplo significativo fue su interés sobre la «coacción social» (sobre la cual Durkheim había insistido tanto en su obra *Las reglas del método sociológico*). Al respecto Durprat realizó una Encuesta sobre las distintas formas de coacción social (entre 1926 y 1930), siendo sus resultados publicados por la *Revue internat de sociologie*, 1927-1930. Entre nosotros se trabajó también la obra de G. L. DUPRAT, *La moral. Fundamentos psico-sociológicos de la actividad racional*, Madrid, Daniel Jorro Editor, 1905. El Magisterio es reconocido por Duprat a Durkheim en *Ibid.*, p. XIII. En el mismo número de enero de 1928, Duprat publicó un interesante Resumen de todas las formas de coacción. Gastón Richard, el prologuista, publicó un ensayo sobre «Las leyes de la solidaridad moral», en la *Revue philosophique*, t. LX (1905), y «La pathologie sociale d' Emile Durkheim», en *Revue Internationale de Sociologie*, núm.38 (1930), pp.113 a 126.

entre las dos ideologías en lucha y la individualización de la «solidaridad» respecto de la «caridad» cristiana como fórmula de ayuda individual o institucional. Solidaridad no es caridad. La solidaridad es la versión laica de la fraternidad republicana. Los solidaristas, influidos por Durkheim, defendían la instauración de un principio moral laico que sirviera de criterio de gobierno encaminado a alcanzar la cohesión social en el seno de una sociedad muy fragmentada de la época²⁹. Para él el ideario de una sociedad orgánica –reflejado en su orden jurídico y que fomenta la adhesión voluntaria de los individuos a ese orden– es el ideario republicano establecido en la Declaración francesa de 1789, esto es, libertad, igualdad y fraternidad, como expresión de los valores de una sociedad basada en una solidaria social orgánica³⁰. Se parte de la existencia, con Durkheim, de una ley común a la solidaridad orgánica y a la solidaridad social: La densidad creciente del agregado ocasiona, al propio tiempo que su diferenciación progresiva, una coordinación más eficaz de las diversas actividades, una mayor concentración de la energía colectiva en un poder central que mantiene la interdependencia de las partes especializadas, ya indispensables unas a otras³¹. La cooperación produce resultados de que todos se benefician. La solidaridad social auténtica no es la simple «simpatía». La verdadera solidaridad social no es la solidaridad mecánica que nace de las semejanzas, sino la solidaridad orgánica merced a la cual es esta sociedad un sistema de funciones diferentes y especiales que relaciones definidas unen. La voluntad de vivir en mutua dependencia lleva a su más alto grado la cohesión social. La solidaridad social depende, pues, del desarrollo intelectual y moral de la Humanidad³². La división del trabajo evoluciona hacia la solidaridad orgánica, favorece la formación de una «solidaridad moral» entre los individuos, lo que es preciso es impulsar esas formas solidarias (corporaciones profesionales, formas de economía social, etcé-

²⁹ Las bases ideológicas y programáticas fueron puestas de manifiesto por J. DONZELOT, *L'invention du social. Essai su le déclin des passions politiques*, París, Fayard, 1984, espec., pp.

³⁰ Véase E. DURKHEIM, «Les principes de 1789 et la sociologie», en *Revue Internationale de l'Enseignement*, nº XIX (1890), pp. 450 a 456, recogidos en *La science sociale et l'action*, Presses Universitaires de France, París, 1970, pp. 215 a 225. Significativamente, Duprat opera con la interrelación existente entre solidaridad social y solidaridad orgánica partiendo del bagaje conceptual y las distinciones realizadas por su maestro Durkheim. Cfr. G. L. DUPRAT, *La solidaridad social. Sus causas, su evolución, sus consecuencias*, Prefacio de G. Richard, traducción de F. Peyró Carrio, Daniel Jorro, Editor, 1913, Cap. II.

³¹ G. L. DUPRAT, *La solidaridad social. Sus causas, su evolución, sus consecuencias*, Prefacio de G. Richard, traducción de F. Peyró Carrio, Daniel Jorro, Editor, 1913, p. 27.

³² G. L. DUPRAT, *La solidaridad social. Sus causas, su evolución, sus consecuencias*, Prefacio de G. Richard, traducción de F. Peyró Carrio, Daniel Jorro, Editor, 1913, pp.74-75.

tera)³³. Al igual que se ha visto mantenía Durkheim, la solución no se halla en el Estado: «En vano los que tienen al Estado por una especie de genio providencial apelarían a este nuevo Dios para la acabada creación u organización de la solidaridad social»³⁴. La solidaridad social tiende a la extensión por todo el cuerpo social, el hecho corporativo y asociativo profesional es reflejo de ese fenómeno creciente de coordinación social³⁵. Es preciso ir más allá de la idea de carga social a la idea social realizadora del deber de solidaridad: un vínculo que uniría a hombre libres en una sociedad donde la colectividad entera se beneficiase del esfuerzo de cada uno, sin que hubiese en esta sociedad beneficiarios injustamente privilegiados³⁶. En esa línea de pensamiento se pretende reinterpretar el sentido del liberalismo moderno, cuando se afirma que el liberalismo no el clásico dejar hacer que permite a los hijos de una misma nación aplastarse uno a otros, sino un esfuerzo para organizar en ella al fin hasta la vida económica, de tal modo que ninguna persona pueda ser tratada como cosa (Bouglé). Es más: adueñarse del poder para suprimir la solidaridad por coacción y sustituir a la solidaridad restringida una interdependencia a la vez más extensa, más consciente y más libremente aceptada, es hacer obra moral³⁷. Es afirmar también el intervencionismo contra el indiferentismo moral. El Estado puede ser un medio de liberación para el individuo. El Estado debe organizar «la asistencia social», de tal modo que no haya infelices abandonados a sí mismos cuando son importantes para procurarse medios de vivir honradamente, de una manera digna de la sociedad en

³³ Véase en este sentido también, L. BOURGEOIS, *La solidarité*, París, A. Colin, 1896, p. 54.

³⁴ G. L. DUPRAT, *La solidaridad social*, op. cit., p.75. Hace notar que El Estado no puede provocar ni impedir la aparición de nuevas formas de la solidaridad social. No es él, con respecto a esta, más que un producto y un medio de realización más completa. La solidaridad supone, más solamente como resultado de la interdependencia y de la cohesión, un poder ejercido por la colectiva, o en su nombre, sobre los individuos espontáneamente agrupados (Ibid., p. 77). G. L. DUPRAT, *Auguste Comte et Emile Durkheim*, en *Gründer der Soziologie*, Jena, G.Fischer Verlag, 1932, pp. 109 a 140.

³⁵ G. L. DUPRAT, *La solidaridad social*, op. cit., Segunda Parte, Cap.II, espec., pp. 107 y ss., y Parte III, Cap. IV., pp. 317 y ss. En realidad, a medida que los grupos humanos ganan en importancia y en complejidad, la coordinación, la «solidaridad orgánica» en aumento, origina la realización de los que Simmel (1858-1918) llama la «forma social», hecha abstracción de los intereses y objetos particulares que se logran en y por la asociación (Ibid., p. 196). La solidaridad es, en definitiva, la condición de la existencia y del conocimiento científico de los fenómenos sociales (Ibid., p.199).

³⁶ G. L. DUPRAT, *La solidaridad social*, op. cit., p. 252-253.

³⁷ G. L. DUPRAT, *La solidaridad social*, op. cit., p. 286-287. Véase E. MARION, *De la solidaridad moral*, Alcan, París, 6ª ed., 1899; C. RENOUVIER, *El personalismo*, Alcan, París, 1903.

que se encuentran. El intervencionismo puede ser una doctrina social conciliadora: se concilian el individualismo y el socialismo, se concilian la propiedad privada (que no se cuestiona en su esencia) y el interés general³⁸. También es significativo el tratamiento de la «función económica de la solidaridad» y la potenciación de las distintas formas de economía social (cooperativas, mutualidades...), pues la solidaridad, si ha de ser moral, debe hacer de todos los seres racionales cooperadores libres en todas las esferas de la actividad humana³⁹.

Entiende el solidarismo que la solidaridad social supone la constitución de una sociedad. La simple yuxtaposición de individuos no basta⁴⁰. Para los solidaristas la cohesión social se obtiene a base de intensificar los vínculos sociales y el sentido inclusivo de pertenencia a una colectiva social (la solidaridad). A través de la solidaridad espontánea e institucionalizada puede impedirse la desintegración social. El individuo contrae una «deuda social» con la sociedad de pertenencia y al mismo tiempo la sociedad organizada en el Estado y a través de las distintas formas de agrupación social, contrae una «carga» o «deber social» respecto de los individuos agrupados para atender a sus necesidades a través de cauces institucionales (leyes sociales y aparato administrativo-institucional de ayuda social). Durkheim —que en realidad fue siempre refractario a la adscripción a cualquier corriente o dirección de pensamiento— había contribuido decisivamente a forjar un concepto «útil» de la solidaridad social a través de sus obras «La división del trabajo social» (que proponía «ex novo» la distinción entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica) y «El suicidio» (que operando sobre ella identificaba en ella el problema crucial de la «anomia» como falta de integración en la sociedad, extrayendo una aportación útil de una formulación ya intuitiva en «La división del trabajo social»). Esa tecnificación de los planteamientos solidaristas precedentes (como el verdadero fundador de esta corriente o tendencia de pensamiento, León Bourgeois, futuro «premio Nobel de la paz»), prestaría buenos servicios (junto con el socialismo de cátedra y el socialismo jurídico) para la creación de los fundamentos del Estado social contemporáneo y la identificación del conjunto de los nuevos derechos de la segunda

³⁸ G. L. DUPRAT, *La solidaridad social*, op. cit., pp.303 y ss., y 335 y ss.

³⁹ G. L. DUPRAT, *La solidaridad social*, op. cit., Cap.V («La cooperación y la mutualidad»), pp. 341 y ss. Véase, en esa dirección, C. GIDE, *Las aplicaciones sociales de la solidaridad*, Alcán, París, 1904; ID. *Économie sociale*, París, 1905; L. BOURGEOIS, *Filosofía de la solidaridad*, Colín, París, 3ª ed., 1902.

⁴⁰ G. L. DUPRAT, *La solidaridad social*, op. cit., p. 5.

generación: los derechos económicos, sociales y culturales, desde el presupuesto de un compromiso directo de los poderes públicos en su reconocimiento y garantía de efectividad⁴¹. De este modo, no fue difícil la coexistencia entre el solidarismo jurídico y el socialismo democrático (incluida la corriente del socialismo jurídico) respecto a la construcción del Estado social con el reconocimiento de los derechos sociales, partiendo de la centralidad de los derechos a la existencia digna y al trabajo. Sus programas podían converger, al menos el «programa mínimo» de la reforma del orden social y en la lucha de ideas consiguiente⁴² entre los partidarios de la reforma social y sus detractores (liberales individualistas y conservadores). La convergencia venía facilitada por la proximidad de la Escuela sociológica de Durkheim con ambas tendencias de pensamiento. Nótese, en tal sentido, que Marcel Mauss. Algunos de los «iusocialistas»⁴³ estaban especialmente influenciados por el llamado «solidarismo jurídico», incluso se ha reflexionado sobre el «solidarismo jurídico de Giuseppe Salvioli»⁴⁴, un autor que se adscribe al movimiento del socialismo jurídico⁴⁵, pero que conecta directamente con el pensamiento del solidarismo, y lo que es más significativo está manifiestamente influido por la obra de Durkheim (que no es solidarista, pero estuvo siempre muy próximo a algunos de sus postulados fundamentales). Salvioli explicita que la base científica de su socialismo-solidarismo jurídico reside en la obra de Durkheim, «La división del

⁴¹ Véase, para el solidarismo desde un perspectiva crítica la obra antes citada de Donzelot, y la de C. BOUGLÉ, *Le solidarisme*, V. Girard y E. Birère, Paris, 1907; M. CEDRONIO, *La società organica. Política e sociologia di Emile Durkheim*, Bollati Boringhieri editore, Torino, 1989, pp.134 y ss., y para el socialismo jurídico, J. L. MONEREO PÉREZ, *Fundamentos doctrinales del derecho social en España*, Madrid, Trotta, 1999.

⁴² Sobre las controversias generadas, véase W. LEPENIES, *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, FCE, México, 1994, pp. 39 y ss.

⁴³ Véase J. L. MONEREO PÉREZ, *Fundamentos doctrinales del derecho social en España*, Trotta, Madrid, 1999.

⁴⁴ Véase su famosa obra, G. SALVIOLI, *Los defectos sociales de las leyes vigentes en relación al proletariado y al Derecho moderno*, traducción de la 2ª edición italiana por Ricardo Ayuelos (Abogado del Ilustre Colegio de Madrid y Director de la Biblioteca Scaevola, Madrid, Biblioteca Scaevola.-Serie de Monografías, 1907). El cual parte precisamente de una crítica al individualismo (págs.9 y sigs.). Existe una reedición contemporánea, G. SALVIOLI, *El derecho civil y el proletariado*, Estudio preliminar y edición de Barlolomé Clavero, Sevilla, Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1979. Sobre el pensamiento del traductor, adscrito a la tendencia del socialismo jurídico, véase J. L. MONEREO PÉREZ, y J. CALVO GONZÁLEZ, «Ricardo Oyuelos Pérez: del reformismo democrático y social a la utopía social Corporativa», en *Revista española de Derecho del Trabajo*, nº.121 (2004), pp. 5 y ss.

⁴⁵ Véase P. COSTA, «Il 'solidarismo giuridico' de Giuseppe Salvioli», en *Quaderni Fiorentini per la Storia del pensiero giuridico moderno*, nº. 3-4 (1974-75), monográfico sobre «Il 'Socialismo giuridico'. Ipotesi e letture», t. I, Giuffrè editore, Milán, 1975, pp. 457 y ss.

trabajo social» (1899)⁴⁶, aunque también se aprecia en toda su obra la influencia de Antón Menger.

Bajo el prisma del principio de la solidaridad, la democracia constituye la reflexión colectiva que proyectada en la corriente social permite a los individuos pedir cuentas y plantear condiciones⁴⁷. Pero el presupuesto de la participación democrática es para los solidaristas la educación laica. Ésta era también la profunda convicción de Durkheim.

Adviértase que Durkheim no formó parte en sentido estricto de la tendencia solidarista, pero sí contribuyó con sus análisis a conferirle una base científica a la idea de solidaridad⁴⁸. Ello fue así desde su obra «La división del trabajo social». Percibe a la sociedad como una realidad diferenciada respecto del conjunto de los individuos que la componen, y donde tiene lugar una cooperación entre los individuos, regida por una ley de la solidaridad que puede plasmarse de distintos modos y con distinta intensidad. Todas las sociedades que puedan merecer ese nombre se construyen con base a la solidaridad que une a los individuos y permite apreciar la intensidad y el nivel de integración en el conjunto de la sociedad. Diferencia entre dos formas de solidaridad: la solidaridad mecánica (propia de las sociedades primitivas o antiguas) y la solidaridad orgánica (propia de las sociedades modernas). Las primeras tienen una división del trabajo social rudimentaria o poco desarrollada, una conciencia colectiva asentada en las creencias religiosas y un Derecho represivo. Por el contrario, en las sociedades orgánicas, la división del trabajo social se encuentra muy desarrollada y es más compleja, se debilita la conciencia colectiva por un proceso doble de individualización y secularización de la sociedad, y en fin, el Derecho es restitutivo y reparador⁴⁹. En ellas la posición del individuo está determinada por su lugar en el proceso de división

⁴⁶ G. SALVIOLI, *Filosofía del diritto. Appunti sulle lezioni...* Anno scolastico 1904-1905, Napoli, 1905, p. CXVIII.

⁴⁷ Véase C. BOUGLÉ, *Le solidarisme*, V. Girard y E. Birère, París, 1907, pp. 69-70. Bouglé nació en 1870 y murió en 1939. Sobre su pensamiento, puede consultarse, W. LOGUE, «Sociologie et politique: le libéralisme de Celestin Bouglé», en *Revue Française de Sociologie*, nº 20 (1979), pp. 141 a 162.

⁴⁸ Pero varios miembros de su Escuela sí pertenecieron al Partido Socialista francés, como Marcel Gauss, François Simiand, Lucien Levy-Bruhl. Mientras que otros estaban ciertamente muy próximos.

⁴⁹ Dentro del Derecho restitutivo Durkheim en su obra *La división del trabajo social* distingue entre *solidaridad negativa* (los derechos reales, que proporcionan una solidaridad imperfecta) y *solidaridad positiva* (especialmente, el derecho contractual). Sobre ello puede consultarse la exposición de R. MARRA, *Il diritto in Durkheim. Sensibilità e riflessione nella produzione normativa*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1986, espec., Cap. 2º, pp. 71 y ss.

del trabajo social, no tanto por su origen social. El desarrollo social recuerda, así, en cierto modo, la transición del «status» al «contrato» que analizara lúcidamente Henry Sumner Maine⁵⁰. La división del trabajo social en las sociedades orgánicas es contemplada desde una óptica ambivalente: por un lado la especialización (aparte de sus ventajas económicas) favorece la autonomía individual; por otro, el mismo proceso de individualización puede ser disfuncional, cuando la individualización llega a tal extremo de favorecer la «anomia»: la cual remite a la falta de un sistema compartido de reglas (no necesariamente un vacío de formación jurídica), generando una desintegración del tejido social; esto es, una cierta pérdida del sujeto respecto a su sentido de pertenencia en la sociedad y grupos secundarios de vertebración social. La creciente especialización de la división del trabajo social puede favorecer disfuncionalmente la desintegración social, pero encuentra posible neutralizar esa tendencia disolvente a través de la solidaridad interna entre los individuos y grupos profesionales de pertenencia. Lo que se expresará en una solidaridad «externa», en una forma de Derecho restitutorio que ordena la vida social y las formas evolucionadas (orgánicas) de división del trabajo social. Como situación de anomia es tratada la cuestión social obrera, esto es la contraposición entre el capital y el trabajo, donde la formalización a través del contrato de trabajo tiene el efecto de someter al trabajador al poder unilateral y casi ilimitado del empleador. En la división capitalista del trabajo no se favorece la generación de solidaridad orgánica, precisamente falta el consenso moral en la producción, el cual si conduciría a una percepción cooperativa de la actividad desplegada, con el efecto de una satisfacción en el trabajo. En este sentido la neutralización de esta situación de anomia exigiría una mayor autonomía del trabajador y una intervención en el proceso global de producción. Pero Durkheim no fue partidario de suprimir el régimen del asalariado, sino su reforma «civilizatoria», quizás desde un cierta antropología del trabajo subordinado. La anomia se manifiesta también más allá del trabajo, de la esfera de la producción, y puede obedecer a una falta de identificación (y consiguiente falta de integración) del individuo con el sistema de creencias que rigen un cierto momento en la sociedad. En esta dirección insistirá en su obra clásica «El suicidio» (1897) en que la mayoría de las causas del suicidio son las de carácter social las que explican el

⁵⁰ *El Derecho Antiguo considerado en sus relaciones con la historia de la sociedad primitiva y con las instituciones modernas*, 2 tomos («Parte General» y «Parte Especial»), traducción de A. Guerra, Tipográfica de Alfredo Alonso, Madrid, 1893, edición facsimilar de Editorial Civitas, Madrid, 1993.

comportamiento autodestructor del individuo⁵¹. Para él el suicidio es exponente típico de falta de integración social por encima del factor psicológico individual. Es una situación «patológica» que refleja la deficiente integración del individuo en la sociedad. Por ello puede hablar de división patológica del trabajo y de suicidio anómico.

Según Durkheim «existe una nítida relación entre la anomia y la cuestión social», uno de cuyos componentes es la división del trabajo social bajo condiciones capitalistas de producción, al que se ha hecho referencia antes; y el otro es el surgimiento, tratado por él como hecho social, de ideologías como el socialismo, que según el tipo de socialismo encuentra formas disolventes (socialismo revolucionario) o productivas (socialismo democrático o reformista). Sus estudios sobre el socialismo prolongan, dando un paso, su análisis reflexivo y sociológico-crítico de la cuestión social de su tiempo. Para él el socialismo es expresivo de un malestar social vinculado a la situación de injusticia social y lo que esta reflejaba, una crisis moral. Por ello mismo criticará la concepción de la cuestión social como simple cuestión económica, porque en su opinión la cuestión social es más compleja: es una cuestión moral, educativa, religiosa, económica, etc. «La cuestión social no es identificable con la cuestión obrera». Es reflejo, más complejamente, de una anomalía social, de una falta de integración de los individuos en sociedad⁵². La cuestión social es, ante todo, un problema de integración y de cohesión social; una sociedad democrática debe ser una sociedad integradora de los individuos y grupos que forman el cuerpo social. En este sentido, Durkheim y los solidaristas tenían en común el concebir la sociología como una ciencia social capaz de efectuar un análisis y un diagnóstico riguroso y objetivo de la sociedad. Pero más todavía esta ciencia sería capaz de aportar una utilidad práctica al estar en condiciones de proponer las soluciones a los problemas sociales. Con base a ella, el solidarismo y el socialismo jurídico defendieron la implantación de los derechos sociales de la ciudadanía por un Estado social con apoyo en los análisis y diagnósticos de la sociología científica. De este modo, la cuestión social se convertía en cuestión de Estado; y este tenía que proceder a un proceso de adaptación de sus estructuras administrativo-institucionales (Administración socio-laboral) y de su orde-

⁵¹ Un análisis sobre esta obra de Durkheim puede hallarse en R. RAMOS TORRE, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, CIS, Madrid, 1999, pp. 219 y ss.

⁵² Véase, E. DURKHEIM, «Une revision de l' idée socialiste» (1899), en *Textes*, t. 3, op. cit.; «Note sur la definition de socialisme», en *Revue philosophique*, XXXVI, 1893, recogido también en E. DURKHEIM, *La science sociale et l' action*, op. cit., pp. 226 y ss.

namiento jurídico (legislación social). El planteamiento es enteramente contrario al pensamiento del liberalismo basado en el individualismo posesivo e insolidario⁵³.

La apuesta por la reforma social (solución pacífica de la cuestión social) es simétrica a la propuesta pacifista y contraria a la solución de las controversias políticas mediante la guerra⁵⁴. En ambos casos se trataba de una defensa de los valores de la democracia. Él defendía la armonía y el consenso social para resolver los problemas planteados en las sociedades civilizadas. Sociedades típicamente orgánicas en las que el orden social se construye a través de una racionalidad discursiva y comunicativa⁵⁵.

Ahora bien, existe un punto nuclear de la construcción de Durkheim que afecta sensiblemente a su percepción de la cuestión social en el campo típico de las relaciones entre capital y trabajo en cuanto fuerzas productivas de la sociedad. Durkheim «excluye al trabajo del fundamento de la propiedad», con ello se opone a toda una ampliamente corriente de pensamiento de crítica económico-social, relativa a los modos de adquisición de la propiedad y sobre el trabajo como fundamento de dicha institución. Para una amplia corriente de pensamiento (tanto liberal como socialista) la actividad humana constituye fundamento de la apropiación legítima de la riqueza («principio propiedad-trabajo»)⁵⁶. Esta cuestión jurídica

⁵³ Sobre los postulados del individualismo posesivo, véase la obra de Mac PHERSON: *La teoría política del individualismo posesivo*, trad. de Juan Ramón Capella, Editorial Fontanella, Barcelona, 1970. En particular, la crisis de su tiempo y su solución estaban presentes en la construcción de la sociología científica y en el ideario reformista de Durkheim. Véase, en una perspectiva de conjunto, L. CAVALLI, *Il mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna, 1970 y C. J. SIRIANI, *Justice and the division of labour: a reconsideration of Durkheim's division of labour in society*, en *The Sociological Review*, XXXII (1984), 3, pp. 449 a 470.

⁵⁴ Véase el folleto crítico de E. DURKHEIM, *Alemania por encima de todo. La mentalidad alemana y la guerra*, Armand Colin, París, 1915 (publicado originariamente en varios idiomas, entre ellos el español).

⁵⁵ No debe pasar desapercibida la lectura en «clave comunicativa» realizada por J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987.

⁵⁶ Véase J. S. MILL, *Principios de economía política*, FCE, México, 1996, Libro II, capítulos I («De la Propiedad»), pp.191 y ss., y II («Continuación del mismo Asunto»), pp. 206 y ss., y Libro IV, capítulo VII «Del futuro probable de las clases trabajadoras», pp. 644 y ss. Afirma, por ejemplo, que «La institución de la propiedad, cuando se limita a sus elementos esenciales, consiste en el reconocimiento, a cada persona, del derecho a disponer exclusivamente de lo que ha producido con sus propio esfuerzo, o ha recibido de aquellos que lo produjeron, ya sea como un presente, ya mediante un convenio justo, sin fuerza ni fraude. *Todo ello se funda en el derecho de los productores a disponer de lo que ellos mismos han producido*» (Ibid., p. 206). Pero también puntualiza otros títulos de apreciación, señaladamente mediante contrato: «El derecho de propiedad incluye, pues, la libertad de adquirir mediante contrato. El derecho de cada uno a lo que

de la apropiación legítima de los bienes fue uno de los centros de atención de su obra póstuma, «Lecciones de sociología». Él rechaza el principio según el cual la propiedad proviene del trabajo. La propiedad puede ser respetable aunque no esté basada en el trabajo⁵⁷. Entiende que si ello no

ha producido entraña un derecho a lo producido por otros, si se obtiene con su libre consentimiento; ya que los productores tienen que, o bien haberlo dado por su propia voluntad, o haberlo cambiado por lo que ellos estimaban un equivalente; e impedirles que lo hicieran sería violar *su derecho a la propiedad del producto de su propia actividad*» (Ibid., p. 208). Con ello, Mill trata de resolver el problema de cómo puede enajenarse de modo anticipado la titularidad de los frutos del trabajo. Esto es, permite explicar el régimen del trabajo asalario, como relación social de producción, de intercambio contractual, entre trabajo y capital en cuanto fuerzas productivas de la sociedad moderna. Abunda en ello: «Puesto que el principio esencial de la propiedad es asegurar a todas las personas la posesión de aquello que han producido por su trabajo y acumulado por su abstinencia, este principio no puede ampliarse a lo que no es producto del trabajo, esto es, los productos brutos de la tierra»; y que la tierra no es producto de la actividad humana (Ibid., p. 216-217). Por otra parte, ya matiza Mill, que «cuando se habla del «carácter sagrado» de la propiedad, debería recordarse siempre, que no puede atribuirse ese carácter en el mismo grado a la propiedad de la tierra» (Ibid., p. 219). Parte además, de la idea de entender «por capital lo medios y accesorios que son el resultado acumulado de un trabajo anterior» (Ibid., p. 233). En una perspectiva de futuro, señalaba que «no reconozco como justo ni saludable un estado de la sociedad en la que exista una «clase» que no sea trabajadora, ni seres humanos exceptuados de soportar su parte en los trabajos inherentes a la vida humana, excepto aquellos que no pueden trabajar o que por sus trabajos anteriores han ganado justamente el derecho al descanso. No obstante, mientras exista el gran mal de una clase no trabajadora, los trabajadores también constituyen una clase, y puede hablarse de ellos, si bien sólo provisionalmente, en ese sentido» (Ibid., p. 644). También E. DURKHEIM, «Recensión a la obra de FOUILLÉE, A.: *La propriété sociale et la démocratie* (Hachette, París, 1884), en *Revue Philosophique*», XIX (1885), pp. 446 a 453.

También C. MARX, *El capital. Crítica de la economía política (1867)*, 2 vols., OME 41, trad. de Manuel Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1976; A. MENGER, *El derecho al producto íntegro del trabajo. El Estado democrático del trabajo*, Edición y Est.prel., por J. L. Monereo Pérez, Granada, 2004. Véase J. L. MONEREO PÉREZ, «La crítica del contrato de trabajo en los orígenes del Derecho del Trabajo», en *Civitas. Revista Española de Derecho del Trabajo*, nº 96 (1999), pp. 489 y ss.

⁵⁷ Es significativo que en este punto si se produzca una coincidencia mayor con la posición de los «conservadores» moderadamente reformistas como es el caso de Barón J. FREIHERRN VON HERTLING: *Política social*, versión española de Luis Heintz, Saturnino Calleja Fernández, Madrid, s/f., cap. III («El trabajo no es la razón exclusiva de la propiedad»), pp. 57 y ss. Parte el autor de la crítica al principio del producto íntegro del trabajo, que en su opinión fue enunciado por vez primera por el filósofo inglés John Locke; lo admitió luego Adam Smith, el cual en su época tuvo numerosos partidarios. Y fuera de los círculos socialistas, se intenta formular con la idea de que «el capital es trabajo acumulado». Objeta que si sólo el trabajo es el origen de la propiedad, no se ve salida alguna para escapar a las exigencias socialistas. Entonces salta a la vista que aquello que el trabajo no puede producir, nunca podrá ser propiedad individual. «Sólo el trabajo engendra la propiedad». Si este principio es cierto, nadie tiene derecho a bienes que la naturaleza ofrece a todos; cada uno tiene derecho al valor total de su trabajo. Pero el principio no es cierto; el derecho natural de la propiedad no se deja fundamentar en el trabajo. Nació este error del

fuera así habría que decir que la propiedad, tal como existe actualmente y tal como ha existido desde que existen sociedades es en buena parte injustificable. Pero realmente discutible es su posición consistente en afirmar de modo contundente que “«en ningún caso» el trabajo por sí mismo puede convertirse en la causa generadora de la propiedad”⁵⁸. Para él el derecho de propiedad está fundado en la naturaleza de las cosas, por lo tanto: 1º en la naturaleza de la voluntad; 2º, en la naturaleza de la humanidad y los vínculos que ésta mantiene con el globo⁵⁹. Esta teoría justificativa le parece superior a la teoría del trabajo como título de apropiación⁶⁰. Afirmando su «carácter sagrado», concluye que «el derecho de propiedad de los hombres no es más que un sucedáneo del derecho de propiedad de los dioses. Por ser las cosas naturalmente sagradas, es decir, propiedad de los dioses, han podido ser apropiadas por los profanos. Y el carácter que hace la propiedad respetable, inviolable y, por consiguiente, hace la propiedad, no es comunicada por los hombres al suelo, no es una

anhelo de la orgullosa humanidad en buscar en el hombre mismo el origen del derecho. Sin embargo, el derecho al producto íntegro del trabajo no puede, en manera alguna, ser la base de una nueva organización que asegure a cada uno el fruto de su honrado trabajo. Nadie puede pretender este producto íntegro, pues los que no trabajan, ancianos, inválidos y niños, tienen también derecho a la existencia (Ibid., pp. 59 a 62). Por otra parte, afirma la existencia de un fundamento del derecho natural de la propiedad (cap. IX, pp.63 y ss.). Sin embargo, su posición no es la de un reaccionario contrario a la reforma social, toda vez que defiende el derecho a la existencia, a la legislación protectora del trabajo, a la asistencia pública, el seguro obligatorio, el derecho al trabajo (matizadamente), la regularización del salario por el Estado (capítulos X a XIII). Pero también significativamente, y desde un ideario cristiano propio del catolicismo social, se muestra partidario de «la organización corporativa de los obreros», defendiendo su importante misión. (cap. XIV, pp.105 y ss.).

⁵⁸ *Lecciones de sociología*, 11ª Lección («La regla prohibitiva de los atentados contra la propiedad»), op. cit., especialmente, p.151.

⁵⁹ *Lecciones de sociología*, op. cit., p. 156.

⁶⁰ Lo argumenta de este modo: «En primer lugar nos da el sentimiento de la dificultad del problema, afirma netamente la dualidad de los dos términos y precisa por otra parte dónde se encuentra el tercer término que sirve de vínculo de unión, a saber de qué voluntad colectiva dependen las voluntades particulares. Pero lo que constituye la debilidad de la teoría es plantear que la anterioridad de la ocupación basta para fundar jurídicamente y moralmente esta última, y que las voluntades no se nieguen mutuamente, no se pisoteen las unas a las otras porque no se encuentran materialmente sobre el mismo objeto. Es contrario al principio del sistema contentarse con este acuerdo exterior y físico. Las voluntades son todo lo que pueden ser, independientes de las manifestaciones especiales. Si por lo tanto me apropio de un objeto que todavía no está apropiado de hecho, pero que ya es deseado por otros y esta voluntad se ha expresado, yo la niego moralmente, como si hubiera un atropello material (Ibid., p.156). En su opinión «tenemos derecho a suponer que es en la naturaleza de ciertas creencias religiosas que debe encontrarse en el origen de la propiedad» (origen «sagrado») (Ibid., p.166, dentro de la lección 12ª y se abunda en ello, en la Lección 13ª, pp.172 y ss.).

propiedad que sea inherente a los hombres y que de ellos haya descendido hasta las cosas. Es en las cosas donde ha residido originariamente, y de las cosas que ha subido hasta los hombres. Las cosas eran inviolables por sí mismas en virtud de ideas religiosas, y es secundariamente que esta inviolabilidad, convenientemente atenuada, moderada, canalizada, pasó a manos de los hombres. El respeto a la propiedad no es pues, como, se dice con frecuencia, una extensión hacia las cosas impuesta por la personalidad humana, ya sea individual o colectiva. Hay otra fuente, exterior a la persona. Para saber de dónde viene hay que averiguar cómo los hombres o las cosas adquieren carácter sagrado»⁶¹. Ese carácter sagrado de la propiedad no le viene del hombre. El derecho de propiedad es de origen religioso; la propiedad humana no es más que la propiedad religiosa, divina, puesta al alcance de los hombres gracias a cierto número de prácticas rituales. Piensa que aquí las religiones traducen, en forma simbólica, las necesidades sociales, los intereses colectivos. Podemos pensar entonces, afirma, que las creencias religiosas que hemos encontrado en la base del derecho de propiedad cubren realidades sociales que expresan metafóricamente⁶². La propiedad actual se vincula a las creencias místicas que hemos encontrado en la base de la institución. Examina la regulación de la propiedad en el Código civil⁶³, y aprecia que ninguna de las maneras de adquisición enumeradas implica la idea del trabajo: «Si la venta me transmite la propiedad de una cosa, no es porque esta cosas haya sido producida por el trabajo de quien, me la cede, ni tampoco porque lo que yo doy en cambio sea resultado de mi trabajo, sino porque una y otra cosas son regularmente poseídas por aquellos que las intercambian, es decir, que la posesión se basa en un título regular. En el derecho romano el principio está aún más manifiestamente ausente. Podemos decir que, en el derecho, el elemento esencial de todas las formas de adquisición de la propiedad «es la aprehensión material, la detención, el contacto». No es que el hecho físico baste para constituir la propiedad: pero siempre es necesario, por lo menos en su origen. Por otra parte, lo que muestra «a priori» que esta idea no ha podido afectar, o por lo menos afectar profundamente, el derecho de propiedad, es que es de origen muy reciente. Es solamente

⁶¹ *Lecciones de sociología*, op. cit., p.180, dentro de la Lección 13ª. La propiedad sólo es propiedad cuando es respetada, es decir, sagrada (Lección 14ª, p.181).

⁶² *Lecciones de sociología*, op. cit., Lección 14ª, pp.181 y ss.

⁶³ Esa problemática exclusión se ha de enmarcar dentro de la racionalidad jurídica del orden nuevo instaurado por la burguesía en el poder. Puede consultarse al respecto, A. J. ARNAUD, *Essai d'analyse structurale du code civil français. La règle du jeu dans la paix bourgeoise*, Pichon-Durand-Auzias, París, 1974, espec., pp. 92 y ss.

con Locke que aparece la teoría según la cual la propiedad no es legítima si no está basada en el trabajo. A comienzos de siglo Grotius parece ignorarlo aún». Su contundencia es sorprendente: el trabajo en sí solo no basta para justificar la apropiación; implica una materia, un objeto al que se aplica y es necesario que ese objeto esté apropiado ya que se trabaja para modificarlo. El trabajo suprime por tanto las apropiaciones que no descansan en el trabajo. De ahí conflictos entre las exigencias nuevas de la conciencia moral que tiende a surgir y el concepto antiguo de la organización del derecho de propiedad. Pero estas exigencias tienden origen en las ideas que tienden a surgir en la justicia contractual, es en el principio de contrato donde conviene estudiarlas⁶⁴. Dada estas premisas argumentales, estima que «las dos vías esenciales a través de las cuales nos convertimos en propietarios son, entonces, el intercambio contractual y la herencia. A través de la segunda, adquirimos las propiedades completamente acabadas; a través de la primera, creamos nuevos objetos de propiedad. Pero, se dirá, ¿no se está atribuyendo al contrato lo que no puede ser sino producto del trabajo? El trabajo es la única actividad de creación. Pero, en sí mismo, el trabajo consiste exclusivamente en un cierto gasto de energía muscular; no puede crear cosas. Las cosas o pueden ser más que la recompensa del trabajo; el trabajo no puede crearlas de la nada; son el precio del trabajo, al mismo tiempo que sus condiciones. «El trabajo no puede engendrar la propiedad más que por vía del intercambio y todo intercambio es un contrato explícito o implícito»⁶⁵.

Con todo, toda la problemática del trabajo y sus principios constitutivos queda remitida a la teoría del derecho de obligaciones y, en particular, del derecho contractual. Es en este plano donde entra en juego también la idea de «justicia contractual», según la cual «un contrato justo no es simplemente todo contrato que ha sido consentido libremente, es decir, sin coacción formal: es un contrato donde las cosas y los servicios son intercambios por su valor verdadero y normal, es decir, por su justo valor»⁶⁶. Lo cual encuentra su proyección en la contratación laboral: Pero —afirma—, fuera del contrato de usura, todas las reglas que tienden a introducirse

⁶⁴ *Lecciones de sociología*, op. cit., Lección 14^a, p.190; y su desarrollo en la 15^a Lección («El derecho contractual»), pp. 191 y ss.

⁶⁵ *Lecciones de sociología*, op. cit., 15^a Lección («El derecho contractual»), p.193. En esa línea argumentativa entiende que la herencia está destinada a perder crecientemente su importancia. Todo nos lleva a prever que es en el análisis del derecho contractual donde encontramos el principio sobre el que está llamada a fundarse la institución de la propiedad en el futuro (Ibid., p.194). Lo cual aborda en pp.195 y ss.

⁶⁶ *Lecciones de sociología*, op. cit., Lección 18^a, p. 229.

en el derecho industrial y que tienen por objeto impedir que el patrón abuse de su situación para obtener el trabajo del obrero en condiciones demasiado desventajosas para este último, es decir, demasiado inferiores a su valor verdadero, testimonian la misma necesidad. De ahí esas proposiciones, fundadas o no, de fijar para los salarios un mínimo que no puede ser sobrepasado. Atestiguan que todo contrato consentido, incluso cuando no ha habido violencia efectiva, no es para nosotros un contrato valedero y justo. A falta de prescripciones relativas al mínimo de los salarios, hay ahora en los códigos de muchos pueblos europeos, disposiciones que obligan al patrón a garantizar al obrero contra la enfermedad, los efectos de la vejez, los posibles accidentes. Es notablemente bajo la inspiración de esos sentimientos que se ha votado nuestra reciente ley sobre accidentes industriales. «Ha sido uno de los mil medios empleados por los legisladores para volver menos injusto el contrato de trabajo». Sin fijar el salario, se obliga al patrón a asegurar para quienes emplea, ciertas ventajas determinadas. Durkheim «defiende esa dimensión estatutaria, «equilibrante» y relativamente desmercantilizadora del trabajo asalariado»: Arguye a este propósito que «se protesta y se dice que se confiere así al obrero verdaderos privilegios. Nada más verdad en cierto sentido; pero estos privilegios están destinados a «equilibrar» en parte los privilegios contrarios de que disfruta el patrón, y que lo pondrían en situación de despreciar a su voluntad los servicios del trabajador. No examino, por otra parte, la cuestión de saber si esos procedimientos tienen la eficacia que se les atribuye; es posible que no sean los mejores, o incluso que vayan contra la meta que se proponen alcanzar. No importa. Bastan para comprobar las aspiraciones morales que los han sugerido y cuya realidad prueban»⁶⁷. Encuentra, pues, que esto es una manifestación positiva de la moralización de las relaciones sociales por efecto del triunfo de la solidaridad orgánica: «Todo demuestra que no estamos al fin de esta evolución: que nuestras exigencias en este sentido se volverán cada vez mayores. En efecto, el sentimiento de simpatía humana que es la causa determinante tomará siempre más fuerza al mismo tiempo que adquirirá un carácter más igualitario. Bajo la influencia de todo tipo de prejuicios, legados del pasado, estamos todavía inclinados a no considerar con el mismo ojo los hombres de clases diferentes; somos más sensibles a los dolores, las privaciones inmerecidas que pueda sufrir el hombre de clase superior y de nobles funciones, que las que puedan sufrir aquellos destinados a funciones y trabajos de orden inferior. Y todo hace prever que esta desigualdad

⁶⁷ *Lecciones de sociología*, op. cit., Lección 18^a, pp. 230-231.

en la manera con la que simpatizamos con los unos y los otros, irá borrándose más y más; que los dolores de éstos cesarán de parecer más o menos odiosos que los dolores de aquéllos; que los juzgaremos equivalentes por el hecho mismo de que tanto unos como otros son dolores humanos. «En consecuencia tenderemos más firmemente la mano para que el régimen contractual ponga a los unos y a los otros en una balanza igual. Exigiremos más justicia en los contratos». No quiero decir que llegará un día en que esta justicia sea perfecta, en que la equivalencia será completa entre los servicios cambiados... Pero con certeza la que existe hoy en día es insuficiente respecto de nuestras ideas actuales de justicia y, cuanto más avancemos, más intentaremos acercarnos a una proporcionalidad más exacta. Nada puede fijar un término a ese desarrollo»⁶⁸.

No sin cierta simplificación de la cuestión subyacente, parece encontrar la llave de la solución del problema de la justicia en el cuestionamiento de la institución de la herencia. Observa, en tal sentido, que es evidente que la herencia, al crear entre los hombres desigualdades netas, que no corresponden en nada a sus méritos y a sus servicios está viciando, en la base misma, todo el régimen contractual. En efecto: ¿cuál es la condición fundamental para que la reciprocidad de los servicios contratados quede asegurada? Es que, para mantener esta especie de lucha de la que resulta el contrato y en el curso de la cual se fijan las condiciones de cambio, los contratantes estén provistos de las mismas armas por igual. Entonces, y solamente entonces no habrá ni vencedor ni vencido, es decir que las cosas se cambiarán de manera equilibrada, equivalente. Lo que uno recibirá equivaldrá a lo que dará, y así recíprocamente. En el caso contrario, el contratante privilegiado podrá servirse de la superioridad por la que está favorecido para imponer su voluntad al otro y obligarlo a cederle las cosas o el servicio cambiado por debajo de su valor. Si, por ejemplo, uno contrata para obtener de qué vivir, y el otro solamente para obtener cómo vivir mejor, es claro que la fuerza de resistencia del segundo será superior a la del primero, por el hecho mismo de que puede renunciar a contratar si las condiciones que quiere no le son otorgadas. El otro no lo puede hacer. Está por lo tanto obligado a ceder y a seguir la ley que se ha hecho. La «institución de la herencia» implica que hay ricos y pobres de nacimiento; es decir que hay en la sociedad dos grandes clases, reunidas por otro lado por todo tipo de intermediarios; la una que está obligada para poder vivir a hacer aceptar a la otra sus servicios a cualquier precio, la otra que puede prescindir de esos servicios gracias a los recursos de que dispone,

⁶⁸ *Lecciones de sociología*, op. cit., Lección 18^a, p. 231.

y aunque esos recursos no correspondan a los servicios prestados por aquellos que los disfrutan. «Mientras una oposición tan cortante exista en la sociedad, los paliativos más o menos dichos podrán atenuar la injusticia de los contratos; pero, en principio, el régimen funcionará en condiciones que no le permitirán ser justo. No sólo sobre tales o cuales puntos particulares que pueden hacerse contratos leoninos; el contrato es el régimen leonino para todo aquello que concierne al contacto entre las dos clases». Es la forma general en que son evaluados los servicios de los desheredados de la fortuna que aparece como injusta, porque estos servicios son evaluados en condiciones que no permiten estimarlos en su verdadero valor social. La fortuna hereditaria colocada en un platillo de la balanza falsea el equilibrio. Es contra esta forma injusta de evaluación y contra el estado social que la vuelve posible, que protesta más y más la «conciencia moral». Sin duda, durante siglos, pudo ser aceptado sin protesta, porque la necesidad de igualdad era menor. Pero hoy en día es demasiado evidente en contra del sentimiento que está ahora en la base de nuestra moral.

Ahí «aprecia una evolución social integradora y realizadora de la justicia social»: Se comienza a percibir qué acontecimiento fue en la historia la aparición de eso que hemos llamado el contrato justo, y qué repercusiones externas debía tener este concepto. Toda institución de la propiedad ha quedado transformada, porque, una de sus fuentes de adquisición y una de las principales, es decir, la herencia, se encuentra por esto mismo condenada. Pero no es sólo de esta manera indirecta y negativa que el desarrollo del derecho contractual tiende a efectuar el derecho de propiedad: éste se encuentra directamente tocado. Acabamos de decir que la justicia exigía que los servicios dados y cambiados no fueran remunerados por debajo de su valor. Pero este principio implica otro, que es el corolario: todo valor recibido debe corresponder a un servicio social prestado». Introduce una crítica al modelo de regulación de la propiedad: En el Estado social, la distribución fundamental de la propiedad se hace desde el nacimiento (institución de la herencia); después la propiedad así distribuida originariamente se cambia por vía de contratos, pero de contratos que son en parte injustos como consecuencia de la desigualdad constitucional en que están los contratantes en virtud de la institución de la herencia. «Es injusticia básica del derecho de propiedad no puede desaparecer más que en la medida en que las únicas desigualdades de sus servicios. He aquí cómo el desarrollo del derecho contractual acarrea toda una revisión de la moral de la propiedad»⁶⁹.

⁶⁹ *Lecciones de sociología*, op. cit., Lección 18^a, p. 231 a 233.

Pero “esta crítica socio-jurídica de la herencia la considera totalmente independiente de toda idea de «propiedad-trabajo»”: No diremos –matiza– que la propiedad resulta del trabajo, como si hubiera una especie de necesidad lógica de que la cosa fuera atribuida a aquel que ha trabajado para hacerla, como si trabajo y propiedad fueran sinónimos. El vínculo que une la cosa a la persona no tiene nada de analítico; no hay nada en el trabajo que implique necesariamente que la cosa a la cual ese trabajo se ha aplicado vuelva al trabajador. Nuevamente, para él el trabajo no es en el modo de adquisición de la propiedad. De mismo modo, en las relaciones de cambio, no es la cantidad de trabajo puesta en una cosa la que hace su valor, es la manera en la que esta cosa es estimada por la sociedad, y esta evaluación depende, no tanto de la cantidad de energía dispensada, como de sus efectos útiles, por lo menos tal como la cosa es sentida por la colectividad; porque hay ahí un factor subjetivo que no se puede eliminar. Él confía en la existencia de una evolución social donde la intensidad de los sentimientos de fraternidad humana siguen desarrollándose, y que los mejores de entre nosotros no son incapaces de trabajar sin esperar una exacta remuneración de sus trabajos y de sus servicios. De ahí viene que busquemos ablandar más y más, atenuar los efectos de una justicia distributiva y retributiva demasiado exacta, es decir, en realidad siempre incompleta⁷⁰.

4. TEORÍA «ORGÁNICA» DEL ESTADO Y DE LA DEMOCRACIA

Piensa Durkheim que la democracia tiene una dimensión ética y procedimental. Se diría que comunicativa⁷¹ (democracia comunicativa), toda vez que para él la democracia es deliberación entre los individuos entre sí y con el Estado en su calidad de órgano de reflexión y de pensamiento social en el marco de una sociedad basada en la solidaridad orgánica. De los sansimonianos aceptará la idea de una sociedad armónica y de los socialistas de cátedra alemanes se inspirará en gran medida para construir su teoría de las corporaciones en cuanto instrumento para la gestión de la vida económica y para la solución de la cuestión social de su tiem-

⁷⁰ *Lecciones de sociología*, op. cit., Lección 18^a, p. 233 a 238.

⁷¹ Véase J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987; y, aunque desde una orientación un tanto voluntarista por lo que tiene de encontrar en Durkheim a un defensor acérrimo de la democracia representativa, véase J. C. GENEYRO, *La democracia inquieta: E. Durkheim y J. Dewey*, Anthropos, Ediciones del Hombre, Barcelona, 1991.

po⁷². Realza la relación comunicativa entre gobernantes y gobernados, entre el Estado y la sociedad civil. Durkheim defenderá formas de democracia económica dentro de su visión orgánica de la organización social. En tal sentido propondría la instauración de estructuras representativas paritarias en los consejos de organización y decisión de las actividades económicas, y también la presencia de las organizaciones profesionales en los órganos estatales, confiriéndoles una «status semi-público», en el sentido de atribución de funciones político-jurídicas y de ordenación económica de relevancia para los intereses generales.

La democracia se debe asentar en una moral cívica y laica (coherente, ésta, con el proceso de secularización institucional⁷³). De ahí su atención preferente al problema de la educación moral. Una de las funciones principales de la sociología científica era aportar una base objetiva de la moral capaz de impulsar «programas» de reforma social y política. Esa moralidad «objetiva» estaría llamada a constituir una fuente de solidaridad orgánica. Durkheim constató que en su tiempo la cultura moral y política estaba sumida en un «estado de confusión», sin valores firmes que garantizaran la cohesión social. La ceguera del individualismo liberal radical contribuía a ese estado crítico⁷⁴. En esa situación los valores se hacen «débiles» correspondientes a una edad moral oscura y difusa (crítica) y, por consiguiente, sin fuerza de convicción y oponibilidad. Durkheim deseaba encontrar una moral objetiva; y esto era en gran medida una misión de la sociología como ciencia moral. Su idea era restablecer una situación en la que los juicios morales recuperas en una objetividad trascendente y generalizable, donde ese carácter tendencialmente universalizante actúa como requisito de su éxito. Esa moral objetiva reflejaría, frente al individualismo asocial e insolidario, que los valores e identidades de todo individuo no pueden existir independientemente de la sociedad y de las comu-

⁷² Véase M. CEDRONIO, *La società organica. Política e sociología di Emile Durkheim*, Bollati Boringhieri editore, Torino, 1989, p. 168.

⁷³ Sobre ese proceso en la modernidad, véase, por todos, G. MARRAMAO, *Poder y secularización*, traducción de Juan Ramón Capella y Prólogo de Salvador Giner, Ediciones Península, Barcelona, 1989.

⁷⁴ Llama poderosamente la atención el hecho de que más allá de las diferencias específicas autores comunitarios como MacIntyre partan de ese estado de confusión moral como rasgos característico de la sociedad contemporánea. Véase la ya obra clásica, A. MACINTYRE, *Tras la virtud (1981)*, Crítica, Barcelona, 1987. MacIntyre puede afirmar que una filosofía moral «presupone característicamente una sociología. Cada filosofía moral ofrece, explícita o al menos implícitamente, un análisis conceptual parcial de la relación de un agente con sus razones, motivos, intenciones y actos, y al hacerlo, presupone por lo general que esos conceptos están encarnados, o al menos que pueden estarlo, en el mundo social real» (Ibid., p. 40).

nidades o agrupaciones más amplias a las que pertenecen. Los valores e identidades son intrínsecamente sociales.

En el proceso de secularización del mundo occidental la moral laica sustituirá a la moral basada en la fe religiosa, en el marco de un «desencantamiento» del mundo⁷⁵. Es ahora la misma sociedad la fuente de la moral civil y laica; es en ella donde tiene lugar la formación de las representaciones colectivas y una moral cooperativa. Para él «es moral todo lo que constituye fuente de solidaridad», todo lo que fuerza al hombre a contar con otro. Entiende que el hombre no es un ser moral sino por vivir en sociedad, puesto que la moralidad consiste en ser solidario a un grupo y varía como esta solidaridad («La división del trabajo social»). Es así que el ser social determina materialmente la conciencia y la solidaridad necesaria para la existencia de la sociedad y la adaptación a las transformaciones en curso. Una sociedad basada en una división del trabajo no coactiva, sino cooperativa y consensuada es generadora de solidaridad orgánica. El Estado, conforme la sociedad se hace más compleja, acentúa su intervención en la sociedad civil. Tiene el deber de promover el bienestar de los individuos, debe garantizar un marco para el desenvolvimiento de la personalidad de manera que los individuos puedan llevar a cabo sus propias elecciones sin interferencias externas «absorbentes», pero al mismo tiempo que garantiza el principio de autonomía, al Estado es exigido que suministre a los individuos pertenecientes a la comunidad política las condiciones (incluidos los bienes materiales esenciales) requeridas para el ejercicio de su autonomía efectiva. En una sociedad orgánica el Estado se configura como un Estado educador y provisor del bienestar. Aunque Durkheim no destaca suficientemente que la democracia descansa en el pueblo, si dejó constancia de la apuesta por una democracia deliberativa, basada en la deliberación y en el consenso político⁷⁶.

Opina Durkheim que los hechos sociales son hechos morales. En ello se refleja la influencia del socialismo de cátedra, que afirmaba el carácter moral de las relaciones económicas (Albert Schaeffle –1831/1903–, socialista de cátedra «sui generis»; Adolf Wagner –1835/1917– y Gustav Schmoller –1838/1917)⁷⁷. Para él la moral tiene el mismo objeto que el

⁷⁵ Véase M. WEBER, *Ética protestante y espíritu del capitalismo*, Eds. Península, Barcelona; sobre esta problemática es indispensable la consulta de la obra monumental de H. BLUMENBERG, *Trabajo sobre el Mito*, Paidós, Barcelona, 2003.

⁷⁶ Una defensa de esta forma de democracia deliberativa en S. C. NINO, *La constitución de la democracia deliberativa*, Gedisa editorial, Barcelona, 1997.

⁷⁷ E. DURKHEIM, «La science positive de la morale en Allemagne», en *Revue Philosophique* XXIV (1887), recogido en *Textes*, vol. 1, *Éléments d'une théorie sociales*, París, Minuit, 1975.

Derecho, es decir, también tiene por función asegurar el orden social, pues acepta la concepción de Ihering, conforme a la cual el Derecho remite al conjunto de las condiciones de existencia de la sociedad⁷⁸. También encuentra una intensa conexión entre el Derecho y la religión: «el derecho es ininteligible si se le separa de la religión, de la que ha recibido sus principales caracteres distintivos y de la que en parte no es sino una derivación». Aunque Durkheim rechaza, en su visión holista, cualquier determinismo de análisis específico sobre la totalidad social, no deja de otorgar un peso especialmente relevante al factor religioso, que encuentra más influyente y determinante que el propio factor económico en la evolución social. Destaca en los socialistas de cátedra su enfoque interdisciplinar y no aislacionista: cuando un especialista llega a percibir los hechos de que trata son indisociables de las restantes manifestaciones colectivas, a fin de determinar en qué consiste esa interrelación se ve obligado a rehacer desde su punto de vista y a integrar en su investigación a todas las ciencias especializadas cuyo concurso le es necesario. Es lo que ha hecho Schmoller (1838-1917) en su «Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre». Es toda una sociología vista desde el punto de vista económico. Es precisa una cooperación espontánea de todas las ciencias sociales particulares, siendo lo único que puede dar a cada una de ellas una noción un poco exacta de las relaciones que mantiene con las otras⁷⁹.

Según Durkheim el Estado es un órgano de pensamiento social, de manera que la democracia se basa en una relación comunicativa entre el Estado, como órgano específico, y la sociedad en la complejidad de los elementos que la componen. Es un grupo de funcionarios «sui generis», en el seno del cual se elaboran representaciones y voliciones que comprometen a la colectividad. No encarna la más amplia conciencia colectiva,

Puede verse al respecto S. LUKES, *Émile Durkheim. Su vida y su obra. Estudio histórico-crítico*, CSIC-Siglo veintiuno, Madrid, 1984.

⁷⁸ Véase esa concepción en R. V. IHERING, *El fin del Derecho*, Edición y Estudio preliminar de J. L. Monereo Pérez, Comares, Granada, 1999. Para Steven Lukes las influencias son muy heterogéneas, porque el pensamiento de Durkheim se hallaba profundamente enraizado en el pensamiento del siglo XIX, e incluso en ciertas concepciones imperantes en el del XVIII. Cfr. S. LUKES, *Émile Durkheim. Su vida y su obra (1ª edición en inglés de 1973)*, CIS-Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 139, que apunta a una constelación de autores como Saint-Simon, Ihering, los socialistas de cátedra, Wundt, Comte, Spencer, Tönnies, etcétera.

⁷⁹ Sociología y ciencias sociales (1903)», en E. DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, trad. Santiago González Noriega, Ediciones Altaya, Madrid, 1997, pp. 286-287. Insiste igualmente en esa necesaria colaboración interdisciplinar en «La historia y las ciencias sociales» (1903) y en «Debatos sobre la explicación en historia y en sociología» (1908), pp. 288 y ss., y 292 y ss., respectivamente.

sino que es tan sólo la sede más que de una conciencia especial, restringida, pero más alta, más clara, que tiene de sí misma un sentimiento muy vivo («Lecciones de sociología»). En el Estado se elaboran representaciones colectivas que afectan a la totalidad de la sociedad. Para él, la democracia consiste en la forma política mediante la cual la sociedad llega a la más pura conciencia de sí misma. Nótese que para él la sociedad tiene por sustrato el conjunto de los individuos asociados. El sistema que forman uniéndose, y que varía según sus distribución territorial, la naturaleza y el número de las vías de comunicación, constituye la base sobre la que se eleva la vida social. Las representaciones, que son la trama de aquélla, surgen de las relaciones que se establecen entre los individuos así asociados o entre los grupos sociales que se interponen entre el individuo y la sociedad global⁸⁰. De manera que un pueblo es tanto más democrático cuanto mayor sea el papel que la deliberación, la reflexión y el espíritu crítico desempeñan en la gestión de los asuntos públicos («Lecciones de sociología»). Es así que para Durkheim la teoría del Estado es «dependiente de su teoría orgánica de la sociedad», donde existe una estrecha comunicación con la sociedad civil. Precisamente la democracia es la forma política por la cual la sociedad llega a la conciencia más pura de sí misma («Lecciones de sociología»). A su realización más efectiva contribuye la formación de grupos intermedios (grupos profesionales y grupos territoriales), al servir de cauce de comunicación entre el Estado y los individuos socializados. Para él son los grupos o corporaciones profesionales las que están llamadas a ejercer esa función de intermediación social, atendiendo a su creciente importancia en la vida económica y a su capacidad para favorecer mecanismos de moralidad positiva en el cuadro de una solidaridad orgánica. Para él las corporaciones constituyen organizaciones profesionales que agrupan a empresarios y trabajadores; aunque no se opone a las agrupaciones de clase (sindicatos de trabajadores y asociaciones empresariales) entiende preferibles y más favorecedoras de la cohesión social a estas corporaciones o agrupaciones mixtas. En este sentido su concepción es más «corporativista» que «sindicalista».

Como ha sido advertido, existe una nítida diferenciación entre Durkheim y su contemporáneo Max Weber respecto al rasgo distintivo de la sociedad moderna, de la modernidad: «Si para Max Weber, su contemporáneo, el rasgo característico de la sociedad moderna es el proceso de racionalización, lo que Durkheim retiene como básico es el proceso de diferenciación social.

⁸⁰ Véase *Sociologie et Philosophie*, ed. por C. Bouglé, París, 1973, p. 34.

Es la creación de nuevos órganos y nuevas fundones sociales, el paralelo desarrollo de la autonomía personal y el establecimiento de una solidaridad social basada en la interdependencia de individuos, órganos y funciones diferenciadas lo que, en efecto, coloca Durkheim en primer término»⁸¹. El Estado es un órgano resultado del proceso de división del trabajo; un proceso de diferenciación social que genera una instancia política integrada en la sociedad global. En esa «sociedad política» (entendida por él como una sociedad formada por la reunión de un número más o menos considerable de grupos sociales secundarios, sometidos a una misma autoridad, que no depende de ninguna autoridad superior regularmente constituida) se produce una diferenciación funcional entre gobernantes y gobernados y se compone de una pluralidad de familias y de grupos profesionales. Entiende Durkheim que la sociedad política en su conjunto está integrada por el pueblo gobernado y sus gobernantes («Lecciones de sociología»). Para él, como se ha dicho, el Estado es un grupo de funcionarios «sui generis» en cuyo seno se elaboran representaciones y aspiraciones que comprometen a la colectividad, aun cuando no son obra de la colectividad. No encarna a la conciencia colectiva como un todo, sino tan sólo a una «conciencia especial», restringida, pero más alta y más nítida, que tiene de sí misma una representación más precisa. En este sentido es un «órgano de pensamiento social» («Lecciones de sociología»). En su visión esencialmente «funcionalista» el Estado representa de modo diferenciado al poder social y en calidad de tal ejerce una función directiva sobre los individuos y los grupos particulares. Estos grupos secundarios deben ejercer una función mediadora, pero respetando la autonomía y los derechos de los individuos que forman parte de los mismos. Es así que el Estado es un órgano social vinculado a la sociedad, siendo su poder político una expresión de la relación de fuerzas que existen en la misma sociedad. Al propio tiempo la democracia es la forma de organización política que mejor se corresponde con una sociedad basada en una solidaridad orgánica. Su progresión constituye una necesidad del medio social y de la evolución de las ideas morales esenciales («Lecciones de sociología»). En su concepción evolucionista la instauración de una sociedad orgánica y de la democracia es el resultado de un proceso evolutivo, de expansión de la división del trabajo social y del desarrollo de la moral social y de la conciencia colectiva de pertenencia e interdependencia social.

⁸¹ L. RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, *Para una lectura crítica de Durkheim*, Madrid, Akal Editor, 1978, p. 101.

La «democracia» es pensada atendiendo a esa concepción orgánica del Estado y la Sociedad. Ha de existir una estrecha comunicación entre el Estado y los individuos en relaciones intensas de comunicación, donde tiene un papel fundamental las corporaciones o grupos profesionales. Encuentra en el Estado en sociedades orgánicas una garantía de los derechos y no tanto un órgano caracterizado por la coerción social (con lo que se opone tanto a los enfoques de Spencer –1820/1903– como a los de Max Weber). En una sociedad orgánicamente constituida «lo político» y «lo social» son ámbitos estrechamente encadenados. No se olvide que la Durkheim la democracia conforma una forma de Estado propio de las sociedades orgánicas. En tal sentido la democracia es aquella forma política mediante la cual la sociedad llega a la más pura conciencia de sí propia, siendo un pueblo tanto más democrático cuanto mayor sea el papel que la deliberación, la reflexión y el espíritu crítico desempeñan en la gestión de los asuntos públicos. En tal sentido se enlaza la democracia y sociedad orgánica («Lecciones de sociología»). De ahí que la reforma social no sea pensada en un sentido unidireccional sino bilateral, esto es, obedece a necesidades sentidas en la sociedad y a la respuesta reflexiva del poder establecido en ella. La cuestión social sería afrontada desde el prisma reordenación y moralización impulsada desde el Estado como órgano de pensamiento social y por los propios actores sociales a través de los grupos o corporaciones profesionales. No reclama la lucha por el poder y las relaciones de dominación, sino la integración y cohesión social. El problema que afronta la reforma social es el problema la disgregación o ruptura de la cohesión social. Para él la «solución corporativa» no autoritaria y pacifista es la solución ideal preferible: El Estado se inserta en un modelo de sociedad basada en la cooperación e interdependencia con la mediación de los grupos profesionales. Estos grupos o corporaciones están llamados a ser el centro de gravedad de una sociedad donde desaparecen las clases sociales y la autoridad que se ejerce es de carácter moral, esto es, no basada en la dominación ni en el ejercicio de la fuerza. La solución a la cuestión social y a la crisis de la modernidad liberal es, pues, la solución corporativa no autoritaria, la cual reflejaría una evolución moralizadora; una fuerza moralizadora de la sociedad que es la resultante de una conciencia de sí misma. Era el sueño de la opción corporativa y pacifista que la dura realidad de la primera mitad del siglo veinte se encargaría de desmentir en los hechos.

El problema de la integración tiene una tal centralidad en el pensamiento de Durkheim, que autores como Habermas han construido su propio discurso sobre integración social e integración sistemática *partiendo*,

precisamente, de la teoría de la división del trabajo de Durkheim⁸². A través de la su teoría, hemos comprobado, que él estudia la división del trabajo en el sentido de una diferenciación estructural de los sistemas sociales. En las sociedades funcionalmente diferenciadas se produce una solidaridad orgánica. Ello es coherente con su idea de que la división del trabajo es un fenómeno vinculado a la biología general, suponiendo la solidaridad orgánica un cambio en las bases de integración de la sociedad. En las sociedades evolucionadas la integración social se realiza mediante la conexión sistémica y comunicativa de ámbitos de acción funcionalmente especificados. El proceso de diferenciación social puede tener efectos disgregadores en la integración y cohesión social, produciéndose, en tal caso, un estado de anomia (uno de cuyos exponentes sería el conflicto entre trabajo y capital en el mundo industrial).

Sin embargo, subraya Habermas, su análisis ponen de relieve el «círculo vicioso en que se ve atrapado». Por una parte, se atiene a la tesis de que las reglas morales que hacen posible la solidaridad orgánica, en el estado normal, dimanen por sí solas de la división del trabajo. Pero, por otra, explica el carácter disfuncional de determinadas formas de división del trabajo por la ausencia de tales regulaciones normativas: lo que echa en falta es la sujeción de los ámbitos de acción funcionalmente especificados a normas moralmente vinculantes: En todos estos casos –afirma Durkheim–, si la división del trabajo no produce la solidaridad es que las relaciones entre los órganos no están regladas, es que se encuentran en un estado de «anomia». Durkheim no pudo resolver esta paradoja. Opta por huir hacia delante y, como demuestra el prólogo a la segunda edición y las posteriores lecciones sobre ética profesional, plantea la «exigencia» de que la estructuración del moderno sistema de ocupaciones por profesionales «debería» constituirse en punto de partida de unas regulaciones normativas justificadas en términos universalistas⁸³. El recurso argumentativo de Durkheim se centra en la distinción entre división «normal» del trabajo social y división «patológica» del trabajo. Pero cuando «lo patológico» se generaliza como fue el caso harto significativo y relevante de la «cuestión social obrera» no puede reconducirse simplemente al «campo de lo excepcional y de lo irregular o anormal» un hecho social disfuncional que se convirtió, sin duda, en estructural y caracterizador de la división capitalista del trabajo social en una determinada fase de su desarrollo. Es aquí como

⁸² Véase J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa. II. Crítica de la razón funcionalista (1981)*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1987, pp.161 y ss.

⁸³ Véase J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa. II.*, op. cit., pp.166-167.

se aprecian los límites intrínsecos de una visión naturalista de la división del trabajo, la cual exige formas institucionales de organización y corrección del proceso de modernización. Esto es, un «capitalismo organizado» mediante “intervenciones aparentemente «externas»” a su dinámica funcionamiento, y que está en la base de la formación de la forma política del «Estado social» y de la democracia de masas. Todo ello sin perjuicio de la utilidad de las dimensiones pluralistas de la teoría de Durkheim, el cual estaba conforme con la domesticación del sistema económico a través de las políticas públicas y del Derecho del Estado Social, pero no veía «la» solución en las regulaciones desde arriba de carácter paternalista (Durkheim no expreso simpatía alguna con cualquiera de las fórmulas de «paternalismo»). Unido a esa desconfianza defendería como vimos antes la forma de formas de Derecho social profesional, que en no poco se aproximarían a ciertas propuestas del Derecho social⁸⁴, e incluso del Derecho reflexivo legal, como forma de Derecho que impulse los procesos de autorregulación social⁸⁵. La potenciación de las corporaciones o grupos profesionales tiene en él la pretensión de buscar un equilibrio entre las fuentes heterónomas y las autónomas, con la finalidad de favorecer la creación de las condiciones efectivas de la integración y la cohesión social.

5. BIBLIOGRAFÍA DE EMILE DURKHEIM

A) Del Autor y traducciones al castellano (Selección):

- *La división del trabajo social*, trad. de Carlos G. Posada, Daniel Jorro, Editor, Madrid, 1928; Reeditada por Akal, Madrid, 1982 (Aquí se cita siempre por esta edición originaria de 1928, salvo que se indique otra cosa en el texto); y Schapire, Buenos Aires, 1967.
- *Las reglas del método sociológico*, Alianza Editorial, Madrid, 1988; Orbis, Barcelona, 1982; y Akal, Madrid, 1985; Morata, Madrid, 1974; La Pléyade, Buenos Aires, 1970, Schapire, Buenos Aires, 1971.
- *El suicidio*, Reus, Madrid, 1928; Akal, Madrid, 1998; y UNAM, México, 1983.
- *Las formas elementales de la vida religiosa*, Edición Ramón Ramos, Madrid, Akal, 1992; Alianza Editorial, Madrid, 2003; y Schapire, Buenos Aires, 1968.

⁸⁴ Véase G. GURVITCH, *La idea del derecho social*, traducción y Estudio preliminar de J. L. Monereo Pérez y A. Márquez Prieto, Comares, Granada, 2005; ID.: *Elementos de sociología jurídica*, edición y Estudio preliminar de J. L. Monereo Pérez, Comares, Granada, 2001.

⁸⁵ Véase G. TEUBNER, «Substantive and Reflexive Elements in Modern Law, *Modern Law Review*, nº 17 (1983), pp.239 y ss.; ID.: *Le droit, un système autopoïétique (1989)*, Puf., Paris, 1993.

- *Educación como socialización*, Sígueme, Salamanca, 1976 (sobre la base de una versión italiana).
- *Educación moral*, Schapire, Buenos Aires, 1972; y Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- "Alemania por encima de todo", presentación de L. Rodríguez Zúñiga, trad. de P. Salinas, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 45 (1989), pp. 193 a 228.
- *Lecciones de sociología*, Schapire, Buenos Aires, 1966; La Pleyade, Buenos Aires, 1974; y Miño y Dávila, Buenos Aires, 2001; Comares, Granada, 2006.
- *Educación y sociología*, trad. J. Muls de Liarás, Ed. Península, Barcelona, 1989 (Existe otra edición de Editorial Schapire, Buenos Aires).
- *Sociología de la educación (Lecturas básicas y textos de apoyo)*, Ariel, Barcelona, 1999.
- *Sociología y filosofía*, Miño y Dávila, Madrid-Buenos Aires, 2000 («Sociologie et philosophie», PUF, Paris, 1963).
- *El socialismo*, Edición de R. Ramos, Madrid, Alianza, 1982; Akal, Madrid, 1987.
- *Las formas elementales de la vida religiosa*, Edición, Introducción y Notas de Santiago González Noriega, Alianza Editorial, Madrid, 2003; *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*, Akal, Madrid, 1992.
- *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, Estudio preliminar de Helena Béjar, Tecnos, Madrid, 2000.
- *Pragmatismo y sociología*, Schapire, Buenos Aires, s/f. (1976?).
- *Educación como socialización*, Sígueme, Salamanca, 1976.
- *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas. La evolución pedagógica en Francia*, Introducción de Maurice Halbwachs, trad. María Luisa Delgado y Félix Ortega, Ediciones de La Piqueta, 1982.
- *La educación moral*, Edición y trad. Antonio Bolívar y José Taberner, Trotta, Madrid, 2002.
- *La science sociale et l'action*, «Introduction» de J.C.Filloux, PUF, Paris, 1970.
- *Montesquieu y Rousseau. Precursores de la sociología*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2001.
- "Les principes de 1789 et la sociologie", en *Revue Internationale de l'Enseignement*, nº XIX (1890), pp 450 a 456, recogidos en «*La science sociale et l'action*», Presses Universitaires de France, París, 1970, pp 215 a 225.
- *Las reglas del método sociológico*, traducción española de Antonio Ferrer Robert, Daniel Jorro Editor, Madrid, 1912; *Las reglas del método sociológico*, trad. L. E. Echevarría Rivera, Ediciones Morata, 1982 (reedición en Ediciones Orbis, Barcelona, 1985).
- *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Alianza, 1988 (Reeditado por Ediciones Altaya, Barcelona, 1997).
- *Las reglas del método sociológico*, Akal, Madrid, 1978.
- *Las reglas del método sociológico*, Estudio preliminar de Gregorio Robles, y trad. de Virginia Martínez Bretones, Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
- *El suicidio*, Madrid, Akal, 1976.
- *Pragmatismo y sociología*, Schapire, Buenos Aires, s/f. (1970?).

- *Textes*, 3 vols., París, Minuit, 1975 (Esta selección es extremadamente importante y útil porque recoge una obra muy dispersa y de modo muy bien organizado y selectivo).
- "Recensión de la obra de Albert Schäffle, «Bau und Leben des sozialen Körpers», primer volumen, 2ª ed., Tübingen, 1881, *Revue philosophique*, nº 19 (1885), recogida en DURKHEIM, E.: *Textes. 1. éléments d'une théorie sociale*, présentation de Victor Karady, Éditions de Minuit, 1975, pp. 355 a 377.
- "Le programme économique de Schäffle", en *Revue d'économie politique*, nº 11 (1888), recogida en DURKHEIM, E.: *Textes*, op. cit., pp. 377 a 383.
- *Escritos selectos*, «Introducción» y Selección de A. Giddens, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.

B) Bibliografía secundaria sobre Emile Durkheim (Selección):

- H. ALPERT, *Durkheim*, 2ª ed., traducción de José Medina Echavarría, FCE, México, 1986.
- R. ARON, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Tecnos, Madrid, 2004.
- P. ANSART, *Las sociologías contemporáneas*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1990.
- M. AUCLAIR, *Jaurés*, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974.
- P: L: BERGER, y T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, 2ª ed., Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
- P. BESNARD, *L'Anomia, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuse Durkheim*, PUF, París, 1987; ID.: «Anomia y fatalismo en la teoría de Durkheim de la regulación», en *REIS*, nº 81 (1998), pp. 41 a 62.
- M. CEDRONIO, *La società organica: politica e sociologia di Emile Durkheim*, Bollati Boringhieri, Torino, 1989.
- M. CHERKAOUI, *Naissance d'une science sociale. La sociologie selon Durkheim*, Droz, Genève, 1998.
- S. C. CLADIS, *A Communitarian defense of liberalism: Emile Durkheim and contemporaray social theory*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- L. A. COSER, «El conservadurismo de Durkheim y sus implicaciones para la teoría sociológica», en *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*, Amorrortu, Buenos aires, 1970.
- J. C. FILLoux, *Durkheim et le socialisme*, Droz, Genève, 1977; ID: «Durkheim y la educación», Miño y Dávila, Buenos Aires, 1994.
- J. C. GEYNERO, *La democracia inquieta: E. Durkheim y J. Dewey*, Anthropos Editorial del Hombre, Barcelona, 1991.
- A. GIDDENS, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Labor, Barcelona, 1977.
- *Durkheim*, Fontana, London, 1978.
- *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, trad. por C. Salazar Carrasco, Barcelona, Paidós, 1997.
- *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, trad. S.Merener, Amorrortu, Buenos Aires, 1987.
- *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

- G. GURVITCH, «La science des faits moraux et la morale théorique chez Émile Durkheim», en *Archives de Philosophie du Droit et de Sociología Jurídica*, 7/1-2 (1937), pp. 18 a 44; recogido en G. GURVITCH, *La vocation actuelle de la sociologie*, PUF, París, 1950.
- R. T. HALL, *Émile Durkheim: Ethics and the Sociology of Morals*, Greenwood Press, Londres, 1988.
- J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Taurus, Madrid, 1987.
- R. A. JONES, *The development of Durkheim's social realism*, University Press, Cambridge, 1999.
- B. LACROIX, *Durkheim y lo político*, FCE, México, 1984.
- S. LUKES, *Émile Durkheim. Su vida y su obra (1ª edición en inglés de 1973)*, CIS, Madrid, 1984.
- «Alienation and anomia», en P. HAMILTON, (Ed.): *Emile Durkheim, critical assesment o leading sociologists*, 8 vols, Routledge, Londres, 1995, vol. II., pp. 77 a 97.
- *El individualismo (1973)*, Península, Barcelona, 1975.
- M. HIRSCHHORN y J. COENEN-HUTHER, (Dir.). *Durkheim et Weber. Vers la fin des malentendus*, L' Harmattan, París, 1994.
- F. A. ISAMBERT, «Durkheim et la sociologie des normes», en F. SCHAZEL y J. COMMAILLE, (Dirs.), *Normes juridiques et régulation sociale*, LGDJ, París, 1991.
- L. LOEFFEL, *La question du fondement de la morale laïque sous la IIIè République (1871-1914)*, París, 2000.
- S. LUKES, *Emile Durkheim. Su vida y su obra. Estudio histórico-crítico*, CIS, Madrid, 1984.
- J. C. MARCEL, *Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres*, PUF, París, 2001.
- R. MARRA, *Il diritto in Durkheim. Sensibilità e riflessione nella produzione normativa*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1986.
- R. K. MERTON, «Estructura social y anomia», en *Teoría y Estructura Social*, FCE, México, 1980, pp. 209 a 274.
- K. MORRISON, *Marx, Durkheim, Weber- Formations of Modern Social Thought*, (Sage Publ.), London, 1995.
- R. A. NISBET, (ed.), «*Emile Durkheim*», Prentice-Hall, HJ, 1965.
- *La formación del pensamiento sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1969.
- D. NEGRO PAVÓN, *Comte: Positivismo y revolución*, Editorial Cincel, Madrid, 1992 y bibliografía allí citada.
- M. ORRÙ, «L'anomia come concetto morale: Jean Marie Guyau ed Emile Durkheim», en *Rassegna Italiana di Sociología*, XXIV-3 (1983), pp. 429 a 451.
- PH. BESNARD, «L'anomie dans la biographie intellectuelle de Durkheim», en *Sociologie et sociétés*, nº 14-2 (1982), pp. 45 a 53.
- F. J. PAOLI BOLIO, *Historia, método y sociedad en Emile Durkheim*, Trillas, México, 1990.
- T. PARSONS, *La estructura de la acción social*, 2 vols., Guadarrama, Madrid, 1968.
- J. A. PRADES, *Lo sagrado: del mundo arcaico a la modernidad*, Península, Barcelona, 1988.
- *Durkheim*, PUF, París, 1990.

- R. RAMOS, *La sociología de Emile Durkheim*, CIS, Madrid, 1999.
- G. ROBLES MORCHÓN, *La influencia del pensamiento alemán en la sociología de Émile Durkheim*, Tromson-Aranzadi, Cizur Menor (Navarra) 2005.
- C. BOUGLÉ, *Solidarisme et libéralisme. Reflexions sur le mouvement politique et l'éducation morale*, París, 1905; autor que, significativamente, fue discípulo de Durkheim.
- J. DONZELOT, *L'invention du social. Essai su le déclin des passion politiques*, Fayard, París, 1984.
- G. L. DUPRAT, *La solidaridad social* (1906), Prefacio de Gastón Richard, trad. de F. Peyró Carrio, Daniel Jorro, Editor, Biblioteca de Sociología, Madrid, 1913.
- L. DUMONT, *L' idéologie allemande (Homo aequalis, II)*, Gallimard, París, 1991.
- T. PARSONS, *La estructura de la acción social* (1961), 2 vols., Guadarrama, Madrid, 1968.
- G. ROBLES, *Crimen y Castigo (ensayo sobre Durkheim)*, Civitas, Madrid, 2001.
- «Émile Durkheim (1858-1917)», en R. DOMINGO, (Coord.), *Juristas Universales*, Marcial Pons, Madrid, 2004.
- R. RAMOS TORRE, *La sociología de Émile Durkheim*, CIS, Madrid, 1999.
- I. STRENSKI, *Durkheim and the Jews of France*, University of Chicago Press, London, 1997.
- E. E. TIRYAKIAN. «A problem in the sociology of knowledge: the mutual unawareness of Emile Durkheim and Max Weber», en *European Journal of Sociology*, 7.2. (1960).
- S. P. TURNER, (ed.) *Emile Durkheim Sociologist and moralist*, Routledge, London, 1993.
- RODRÍGUEZ ZUÑIGA, *Para una lectura crítica de Durkheim*, Akal, Madrid, 1978.
- «Estudio preliminar», a E. DURKHEIM, *La División del Trabajo Social*, Akal, Madrid, 1982.
- L. STEINER, *La sociologie de Durkheim*, La Découverte, París, 1994 (traducción castellana por Paula Mahler, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003).
- S. TURNER (ed.), *Emile Durkheim. Sociologist and moralist*, Routledge, London, 1993.
- A. SCHÜTZ, *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Barcelona, 1993.
- G. SIMMEL, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2ª ed., Revista de Occidente, Madrid, 1977.
- *Filosofía del dinero*, traducción y Est. prel., de R. García Cotarelo, 2001.
- PH. STEINER, *Sociología de Durkheim*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.
- S. TURNER, *Émile Durkheim-Sociologist and Moralist*, Routledge, London-New Cork, 1993.
- G. WALFORD.y W. PICKERING (eds.), *Durkheim and modern education*, Routledge, London, 1998.
- W. WATTS MILLAR, *Durkheim, Morals and Modernity*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1996.

RESUMEN

Este trabajo comprende la segunda parte del estudio dedicado al pensamiento político-jurídico de Emile Durkheim, considerado como el padre de la sociología francesa y, en gran medida, el fundador de la sociología «científica». Junto a una selección de bibliografía del autor y de su pensamiento, en esta segunda parte se analiza el concepto de Durkheim de solidaridad orgánica elaborado a partir de la doble distinción entre dos tipos de Derecho, el Derecho represivo o penal y el Derecho restitutorio, que revelan dos formas o clases distintas de solidaridad: la solidaridad mecánica (o por semejanza) y la solidaridad orgánica. Por otra parte, el estudio destaca los principales elementos de su teoría orgánica del Estado y de la democracia entendida como deliberación entre los individuos entre sí y con el Estado en su calidad de órgano de reflexión y de pensamiento social en el marco de una sociedad basada en la solidaridad orgánica.

PALABRAS CLAVE: Emile Durkheim, sociología científica, solidaridad orgánica, división del trabajo social, anomia, democracia.

ABSTRACT

This paper includes the second part of a study focused on the political and juridical thinking of Emile Durkheim, who is considered as the father of French sociology and also, to a certain extent, the founder of «scientific» sociology. In this second part there is an analysis of the concept of organic solidarity, elaborated by Durkheim, and also a selection of his bibliography. This concept of organic solidarity is created from the double distinction between two kinds of Law: the repressive or penal Law and the restitutory Law. These two kinds of Law reveal two different forms or types of solidarity: the mechanic solidarity or solidarity of resemblance and the organic solidarity. The paper also remarks the most important elements of Durkheim's organic theory of the estate and democracy. Durkheim explains the democracy as deliberation among citizens, and also as deliberation among citizens and the State, where the State plays the roll of organ of reflexion and social thinking within the frame of a society based on the organic solidarity.

KEY WORDS: Emilie Durkheim, Scientific sociology, Organic Solidatiry, division of social work, Anomia, Democracy.