

El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales (1914)*

Émile Durkheim

Traducción del francés: Pablo Nocera



189

Aunque la sociología se defina como la ciencia de las sociedades, en realidad, no puede tratar los grupos humanos, que son el objeto inmediato de su investigación, sin llegar finalmente al individuo, elemento del cual los grupos están compuestos. Dado que la sociedad no puede constituirse más que a condición de penetrar en las conciencias individuales y de formarlas “a su imagen y semejanza”; sin dogmatizar en exceso, puede decirse con seguridad, que gran número de nuestros estados mentales, los más esenciales al menos, son de origen social. Aquí, es el todo el que forma en gran medida la parte; en consecuencia, es imposible intentar explicar el todo sin explicar la parte, al menos indirectamente. El producto por excelencia de la actividad colectiva, es el conjunto de bienes intelectuales y morales que se llama civilización; por ello Comte hacía de la sociología la ciencia de la civilización. Pero, por otro lado, es la civilización la que hace del hombre lo que es; es ella quien lo distingue del animal. El hombre no es hombre sino por estar civilizado. Buscar las causas y las condiciones de las que depende la civilización, es buscar también las causas y las condiciones de lo que en el hombre hay de más específicamente humano. Así es que la sociología, aunque apoyándose en la psicología no se contenta con ella, y le aporta, como justa devolución, una contribución que iguala y supera en importancia los servicios que de ella recibe. Sólo a través del análisis histórico se puede saber de qué está formado el hombre; puesto que sólo en el curso de la historia se constituyó.

La obra que recientemente hemos publicado bajo el título *Las formas elementales de la vida religiosa* permite ilustrar con un ejemplo esta verdad general. En la búsqueda por estudiar sociológicamente los fenómenos religiosos, hemos sido llevados a entrever una forma de explicar científicamente una de las particularidades más características de nuestra

* Publicado en la revista *Scientia*, XV, pp. 206-221. Editado en Durkheim, Émile. 1970. *La science sociale et l'action*, editado por Jean-Claude Filloux. Paris: PUF.

naturaleza. Para nuestra gran sorpresa, como el principio sobre el cual reposa esta explicación no parece haber sido percibido por las críticas que han hablado del libro hasta el presente, nos parece que tiene cierto interés exponerlo someramente a los lectores de *Scientia*.

I

Esta particularidad es la dualidad constitutiva de la naturaleza humana. Desde siempre, el hombre ha tenido un vivo sentimiento de esta dualidad. En todas partes, en efecto, se lo concibe como formado por dos seres radicalmente heterogéneos: por un lado, el cuerpo, por el otro, el alma. Aunque que el alma es representada bajo una forma material, la materia de la cual está hecha pasa por ser de otra naturaleza distinta a del cuerpo. Se dice que es más etérea, más sutil, más plástica, que no afecta los sentidos como los objetos propiamente sensibles, que no es sumisa a las mismas leyes, etc. No sólo estos dos seres son sustancialmente diferentes, sino que son, en gran medida, independientes el uno del otro, llegando incluso, a estar en conflicto. Durante siglos se ha creído que el alma podía, a partir esta vida, escaparse del cuerpo y llevar lejos, una existencia autónoma. Pero es sobretudo por la muerte que esa independencia ha sido afirmada mucho más netamente. Mientras que el cuerpo se descompone y se desvanece, el alma lo sobrevive, y en condiciones nuevas, persigue, durante un tiempo más o menos largo, el curso de sus destinos. Incluso puede decirse que, aunque estando estrechamente asociados, el alma y el cuerpo no pertenecen al mismo mundo. El cuerpo forma parte integrante del universo material, tal como nos lo hace conocer la experiencia sensible; la patria del alma es otro lugar, al que tiende a retornar sin cesar. Esa patria es el mundo de las cosas sagradas. Así, aquella es investida con una dignidad que siempre le ha sido rechazada al cuerpo; mientras que éste es considerado como esencialmente profano, ella inspira algunos de esos sentimientos que en todas partes están reservados para aquello que es divino. Ella está constituida de la misma sustancia que los seres sagrados: no difiere de ellos más que en cierto grado.

Una creencia tan universal y tan permanente no podría ser puramente ilusoria. Dado que, en todas las civilizaciones conocidas, el hombre ha tenido el sentimiento de ser dual, es necesario que exista en él algo que haya dado nacimiento a ese sentimiento. Y en efecto, el análisis psicológico lo viene a confirmar: en el seno mismo de nuestra vida interior se encuentra la misma dualidad.

Tanto nuestra inteligencia como nuestra actividad presentan dos formas muy diferentes: existen por un lado, las sensaciones¹ y las tendencias sensibles, por el otro, el pensamiento conceptual y la acción moral. Cada una de estas partes de nosotros mismos gravita alrededor de un polo que le es propio; dos polos que no sólo son distintos, sino opuestos.

1 A las sensaciones, habría que agregar las imágenes, pero como ellas no son más que las sensaciones sobrevivientes a sí mismas, nos parece inútil mencionarlas separadamente. Lo mismo sucede con ese conglomerado de imágenes y sensaciones que son las percepciones.

Nuestros apetitos sensibles son necesariamente egoístas; tienen por objeto nuestra individualidad y sólo ella. Cuando satisfacemos nuestro apetito, nuestra sed, etc. sin que ninguna otra tendencia se encuentre en juego, es sólo a nosotros a quienes satisfacemos.² Al contrario, la actividad moral se reconoce en que las reglas de conducta a las cuales se somete son susceptibles de ser universalizables; por definición, ella persigue fines impersonales. La moralidad no comienza más que con el desinterés, el apego a otra cosa que a nosotros mismos.³ El mismo contraste hallamos en el orden intelectual. Una sensación de color o de sonido ocupa estrechamente nuestro organismo individual y no puedo apartarla. Me resulta imposible hacerla pasar de mi conciencia a la conciencia del otro. Puedo invitar a otra a ponerse frente a un mismo objeto y que sufra su acción, pero la percepción que tenga será obra suya, así como me pertenece la mía. Al contrario, los conceptos son siempre comunes a una pluralidad de hombres. Se constituyen gracias a las palabras. Ahora bien, tanto el vocabulario como la gramática de una lengua no son obra ni objeto de nadie en particular; son el producto de la elaboración colectiva que expresa la colectividad anónima que las emplea. La noción de hombre o de animal no es personal; es, en gran medida, común a todos los hombres que pertenecen al mismo grupo social que yo. Así, dado que son comunes, los conceptos son el instrumento por excelencia de todo comercio intelectual. Es gracias a ellos que los espíritus comulgan. Sin duda, cada uno de nosotros individualiza, pensándolos, los conceptos que recibe de la comunidad: los impregna de su marca personal; pero no hay nada personal que no sea susceptible de una individualización de ese género.⁴

Estos dos aspectos de nuestra vida psíquica se oponen el uno al otro, como lo personal frente a lo impersonal. Existe en nosotros, un ser que se representa todo por relación a él, desde su propio punto de vista, y que, en lo que hace, no tiene otro objeto que sí mismo. Pero también existe otro que conoce las cosas *sub specie aeternatis*, como si participara de otro pensamiento que el nuestro, y que, al mismo tiempo, en sus actos, tiende a realizar fines que lo superan. La vieja fórmula del *Homo duplex* está verificada por los hechos. Lejos de ser simple, nuestra vida interior tiene como un doble centro de gravedad. Existe de un lado,

2 Existen, sin dudas, inclinaciones egoístas que no tienen por objeto cosas materiales. Pero los apetitos sensibles son el tipo, por excelencia, de tendencias egoístas. Incluso creemos que las inclinaciones que nos atan a un objeto de otro género, cualquiera sea el rol que juegue el móvil egoísta, implica necesariamente un movimiento de expansión fuera de nosotros que supera el puro egoísmo. Es el caso, por ejemplo, del amor por la gloria, por el poder, etc.

3 Ver nuestra comunicación a la Sociedad Francesa de Filosofía sobre La determinación del hecho moral (*Bulletin de la Société Fr. de Phil*, 1906, pp.113 y ss).

4 No queremos negar al individuo la facultad de formar conceptos. Aprendió de la colectividad a formar representaciones de ese género. Pero incluso los conceptos que él forma de esta manera, tienen el mismo carácter que los otros: son construidos de manera de poder ser universalizables. Aún cuando son obra de una personalidad, son en parte, impersonales.

nuestra individualidad, y más especialmente, nuestro cuerpo que la funda⁵, por otro, todo aquello que, en nosotros, expresa algo distinto de nosotros mismos.

Estos dos estados de conciencia no sólo son diferentes por sus orígenes y sus propiedades, sino que existe entre ellos un verdadero antagonismo. Se contradicen y se niegan mutuamente. No podemos darnos a los fines morales sin desprendernos de nosotros mismos, sin ofender los instintos y las inclinaciones que se hallan más profundamente enraizados en nuestro cuerpo. No hay acto moral que no implique un sacrificio, porque, como lo mostró Kant, la ley del deber no puede hacerse obedecer sin humillar nuestra sensibilidad individual o, como él la llamaba, “empírica”. Este sacrificio, podemos aceptarlo sin resistencia e incluso con entusiasmo. Pero, aún cuando está consumado en un impulso alegre, no deja de ser real; el dolor que busca espontáneamente el asceta no deja de ser dolor. Y esta antinomia es tan profunda y tan radical que jamás puede ser resuelta con rigor. ¿Cómo podríamos ser enteramente nosotros mismos y enteramente otro? o ¿viceversa? El yo no puede ser enteramente otro que sí mismo, dado que sino se desvanecería. Eso sucede a quien llega al éxtasis. Para pensar, es necesario ser, es necesario tener una individualidad. Pero por otro lado, el yo no puede ser entera y exclusivamente sí mismo, porque entonces se vaciaría de todo contenido. Si para pensar es necesario ser, también es necesario tener cosas en que pensar. Ahora bien, ¿a qué se reduciría la conciencia si ella no expresara más que el cuerpo y sus estados? No podemos vivir sin representarnos el mundo que nos rodea, los objetos de toda clase que lo completan. Pero, por el sólo hecho de representárnoslos, ellos ingresan en nosotros, se vuelven así parte nuestra, los tenemos, nos debemos a ellos al mismo tiempo que a nosotros mismos. Desde entonces, hay en nosotros otra cosa que nos solicita nuestra actividad. Es un error creer que nos resulta fácil vivir egoístamente. El egoísmo absoluto tanto como el altruismo absoluto son límites ideales que no pueden jamás ser alcanzados en la realidad. Son estados a los cuales podemos acercarnos indefinidamente, pero sin jamás realizarlos adecuadamente.

No sucede algo distinto en el orden de nuestros conocimientos. No comprendemos más que a condición de pensar por conceptos. Pero la realidad sensible no está hecha para ingresar espontáneamente en el marco de nuestros conceptos. Se resiste a ellos y, para doblegarla, debemos violentarla en cierta manera, someterla a toda clase de operaciones laboriosas que la alteran a fin de volverla asimilable al espíritu, y jamás llegamos a triunfar completamente a sus resistencias. Jamás nuestros conceptos logran dominar nuestras sensaciones para traducirlas completamente en términos inteligibles. Toman una forma conceptual sólo a condición de perder aquello más concreto que existe en ellas, aquello que las hace ha-

⁵ Decimos *nuestra individualidad* y no *nuestra personalidad*. Aunque las dos palabras sean utilizadas, a menudo, una por otra, importa distinguir las con mucho cuidado. La personalidad está hecha esencialmente de elementos supra-individuales (Ver sobre este punto *Las formas elementales de la vida religiosa*, pp.386-390).

blar a nuestro ser sensible y que la llevan a la acción: se transforman, entonces, en algo muerto e inmóvil. No podemos comprender las cosas sin renunciar, en parte, a sentir la vida, y no podemos sentirla sin renunciar a comprenderla. Sin duda, a veces soñamos, con una ciencia que pudiera expresar adecuadamente todo lo real. Pero eso es un ideal al que podemos ciertamente acercarnos indefinidamente, pero que nos resulta imposible alcanzar.

Esta contradicción interna es una de las características de nuestra naturaleza. Siguiendo la fórmula de Pascal, el hombre es, a la vez, «ángel y bestia» sin ser exclusivamente ni lo uno, ni lo otro. De ello resulta que no estamos jamás completamente de acuerdo con nosotros mismos, porque no podemos seguir una de nuestras dos naturalezas sin que la otra sufra. Nuestras alegrías nunca pueden ser puras; siempre se mezcla algún dolor, ya que no podríamos satisfacer simultáneamente los dos seres que se encuentran en nosotros. Este desacuerdo, esta perpetua división en nosotros mismos es la que produce, a la vez, nuestra grandeza y nuestra miseria: nuestra miseria, ya que estamos condenados a vivir en el sufrimiento; nuestra grandeza, dado que es por ella que nos singularizamos entre todos los demás seres. El animal marcha a su gusto con movimiento unilateral y exclusivo: sólo el hombre está obligado a hacerle normalmente al sufrimiento un lugar en la vida.

Así, la antítesis tradicional del cuerpo y del alma no es una vana concepción mitológica, sin fundamento en la realidad. Es verdad que somos seres dobles que realizamos una antinomia. Pero entonces un interrogante se presenta, que ni la filosofía ni la psicología pueden resolver: ¿de dónde proviene esa dualidad y esa antinomia? ¿De dónde proviene, para responder con otra expresión de Pascal, el hecho de que seamos ese «monstruo de contradicciones» que jamás puede satisfacerse completamente a sí mismo? Si este estado singular es uno de los rasgos distintivos de la humanidad, la ciencia del hombre debe procurar dar cuenta de ello.

II

Las soluciones propuestas para este problema no son, sin embargo, ni variadas ni numerosas.

Dos doctrinas, que han tenido un gran lugar en la historia del pensamiento, creen superar la dificultad negándola, es decir, haciendo de la dualidad del hombre una simple apariencia: es el monismo, tanto el empirista como el idealista.

Para el primero, los conceptos no son más que sensaciones más o menos elaboradas: consistirían todos ellos en grupos de imágenes similares a las cuales una misma palabra daría una suerte de individualidad; pero no tendrían realidad fuera de las imágenes y sensaciones de las cuales son su prolongación. Asimismo, la actividad moral no sería más que otro aspecto de la actividad interesada: el hombre que obedece al deber no haría más que obedecer a su interés bien entendido. En esas condiciones, el problema desaparece: el hombre es un ser que si padece de graves tensiones, es porque no actúa ni piensa conforme a la naturaleza. El concepto, bien interpretado, no debería oponerse a la sensación de la cual depende la existencia, y el acto moral no debería encontrarse en conflicto con el acto egoísta ya que éste procede, en el fondo, de mó-



viles utilitarios, si es que no se yerra sobre la naturaleza verdadera de la moralidad. Desafortunadamente, los hechos que plantean la cuestión subsisten totalmente. Eso no impide que el hombre haya sido, desde siempre, un ser inquieto e infeliz; siempre se ha sentido tironeado, dividido en sí mismo, y las creencias y las prácticas a las cuales, en todas las sociedades, bajo todas las civilizaciones, les otorgó el mayor valor, tenían y tienen por finalidad, no suprimir esas divisiones inevitables, sino atenuar sus consecuencias, dándole un sentido y un objetivo, volviéndolas más tolerables, apaciguándolas. Es inadmisibles que ese estado de malestar universal y crónico haya sido el producto de una simple aberración, que el hombre haya sido el artífice de su propio sufrimiento y que sea tan estúpidamente obstinado, si su naturaleza lo predispone a vivir armónicamente; de ser así, la experiencia habría debido disipar un error tan deplorable desde hace tiempo. Por lo menos, se hace necesario explicar de dónde puede provenir esa inconcebible obcecación. Se sabe, por cierto, cuáles son las graves objeciones que plantea la hipótesis empirista. Nunca pudo explicar cómo lo inferior podía devenir superior, cómo la sensación individual, oscura, confusa, podía volverse el concepto impersonal, claro y distinto, cómo el interés podía transformarse en desinterés.

No sucede otra cosa con el idealismo absoluto. Para él, la realidad también es una sola: está hecha únicamente de conceptos, de igual forma que para el empirista está hecha exclusivamente de sensaciones. Para una inteligencia absoluta, que vería las cosas tal como son, el mundo aparecería como un sistema de nociones definidas, ligadas unas a otras por relaciones igualmente definidas. En cuanto a las sensaciones, ellas no son nada por sí mismas; no son más que conceptos desavenidos y confundidos unos con otros. El aspecto bajo el cual ellas se nos revelan en la experiencia proviene únicamente del hecho de no poder distinguir sus elementos. En esas condiciones, no habría ninguna oposición fundamental entre el mundo y nosotros, ni entre las diferentes partes de nosotros mismos. Aquello que creemos percibir sería debido a un simple error de perspectiva que bastaría con enderezar. Pero entonces, se debería constatar que ella se atenúa progresivamente a medida que el dominio del pensamiento conceptual se extiende, a medida que aprendemos a pensar menos a través de la sensación y más por los conceptos, es decir, a medida que la ciencia se desarrolla y se convierte en un factor más importante en nuestra vida mental. Desafortunadamente, hace falta que la historia confirme estas esperanzas optimistas. La inquietud humana, al contrario, parece ir en aumento. Las religiones que insisten mucho sobre las contradicciones en medio de las cuales nos debatimos, que adhieren a la idea de pintar al hombre como un ser atormentado y doloroso, son las grandes religiones de los pueblos modernos, mientras que los cultos groseros de las sociedades inferiores respiran e inspiran una alegre confianza.⁶ Ahora bien, lo que expresan las religiones es la experiencia vivida por la humanidad; sería sorprendente que nuestra naturaleza se unifique y se armonice si sentimos que nuestros desacuerdos van en aumento. Además, suponiendo que esas discordan-

6 Ver *Las Formas elementales de la vida religiosa*, pp. 320-321, 580.

cias no sean más que superficiales y aparentes, todavía faltaría dar cuenta de su apariencia. Si las sensaciones no son nada fuera de los conceptos, aún faltaría decir de dónde provienen aquellas que no se nos aparecen tal como son, sino que se muestran mezcladas y confundidas. ¿Qué es lo que le pudo haber impuesto una indistinción manifiesta contraria a su naturaleza? El idealismo se encuentra aquí en presencia de dificultades inversas a aquellas que a menudo se le han objetado al empirismo legítimamente. Si nunca ha explicado cómo lo inferior ha podido transformarse en superior, cómo la sensación, manteniéndose ella misma, ha podido ser elevada a la dignidad de concepto, es igualmente difícil de comprender cómo lo superior ha podido volverse inferior, cómo el concepto pudo alterarse y degenerarse en sí mismo, de forma de volverse sensación. Esta caída no puede haber sido espontánea. Es necesario que haya sido determinada por algún principio contrario. Pero no hay lugar para un principio de ese género en una doctrina esencialmente monista.

Si se aparta a esas teorías que suprimen el problema de aquellas que no lo resuelven, las únicas que se mantienen en carrera y merecen consideración, se limitan a afirmar aquello que se trata de explicar, pero sin dar cuenta de ello.

Primero encontramos la explicación ontológica formulada por Platón. El hombre sería doble porque en él se encuentran dos mundos: por un lado, el de la materia que no posee inteligencia ni moral, y por el otro, el de las Ideas, el del Espíritu y el del Bien. Dado que los dos mundos son naturalmente contrarios, luchan en nosotros y, porque tenemos cosas de uno y de otro, estamos necesariamente en conflicto con nosotros mismos. Pero si esta respuesta, completamente metafísica, tiene el mérito de afirmar, sin buscar debilitarlo, el hecho que se trata de interpretar, ella se limita a hipostasiar los dos aspectos de la naturaleza humana sin dar cuenta de ellos. Decir que nosotros somos dobles porque hay en nosotros dos fuerzas contrarias, es repetir el problema en dos términos diferentes, pero sin resolverlo. Todavía nos resta decir de dónde vienen esas dos fuerzas y cuál es el porqué de su oposición. Sin duda, se puede admitir efectivamente que el mundo de las Ideas y del Bien tenga en sí mismo la razón de su existencia, a causa de la excelencia que se le atribuye. ¿Pero cómo se entiende que tenga fuera de sí un principio de mal, de oscuridad, de no ser? ¿Cuál puede ser su función útil?

Lo que se comprende menos todavía, es cómo dos mundos que se oponen completamente, y que en consecuencia, deberían repelerse y excluirse, tienden, sin embargo, a unirse y a penetrarse de manera de dar nacimiento a los seres mixtos y contradictorios que somos nosotros. Su antagonismo, entonces, debería mantenerlos fuera uno del otro y volver su maridaje imposible. Para tomar prestado el lenguaje platónico, la Idea, que es perfecta por definición, posee la plenitud del ser; ella se basta a sí misma; no necesita nada más para existir. ¿Por qué se degradaría en la materia cuyo contacto no puede más que desnaturalizarla y rebajarla? Por otro lado, ¿por qué la materia aspiraría al principio contrario que niega y se dejaría penetrar por él? Por último, el hombre es, por excelencia, el teatro de la lucha que hemos descrito; particularidad que no se encuentra en otros seres. Sin embargo,



el hombre no es el único lugar donde, según la hipótesis, los dos mundos deben reencontrarse.

Menos explicativa todavía es la teoría con que uno se contenta corrientemente: se funda en el dualismo humano, no sobre dos principios metafísicos que estarían en la base de toda realidad, sino en la existencia, en nosotros, de dos facultades antitéticas. Poseemos a la vez una facultad de pensar bajo las especies de lo individual, que es la sensibilidad, y una facultad de pensar bajo las especies de lo universal y de lo impersonal, que es la razón. De un lado, nuestra actividad presenta dos caracteres opuestos completamente, según se halle ubicada bajo la dependencia de móviles sensibles o de móviles racionales. Kant ha insistido, más que nadie, en el contraste entre razón y sensibilidad, de la actividad racional y de la actividad sensible. Pero, si esta clasificación de hecho es perfectamente legítima, ella no aporta al problema que nos ocupa ninguna solución. Dado que nosotros poseemos a la vez una aptitud para vivir una vida personal y una vida impersonal, de lo que se trata de saber es, no qué nombre conviene dar a las dos aptitudes contrarias, sino cómo ellas coexisten en un solo y único ser, en despecho de su oposición. ¿De dónde viene el hecho de que podamos conjuntamente participar de esas dos existencias? ¿Cómo estamos hechos de dos mitades que parecen pertenecer a dos seres diferentes? Dándole un nombre diferente a una y a otra, no se ha hecho avanzar la cuestión.

Si esta respuesta puramente verbal satisface frecuentemente, es que por lo general, se considera la naturaleza mental del hombre como una clase de dato último del cual no hay que dar cuenta. Se cree que todo está dicho cuando se relaciona tal o cual hecho, del cual se busca las causas, con una facultad humana. Pero ¿por qué el espíritu humano, que no es, en suma, más que un sistema de fenómenos en todo punto de vista comparable a otros fenómenos observables, quedaría por fuera o por encima de la explicación? Sabemos hoy día que nuestro organismo es el producto de una génesis; ¿por qué sería de otra manera con nuestra constitución psíquica? Si hay algo en nosotros que clama por una explicación de manera urgente, es justamente la extraña antítesis que se cree realizar.

III

Por lo demás, lo que ya hemos planteado previamente a cerca de que el dualismo humano siempre se expresa de forma religiosa, basta para hacer entrever que la respuesta a la cuestión suscitada debe ser buscada en una dirección completamente diferente. En todas partes, decíamos, el alma ha sido considerada como una cosa sagrada; se la ha visto como una parcela de la divinidad que no vive más que durante un tiempo de una vida terrestre y que tiende, como desde sí misma, a volver hacia su lugar de origen. Desde allí, se opone al cuerpo, el cual es visto como profano, y todo aquello que tiene al cuerpo directamente en nuestra vida mental, las sensaciones, los apetitos sensibles, participa del mismo carácter. De esta forma, las calificamos como formas inferiores de nuestra actividad, mientras que a la razón y a la actividad moral se les atribuye una dignidad más alta: son las facultades por las cuales, decimos, nos comunicamos con Dios. Aún el hombre más alejado de toda creen-

cia confesional se representa esta oposición bajo una forma, sino idéntica, al menos comparable. Le presta a cada una de nuestras diferentes funciones psíquicas un valor desigual: ellas se encuentran jerarquizadas entre sí, en las cuales las más cercanamente relacionadas con el cuerpo se hallan en la parte inferior. Además, hemos mostrado⁷ que no hay moral que no se encuentre impregnada de religiosidad; incluso para el espíritu laico, el Deber, el imperativo moral es una cosa augusta y sagrada, y la razón, esa indispensable auxiliar de la actividad moral, inspira, naturalmente, sentimientos análogos. A ella también, le atribuimos una especie de excelencia y de valor incomparable. La dualidad de nuestra naturaleza no es más que un caso particular de esa división de las cosas en sagradas y profanas que se encuentra en la base de todas las religiones y que debe explicarse según los mismos principios.

Ahora bien, esa es precisamente la explicación que hemos ensayado en la obra citada anteriormente como *Las formas elementales de la vida religiosa*. Nos hemos esmerado en mostrar que las cosas sagradas son simplemente ideas colectivas que son fijadas en objetos materiales.⁸ Las ideas y los sentimientos elaborados por la colectividad, sea como sea que hayan sido investidos, en razón de su origen, de cierto ascendente, de cierta autoridad, hacen que los sujetos particulares que piensan y creen en ellos, se los representen bajo la forma de fuerzas morales que los dominan y que los someten. Cuando esas ideas mueven nuestra voluntad, nos sentimos conducidos, dirigidos, arrastrados por energías singulares, que, manifiestamente, no vienen de nosotros, sino que se nos imponen, por las cuales tenemos sentimientos de respeto, de temor reverencial, pero también de reconocimiento, a causa del consuelo que de ellas recibimos, dado que no pueden comunicarse con nosotros sin revelar nuestro tono vital. Esas virtudes *sui generis* no se deben a ninguna acción misteriosa; son simplemente efectos de esa operación psíquica, científicamente analizable, pero singularmente creadora y fecunda, que se llama fusión, la comunión de una pluralidad de conciencias individuales en una conciencia común. Pero por otro lado, las representaciones colectivas no pueden constituirse más que encarnándose en objetos materiales, cosas, seres de todas clases, figuras, movimientos, sonidos, palabras, etc. que las representen exteriormente y las simbolicen; dado que es solamente expresando sus sentimientos, traduciéndolos en un signo, simbolizándolos exteriormente, que las conciencias individuales pueden —naturalmente cerradas unas a otras— sentir que ellas se comunican y sienten al unísono.⁹ Las cosas que juegan ese rol participan necesariamente de los mismos sentimientos que los estados mentales que ellas representan y materializan, por así decirlo. Son respetadas, temidas, o

7 Ver La determinación del hecho moral en el *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1906, p 125.

8 Ver *Las formas elementales de la vida religiosa*, pp.268-342. No podemos reproducir aquí los hechos y los análisis sobre los cuales se apoya nuestra tesis: nos limitamos a recordar someramente las etapas principales de la argumentación desarrollada en nuestro libro.

9 *Ibid.*, pp. 329 y ss.

buscadas como poderes caritativos. No están ubicadas en el mismo plano que las cosas vulgares, las cuales no interesan más que a nuestra individualidad física, se hallan aparte de estas últimas, les asignamos un lugar completamente distinto en el conjunto de lo real, las separamos: el carácter sagrado consiste esencialmente en esta separación radical.¹⁰ Este sistema de concepciones no es puramente imaginario y alucinatorio, dado que las fuerzas morales que esas cosas revelan en nosotros son bien reales, como son reales las ideas que las palabras nos recuerdan luego de haber contribuido a formarlas. De allí viene la influencia dinamogénica que las religiones han ejercido, desde siempre, sobre los hombres.

Pero estas ideas, producto de la vida en grupo, no pueden constituirse, ni sobretodo subsistir, sin penetrar en las conciencias individuales y sin organizarse de una manera durable. Estas grandes concepciones religiosas, morales, intelectuales que las sociedades sacan de su seno durante períodos de efervescencia creativa, los individuos las incorporan en ellos una vez que el grupo se ha disuelto, que la comunión social ha hecho su obra. Sin duda, una vez que la efervescencia ha caído, y que cada uno recupera su existencia privada, se aleja de la fuente de dónde provino ese calor y esa vida, la cual no se mantiene ya en el mismo grado de intensidad. Sin embargo no se apaga, dado que la acción del grupo no se termina completamente, sino que aporta perpetuamente a esos grandes ideales, un poco de fuerza que tiende a sonsacar las pasiones egoístas y las preocupaciones personales de cada día: para ello sirven las fiestas públicas, las ceremonias, los ritos de toda clase. Solamente, viniendo así a mezclar a nuestra vida individual, esos diversos ideales, se individualizan en sí mismos, en estrecha relación con nuestras representaciones, se armonizan con ellos, con nuestro temperamento, nuestro carácter, nuestros hábitos, etc. Cada uno de nosotros pone sobre ellos su marca propia; es así que cada uno tiene su manera personal de pensar las creencias de su Iglesia, las reglas de la moral común, las nociones que sirven de marco al pensamiento conceptual. Pero, aún particularizándose y volviéndose elementos de nuestra personalidad, las ideas colectivas no dejan de conservar su propiedad característica, a saber, el prestigio del que se hallan revestidas. Siendo enteramente nuestras, hablan en nosotros en otro tono y con otro acento que el resto de nuestros estados de conciencia: nos dirigen, nos imponen respeto, no nos sentimos al mismo nivel que ellas. Nos damos cuenta que representan en nosotros algo superior a nosotros mismos. No por nada, el hombre se siente doble: es realmente doble. Existen en él dos grupos de estados de conciencia que contrastan entre sí por sus orígenes, su naturaleza, los fines a los cuales tienden. Unos no expresan más que nuestro organismo y los objetos a los cuales se encuentran directamente en relación. Estrictamente individuales, no están asociados más que a nosotros mismos y no podemos sacarlos de nosotros mismos de igual forma que no podemos quitarlos de nuestro cuerpo. Los otros, por el contrario, nos llegan de la sociedad, la traducen en nosotros y se asocian a cualquier cosa que nos supera. En tanto que son colectivos, impersonales; nos dirigen hacia fines que

son comunes con los otros hombres, es por ellos y sólo por ellos que podemos comunicarnos. En consecuencia, es verdad que estamos formados por dos partes y como de dos seres que, enteramente asociados, están hechos de elementos muy diferentes, ellos nos orientan en sentidos opuestos.

Esta dualidad corresponde, en suma, a la doble existencia que llevamos corrientemente: una puramente individual, que tiene raíces en nuestro organismo, la otra social que no es más que la prolongación de la sociedad. La naturaleza misma de los elementos entre los cuales existe el antagonismo que hemos descrito testimonia que tal es su origen. En efecto, es entre las sensaciones y los apetitos sensibles, de un lado, la vida intelectual y moral del otro, que tienen lugar los conflictos ejemplificados. Ahora bien, es evidente que las pasiones y tendencias egoístas derivan de nuestra contribución individual, mientras que nuestra actividad razonable, tanto teórica como práctica, depende estrechamente de causas sociales. A menudo, hemos tenido la ocasión de establecer que las reglas de la moral son normas elaboradas por la sociedad¹¹; el carácter obligatorio con el cual están marcadas no es otra cosa que la autoridad misma de la sociedad comunicándose a todo aquello que viene de ella. Por otra parte, en el libro al que refiere el presente estudio y al que no podemos más que reenviar, nos hemos esforzado por hacer ver que los conceptos, materia de todo pensamiento lógico, eran, en su origen, representaciones colectivas: la impersonalidad que las caracteriza es la prueba de que son el producto de una acción anónima y en sí misma impersonal.¹² Hemos encontrado razones para conjeturar que los conceptos fundamentales y eminentes que se denominan categorías, han sido formados sobre la base del modelo de las cosas sociales.¹³

El carácter doloroso de este dualismo se explica en esa hipótesis. Sin duda, si la sociedad no fuera más que el desarrollo natural y espontáneo del individuo, esas dos partes de nosotros mismos se armonizarían y ajustarían una a otra sin fricción y sin roce: la primera, no siendo más que la prolongación y la terminación de la segunda, no encontraría en aquella ninguna resistencia. Pero, de hecho, la sociedad tiene una naturaleza propia y, en consecuencia, exigencias completamente diferentes de aquellas que se hallan implicadas en la naturaleza del individuo. Los intereses del todo no son necesariamente los de la parte; es por ello que la sociedad no puede formarse ni mantenerse sin reclamar de nuestra parte perpetuos y costosos sacrificios. Por el solo hecho de que nos sobrepasa, nos obliga a superarnos a nosotros mismos; y, superarse a sí mismo, es, para un ser, salir en alguna medida de su naturaleza, cosa que no sucede sin una tensión más o menos penosa. La atención voluntaria es, como se sabe, una facultad que no se despierta en nosotros más que por la

11 *La división del trabajo social*, passim. Cf. La determinación del hecho moral en el *Bulletin de la Société de Philosophie*, 1906.

12 *Las formas elementales de la vida religiosa*, pp.616 y ss.

13 *Ibid*, pp. 12-28, pp. 205 y ss, pp 336 y ss, pp 386, 508, 627.

El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales (1914)

Émile Durkheim

acción de la sociedad. Ahora bien, la atención supone esfuerzo, para estar atentos, debemos suspender el curso espontáneo de nuestras representaciones, impedir que la conciencia se deje llevar por un movimiento de dispersión que la arrastre naturalmente, en una palabra, es necesario hacer violencia a algunas de nuestras inclinaciones más imperiosas. Y como la parte del ser social en el ser completo que somos se vuelve siempre más considerable, en la medida en que avanza la historia, es contrario a toda apariencia que deba esperarse alguna vez una era en la que el hombre esté menos dispensado de resistirse a sí mismo y pueda vivir una vida menos tensa y más fácil. Todo hace prever, por el contrario, que el lugar del esfuerzo irá creciendo siempre con la civilización.

