



Los sueños de la razón: la crisis de sentido y el suicidio egoísta

The dreams of reason: crisis of meaning and egoistic suicide

Os sonhos da razão: a crise de sentido e o suicídio egoísta

Alejandro BIALAKOWSKY* y Agustín MOLINA y VEDIA **

Recibido: 09.04.15

Aprobado: 05.12.15



Ver licencia <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>

RESUMEN

Este artículo se propone indagar las consecuencias teóricas y analíticas que posee el estudio del suicidio egoísta en la perspectiva de Durkheim. Para ello, en primer lugar, se reconstruye en su obra *El Suicidio* la distinción entre egoísmo y anomia, destacando tanto la importancia del egoísmo, muchas veces relegado por la literatura secundaria, como la relación de éste con las crisis de sentido. Con ese objetivo, se señala la diferencia entre las esferas sociales activas y pasivas como elemento central para comprender ese par conceptual. En segundo lugar, se rastrea en las postulaciones del autor la génesis social de la pregunta por el sentido, lo cual conlleva a un estudio del desarrollo histórico de las religiones y de las manifestaciones individuales del egoísmo (melancolía, languidez, solipsismo). En tercer lugar, se observa cómo el despliegue histórico de la razón señala la emergencia del idealismo simbólico, el cual supone una falta de integración social enmarcado en una serie de procesos: la desarticulación entre pensamiento y acción y entre creencias sofisticadas y prácticas; la pérdida de un objeto durable (representacional y “mundano”) y de una representación totalizante; y la carencia de objetivos comunes de la sociedad. En última instancia, se analiza cómo la sociología, en tanto ciencia de lo social, puede intervenir en las patologías vinculadas a los “sueños de la razón” de las corrientes egoístas (pasivos y solipsistas; activos y destructores). Así, se vislumbran las diferentes búsquedas del autor por encontrar en la modernidad nuevos modos de articular representaciones de la totalidad de la sociedad con prácticas diarias, los cuales puedan dar sentido a los individuos racionalizados. Allí, el lugar del Estado, los rituales colectivos y los ideales de la humanidad y el patriotismo pueden ser releídos desde los interrogantes y propuestas teóricas que están en juego en el análisis suicidio egoísta.

Palabras clave: Suicidio Egoísta, Sentido, Idealismo Simbólico, Totalidad, Durkheim

* Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Contacto: alejbialakowsk@gmail.com

** Universidad de Buenos Aires. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Contacto: agustinmolinayvedia@gmail.com

ABSTRACT

This article seeks to investigate the theoretical and analytical consequences that the study of egoistic suicide has on Emile Durkheim's perspective. In order to do that, it begins with a reconstruction of the distinction between egoism and anomie, highlighting the importance of egoism, often downplayed by secondary literature, and its relation to the crisis of meaning. With this objective in mind, the difference between passive and active social spheres is pointed as a key element to understand that conceptual pair. In addition, the social genesis of the quest for meaning is traced in the author's postulates, leading to the study of the historical development of religions and of the individual manifestations of egoism (melancholy, languor, solipsism). In third place, it studies how the historical development of reason points to the emergence of a symbolic idealism linked to lack of integration resulted from a series of processes: the disarticulation between thought and action and between sophisticated beliefs and practices; the loss of a durable object (representational and 'mundane') and of a totalizing representation; and the absence of common social objectives. Lastly, the article examines how sociology, as science of the social, can intervene on pathologies related to the 'dreams of reason' characteristic of egoistic currents (passive and solipsist; active and destructive). Thus, it outlines the different attempts made by the author to find, in modernity, new ways to articulate representations of the totality of society with daily practices, capable of providing meaning to rationalized individuals. In this way, the role of the state, of collective rituals, ideals of humanity and patriotism can be reread in light of the questions and theoretical proposals that are at play in the analysis of egoistic suicide.

Keywords: Egoistic Suicide, Meaning, Symbolic Idealism, Totality, Durkheim

RESUMO

Este artigo se propõe a pesquisar as consequências teóricas e analíticas que possui o estudo do suicídio egoísta na perspectiva de Durkheim. Para isso, em primeiro lugar, se reconstrói em sua obra *O suicídio* a distinção entre egoísmo e anomia, destacando-se a importância do egoísmo, muitas vezes relegado pela literatura secundária, e sua relação com a crise de sentido. Com esse objetivo, se assinala como central a diferença entre as esferas sociais ativas e passivas para a compreensão desses dois conceitos. Em segundo lugar, se rastreia nas postulações do autor a gênese social da questão sobre o sentido, o que leva a um estudo sobre o desenvolvimento histórico das religiões e manifestações individuais de egoísmo (melancolia, apatia, solipsismo). Em terceiro lugar, se mostra como o desenvolvimento histórico da razão assinala o surgimento do idealismo simbólico, o que implica uma falta de integração social enquadrada em uma série de processos: desarticulação entre pensamento e ação e entre crenças e práticas sofisticadas; a perda de um objeto durável (representacional e "mundano") e de uma representação totalizante; e a ausência de objetivos comuns da sociedade. Em última instância, se analisa como a sociologia, enquanto ciência do social, pode intervir em patologias relacionadas com os "sonhos da razão" de correntes egoístas (passivos e solipsistas, ativos e destrutivos). Assim, se vislumbram as diferentes buscas do autor para encontrar na modernidade novas maneiras de articular representações de toda a sociedade com práticas cotidianas, que podem fazer sentido a indivíduos racionais. Ali, o lugar do Estado, os rituais coletivos e os ideais de humanidade e patriotismo podem ser relidos a partir das questões e propostas teóricas que estão em jogo na análise durkheimiana do suicídio egoísta.

Palavras chave: Suicídio egoísta – Sentido - Idealismo Simbólico –Totalidade - Durkheim

SUMARIO

Introducción. I. Un par conceptual en cuestión. Debates sobre la distinción entre egoísmo y anomia. II. Fuentes sociales e históricas del deseo y la búsqueda de sentido. Egoísmo, anomia y los vectores del proceso civilizatorio. III. Des-ligar. El derrotero de las religiones occidentales y el surgimiento del individualismo racionalista. IV. Cuando la vida es sueño. La ruptura entre creencias y prácticas y la pérdida de la totalidad V. El sentido y el objeto. Las corrientes pesimistas y sus posibles respuestas desde la sociología. Conclusiones

Introducción

El trabajo clásico *El Suicidio* ocupa un lugar particular en la obra de Émile Durkheim. Exponente máximo de su empresa en pos del conocimiento objetivo de raíz positivista, contiene, a su vez, elaboraciones teóricas de gran calado, que pueden resultar difícilmente verificables. Es la combinación de un esfuerzo meticuloso por cuantificar los fenómenos sociales a la manera de la experimentación en las ciencias naturales con reflexiones conceptuales audaces acerca de la naturaleza de los hombres, las condiciones de la vida en sociedad y el centro de la crisis de las sociedades modernas, la que configura un legado en gran medida dual para esta obra.¹

Por un lado, una abundante bibliografía ha escrutado la validez de las correlaciones estadísticas contenidas en *El Suicidio* (de aquí en adelante *ES*), su aplicabilidad a otros contextos y la solidez de su propuesta metodológica (Selvin, 1958; Pescosolido y Georgianna, 1989; Van Poppel y Day, 1996). Por otro, en el campo de la teoría sociológica, numerosos trabajos han ensayado una interpretación de los aspectos conceptuales y argumentativos de la obra.

En el presente artículo, dialogaremos con algunos de los trabajos elaborados desde la segunda de estas perspectivas. En primer lugar, repasaremos críticamente algunos intentos de interpretar y depurar la tipología de suicidios establecida en *ES*, particularmente los orientados a distinguir el egoísmo de la anomia. Allí, señalaremos la insuficiencia de remitir el egoísmo a una situación puramente estructural, destacando la importancia de considerar el papel de las creencias y representaciones colectivas.

En esta dirección, examinaremos el vínculo postulado por Durkheim entre el egoísmo y el problema del sentido, lo que nos remitirá a su tratamiento de la esfera intelectual de la vida social. Un repaso de los argumentos del autor respecto de la creciente idealización de las religiones occidentales, de su separación progresiva de los asuntos cotidianos, permitirá indagar el trasfondo histórico de la crisis de sentido y la incapacidad del culto moderno al individuo para garantizar su superación.

Por último, revisaremos la clasificación morfológica de los tipos de suicidio realizada por Durkheim. Amén de confirmar la relación entre el egoísmo y las tendencias de la vida intelectual, esta sección procurará demostrar que, para el sociólogo francés, la crisis no deriva únicamente de la carencia de representaciones compartidas *por* la totalidad, sino también de la ausencia de representaciones *de* la totalidad.

Antes de comenzar, vale recordar la afirmación del propio Durkheim acerca de la importancia del suicidio egoísta en las sociedades modernas, que en general quedó relegada en la tradición sociológica a los análisis sobre la anomia:

Sucede que el suicidio anómico sólo tiene lugar en masa en puntos especiales, allí donde la actividad industrial y comercial adquirió gran impulso. El suicidio egoísta es, verosímilmente, el más extendido (Durkheim, 2004 [1897]: 368).

I. Un par conceptual en cuestión. Debates sobre la distinción entre egoísmo y anomia.

Dos polos han configurado el debate en torno a la relación entre egoísmo y anomia, conceptos que iremos definiendo a lo largo de este apartado. Por una parte, se ha postulado que, de acuerdo a los propios principios de la sociología durkheimiana, dicha distinción carece de sustento. Por otra, se han realizado un conjunto heterogéneo de propuestas para delimitar el criterio clave que permite su diferenciación analítica.

Debemos a Barclay Johnson (1965) la enunciación más radical de la primera de estas posturas. En abierta polémica con Parsons (cuya posición discutiremos más abajo), este autor procura

¹ Queremos agradecer los aportes y debates sobre la temática a la cátedra del Río de "Historia del conocimiento sociológico I", Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

demostrar que, ateniéndose a las premisas metodológicas y teóricas explícitamente desarrolladas por Durkheim, sólo es posible caracterizar una única causa social del aumento en la tasa de suicidios.

En primer lugar, sostiene Johnson, el altruismo y el fatalismo deben ser descartados de la teoría durkheimiana, en tanto el autor de *ES* no aporta evidencia empírica confiable y suficiente de su incidencia respectiva en la tasa de suicidios, violando de ese modo su propia regla de basar el análisis sociológico en datos objetivos y mensurables (Johnson, 1965:880).²

Despejado el camino, concentra sus esfuerzos en demostrar que “‘egoísmo’ y ‘anomia’ son meramente dos nombres diferentes para la misma cosa” (Johnson, 1965: 882. Traducción propia). Para hacerlo, apela al reconocimiento durkheimiano de que:

... hay dos factores del suicidio, sobre todo, especialmente afines entre sí: el egoísmo y la anomia. En efecto, sabemos que en general no son sino dos aspectos diferentes de un mismo estado social (Durkheim, 2004 [1897]: 301).

A partir de ese sustento textual, Johnson arguye que, en honor a las prescripciones contenidas en *Las reglas del método sociológico* (Durkheim, 2003a [1895]) (de aquí en adelante *RMS*), dos fenómenos que varían juntos y dependen de una misma causa deben ser considerados, a todos los efectos, como un único hecho social.³ Además de su confluencia empírica, las mismas definiciones expuestas por Durkheim apuntarían a una identidad entre ambos conceptos. Al mismo tiempo que ambos dependerían de un languidecimiento de los sentimientos colectivos, el concepto de egoísmo incluiría tanto la idea de una integración débil como la de un déficit de regulación. La anomia, por lo tanto, no sería más que un aspecto del egoísmo.

Múltiples falencias pueden señalarse a esta interpretación. Por una parte, recupera el principio de uncausalidad, de correspondencia entre un efecto y una causa, para impugnar la distinción entre egoísmo y anomia. Como veremos, Durkheim no niega que el debilitamiento de la vida colectiva sea un factor común de ambas corrientes. Sin embargo, destaca modalidades y efectos particulares que adopta dicho debilitamiento que ameritan tratamientos separados del egoísmo y la anomia. Más adelante, analizaremos cómo la discriminación de las esferas activa y representativa de la vida social enriquece nuestra comprensión de dicho distingo conceptual.

En segundo término, allí donde identifica una contradicción entre los postulados metodológicos de Durkheim y sus análisis teóricos, Johnson decide siempre en favor de los primeros. De esta manera, concluye que capítulos enteros de *ES* deben ser desechados sin contemplar la posibilidad de contemplar dichas contradicciones como tensiones que deben explorarse antes que eliminarse.

Por último, fundamenta la identificación conceptual del egoísmo con la anomia a partir de fragmentos dispersos de *ES* que destacan los aspectos regulatorios de las sociedades religiosas, especialmente de aquellas que son minoritarias en un medio social dado (por ejemplo, el judaísmo). Omite, sin embargo, el carácter secundario que Durkheim asigna a la regulación en su tratamiento del egoísmo. En lo que sigue, argumentaremos que comprender la centralidad del problema del sentido en lo atinente al egoísmo permite aclarar su diferencia con la anomia.

Aunque otros trabajos abonaron la teoría de que anomia y egoísmo deben ser equiparados (Marks, 1974), ha prevalecido la posición que aboga por conservar la separación entre ambos conceptos. En *The social structure of suicide* (1991) Peter Bearman se propone aclarar las diferencias entre los cuatro tipos de suicidio presentados por Durkheim, asignando cada uno de ellos a una situación estructural específica. Para el teórico norteamericano, el único modo de evitar la confusión categorial y analítica consiste en asociar cada tipo de suicidio con un patrón único de relaciones interpersonales y grupales. El egoísmo, de este modo, correspondería a una ausencia de grupos

² Al igual que con los conceptos de anomia y egoísmo, no daremos aquí una definición inicial del altruismo y del fatalismo. Tales definiciones las brindaremos a lo largo del desarrollo analítico que se despliega en el artículo.

³ Recordemos aquí la formulación taxativa del principio de uncausalidad contenido en ese volumen: “si se quiere emplear el método comparativo de una manera científica, es decir, conforme al principio de causalidad tal como se desprende de la propia ciencia, se deberá tomar como base de las comparaciones que se realicen la siguiente proposición: *A un mismo efecto corresponde siempre una misma causa*” (Durkheim, 2003a [1895]: 125. Cursivas del autor).

sociales capaces de integrar y de regular a la personalidad individual, que alcanza una extensión sin precedentes en las sociedades modernas occidentales. En esta forma de suicidio se da, para el autor, un déficit simultáneo de integración y regulación, que abandona a los hombres a relaciones de intercambio incapaces de trascender el interés individual.

La anomia, en cambio, se caracterizaría por un divorcio de la integración y la regulación. Si bien Durkheim define a la anomia como ausencia de normas, Bearman arguye que, implícitamente, el esquema durkheimiano la remite a una situación estructural en la cual los individuos están integrados a grupos y, sin embargo, no están regulados por las demandas normativas de esos mismos grupos:

Durkheim define a la anomia por la inexistencia de normas, derivada de la ausencia de regulación. Lo que sugiere es que el suicidio anómico es el suicidio de un individuo que está integrado al mundo social, porque de otro modo sería clasificado como egoísta. La condición necesaria de la anomia es que los individuos deben estar integrados a grupos y, sin embargo, no estar regulados por las demandas normativas de esos grupos (Bearman, 1991: 513. Traducción propia).

Esto abre un interrogante en torno a las razones de dicha disonancia:

En tanto ser miembro de un grupo supone estar en contacto con las normas que en él residen, la posición anómica parece contradictoria. ¿Cómo es posible que una persona integrada a una sociedad carezca de regulación moral? (Bearman, 1991: 513. Traducción propia).

La respuesta de Bearman explica esta particularidad de la anomia a partir de la membresía múltiple, sucesiva o simultánea, de los individuos a distintos mundos sociales desacoplados en el nivel de las redes que vinculan a cada grupo social con los restantes.

Como es evidente, este esquema retoma los componentes de *ES* propios de una explicación materialista que enfatiza la eficacia del medio social sobre el terreno de las representaciones. De esta manera, resta importancia a los pasajes en los que Durkheim se concentra en el papel de las creencias y los sentimientos compartidos en la vida social: “Lo que protege a los individuos del suicidio es la estructura de relaciones sociales que los obligan y constriñen antes que las creencias o pronunciamientos dogmáticos de la iglesia” (Bearman, 1991: 502. Traducción propia).

Sin embargo, y como han señalado previamente otros autores (Grondona, 2007; Nocera, 2009; Ramos Torre, 1998b; 2007), *ES* admite lecturas alternativas, erigiéndose como un volumen problemático para los intentos de separar la obra de Durkheim en dos períodos, uno marcado por el materialismo objetivista y otro por el énfasis en la autonomía de la esfera ideal y el papel de las representaciones sociales en la constitución misma de la sociedad.

Particularmente interesado en establecer una periodización de la obra de Émile Durkheim, Talcott Parsons (1968 [1937]) presenta su propia lectura de *ES*. En *La estructura de la acción social*, Parsons ubica un primer punto de viraje desde el positivismo de *La División del Trabajo Social* (2008 [1893]) (de aquí en adelante *DTS*) hacia una teoría voluntarista de la acción. En *DTS*, Durkheim habría apelado a una variable biológica, el aumento poblacional con la consecuente lucha por la existencia, para dar cuenta del advenimiento de las sociedades de solidaridad orgánica. En *ES*, en cambio, el acento puesto en los sentimientos y creencias compartidas, en la conciencia colectiva, desplaza la centralidad anteriormente acordada al medio social interno, con sus conceptos nodales de volumen y densidad dinámica.⁴

⁴ En *RMS*, Durkheim asentó inequívocamente la definición de ambos conceptos: “El esfuerzo principal del sociólogo deberá pues tender a descubrir las diferentes propiedades de ese medio que pueden ejercer una acción sobre el curso de los fenómenos sociales. Hasta ahora, hemos encontrado dos series de caracteres que responden de manera eminente a esta condición: son el número de unidades sociales -o, como hemos dicho, el volumen de la sociedad- y el grado de concentración de la masa -lo que hemos llamado densidad dinámica” (Durkheim, 2003a [1895]: 115).

A partir de esta visión general acerca del significado de *ES* en la trayectoria intelectual de Durkheim, Parsons desarrolla su propia explicación de la diferencia entre egoísmo y anomia:

*... al contraponer explícitamente la **anomie** al egoísmo, Durkheim ha completado el proceso antes expuesto. En lugar de contraponerse la **conscience collective** a la solidaridad orgánica, hay ahora dos tipos de influencia de la **conscience collective**, y se contraponen a los dos al estado en el que su influencia disciplinante es débil (en el caso límite completamente ausente). En la medida en que se da este debilitamiento de la disciplina, existe el estado de **anomie**. La libertad del control colectivo, la “emancipación del individuo” en los casos de egoísmo y de **anomie** están a niveles muy distintos. Sobre todo el desarrollo de la personalidad individual no es una simple cuestión de eliminación de la disciplina social, sino de un tipo concreto de tal disciplina (Parsons, 1968 [1937]: 424. Negritas del autor).*

La anomia, por lo tanto, se vincularía con un debilitamiento de la conciencia colectiva. El egoísmo, en cambio, se caracterizaría por un contenido específico de la conciencia colectiva, a saber, la alta valoración de la vida individual.

La propuesta parsoniana es vehementemente impugnada por Whitney Pope (1973; 1975). Por una parte, Pope objeta la idea global de un primer Durkheim positivista. En el aspecto particular que nos concierne, este autor rechaza el argumento parsoniano de que el egoísmo se vincula únicamente con el contenido de la conciencia colectiva y no con su fuerza. En primer lugar, recuerda que Durkheim desestima las diferencias en los preceptos religiosos, esto es, en los contenidos de valor colectivos, como factor explicativo de la disparidad de la tasa de suicidios entre católicos y protestantes. A su vez, señala el error en el que incurre Parsons al disociar el vigor de la conciencia colectiva de sus contenidos.

Aunque, por razones que tendremos oportunidad de desplegar en una sección posterior, el argumento de Pope, explícitamente inspirado en la tesis de la identidad de Johnson que hemos glosado anteriormente, resulta reduccionista, acordamos con él en que Parsons no provee una explicación satisfactoria del aspecto crítico, conflictivo del culto de la personalidad individual. Si, como sostiene Parsons, ese culto difiere sólo en contenido, y no en fuerza, de los sentimientos y creencias comunes propios de las sociedades de solidaridad mecánica, restaría explicar el carácter problemático que Durkheim le imputa. Al retomar los planteos durkheimianos en torno al libre albedrío, propondremos una alternativa a estas dos posiciones.

Bruce Dohrenwend (1959) prolonga la interpretación parsoniana y, en consecuencia, algunos de sus puntos ciegos. Manteniendo los criterios de fuerza y contenido adelantados por Parsons, Dohrenwend agrega el de la fuente de las normas sociales (externa o interna a un agregado social dado) para completar el esquema incorporando al fatalismo, prácticamente ignorado por su predecesor. Profundizando algo ya insinuado por Parsons, Dohrenwend propone comprender a los diferentes tipos de suicidio en relación con distintos estados normativos:

De esta manera, cada uno de los cuatro tipos [de suicidio] puede diferenciarse de los otros en términos de su oposición en al menos una de las tres dimensiones principales: la existencia de normas, su contenido y la fuente efectiva del poder regulatorio (Dohrenwend, 1959: 472. Traducción y aclaración entre corchetes propias).

Enmarcado en un interés por los procesos de internalización y control social, esta línea interpretativa tiende a sobredimensionar la esfera normativa, al punto de transformarla en el único criterio para distinguir los tipos sociales de suicidio. En su tratamiento del egoísmo, esta perspectiva tiende a guardar silencio respecto de la relación entre el “contenido normativo” que lo caracteriza, el culto al individuo, y la crisis de la modernidad. La incapacidad para dar cuenta de este aspecto fundamental del planteo durkheimiano deriva de la confusión del plano del sentido con el de las normas sociales. Como veremos, la distinción de estos conceptos resulta fundamental para una apreciación acabada de la hipótesis de Durkheim sobre el origen y la naturaleza del egoísmo.

A diferencia de Parsons y Dohrenwend, Steven Lukes (1984), en su trabajo ya clásico dedicado a Durkheim, destaca el papel asignado por el autor francés al debilitamiento de los sentimientos colectivos en la explicación del suicidio egoísta. Desde su punto de vista, fuertemente apegado al texto durkheimiano, el egoísmo y la anomia no remiten a condiciones estructuralmente divergentes, sino que conciernen por igual a un mismo medio social, el propio de las sociedades europeas contemporáneas a Durkheim. Si ambos resultan de una escasa presencia de la sociedad en los individuos, sostiene Lukes, la anomia supone una desregulación de las pasiones mientras que el egoísmo implica la debilidad de los “fines e ideales socialmente dados” (Lukes, 1984:205).

En la senda de Lukes, Eugene Hynes (1975) expone una sugerente hipótesis acerca de la tipología durkheimiana. Para este autor, Durkheim desarrolla la oposición entre integración y regulación, base de la taxonomía aplicada a las corrientes suicidógenas, a partir de su concepto antropológico de *homo duplex* y no del material empírico recabado.⁵

Esta noción de *homo duplex*, si bien abarca un amplio espectro de dicotomías, refiere fundamentalmente a que: “Parte de este hombre consiste de una base biológica de deseos insaciables. Sobre esta base se imprime el hombre social, que contiene esos impulsos” (Hynes, 1975: 89. Traducción propia). El elemento biológico, en esta visión, correspondería a la dimensión pasional y sería, por lo tanto, blanco de la regulación. El elemento social, en cambio, se vincularía con la faz intelectual del individuo y correspondería a la esfera de la integración. La socialización tendría, por tanto, dos vectores: la contención de los apetitos innatos y la dirección hacia fines sociales. Un déficit en la primera dimensión de la socialización generaría anomia, mientras que una insuficiencia en la segunda tendría por resultado la emergencia del egoísmo.

Aunque este planteo resulta interesante, presentaremos dos objeciones al mismo. En primer lugar, argumentaremos que la anomia no puede entenderse simplemente como el resultado de la debilidad en el control de un impulso deseante presocial. Asimismo, procuraremos desentrañar el argumento durkheimiano en torno a las razones por las cuales la socialización propia de los mecanismos de integración deviene problemática en las sociedades modernas, algo que Hynes soslaya por completo. Veremos, entonces, que mientras la anomia reenvía a la dinámica de las pasiones, el egoísmo se vincula con una crisis de sentido.

En un trabajo reciente, Bernard Berk (2006) apunta esta relación, aunque el interés metodológico de su trabajo, enfocado principalmente en la cuestión de si la teoría durkheimiana puede utilizarse para la predicción del suicidio a nivel de los individuos, determina un tratamiento somero de la cuestión. Ramón Ramos Torre (1998a) también señala ese vínculo. Su argumento principal, sin embargo, es que el esquema de *ES* conduce a una aporía porque imputa las variaciones de la tasa de suicidio a la operación de corrientes suicidógenas y, al mismo, supone que la sociedad está ausente en las manifestaciones agenciales del egoísmo y la anomia. El planteo de Ramos Torre detecta acertadamente el carácter problemático del concepto de “corrientes suicidógenas”, escasamente desarrollado por el sociólogo francés. No obstante, su énfasis en la presencia o ausencia de la sociedad en los individuos no pone el foco en las consideraciones durkheimianas acerca de las fuentes sociales e históricas del egoísmo y la anomia, las cuales son de nuestro central interés.

Así, la asociación entre egoísmo y crisis de sentido es señalada repetidamente por Durkheim. En sus palabras:

... en la medida que el creyente duda, es decir, cuando se siente menos solidario de la confesión religiosa de la que forma parte y se emancipa de ella, en la medida en que la familia y la ciudad se vuelven extrañas al individuo, él se vuelve para sí mismo un misterio, y entonces no puede escapar a la irritante y angustiante pregunta: ¿para qué todo? (Durkheim, 2004 [1897]: 222).

Cuando el individuo se encuentra desvinculado de la sociedad, no puede evitar una serie de interrogaciones atribuladas:

⁵ La noción de *homo dúplex* es presentada detalladamente por Durkheim en *El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales* (2011a [1914]).

¿Por qué esas reglas morales, esos preceptos del derecho que nos constriñen a toda clase de sacrificios, esos dogmas que nos molestan, si no existe fuera de nosotros algún ser al que sirvan y del que seamos solidarios? ¿Por qué la ciencia, incluso? Si no tiene otra utilidad que la de acrecentar nuestras posibilidades de supervivencia, no vale el trabajo que cuesta. El instinto desempeña mejor este papel: los animales son la prueba. ¿Por qué, entonces, la necesidad de sustituirlo por una reflexión más dudosa y más sujeta a error? Pero, sobre todo, ¿por qué el sufrimiento? (Durkheim, 2004 [1897]: 222)

En la próxima sección, procuraremos ahondar en esta problemática a partir de tres ejes: 1) la cuestión de la raigambre social de la anomia y el egoísmo; 2) la dimensión histórica de los argumentos volcados en *ES*; y 3) la correspondencia de la distinción entre anomia y egoísmo con la diferenciación entre los diversos vectores del proceso de civilización.

II Fuentes sociales e históricas del deseo y la búsqueda de sentido. Egoísmo, anomia y los vectores del proceso civilizatorio

En su trabajo *Estructura social y anomia*, Robert K. Merton se aboca a una redefinición del concepto de anomia en abierta confrontación con las utilidades precedentes. Con estas palabras inaugura su estudio sobre la conducta desviada en los Estados Unidos de entreguerra:

Hasta tiempos muy recientes, o cuando más muy poco antes, podía hablarse de una marcada tendencia en la teoría psicológica y en la sociología a atribuir el funcionamiento defectuoso de las estructuras sociales a fallas del control social sobre los imperiosos impulsos biológicos del hombre (...) la inconformidad con las exigencias de la estructura social se supone, pues, arraigada en la naturaleza originaria (Merton, 1964 [1957]: 140).

De esta manera, el conflicto se habría concebido como el resultado de la incapacidad de la sociedad para regular tendencias inherentes a la constitución de los individuos. Estas tendencias, señala Merton, se suponían independientes y anteriores al medio social en el que los individuos están inscriptos, y no como el producto de tensiones estrictamente sociales que, si bien implican a la esfera individual, lo hacen como instancia de internalización de valores y fines socialmente establecidos.

Ciertamente, pasajes de *ES* corresponden a esta hipótesis de conflicto, arraigada en una antropología del sujeto deseante. Veamos, a modo de ejemplo, uno de dichos pasajes:

En sí misma, abstracción hecha de todo poder exterior que la regule, nuestra sensibilidad es un abismo sin fondo que nada puede colmar. Pero entonces, si nada viene desde el exterior para contenerla, ella sólo puede ser para sí misma fuente de tormentos. Porque los deseos son ilimitados por definición (...) porque nada los limita, siempre sobrepasan, y de modo infinito, los medios de los que disponen; nada, entonces, puede calmarlos (Durkheim, 2004 [1897]: 260).

De allí que la anomia pueda ser entendida como una patología que nace de la incapacidad de la sociedad para establecer “diques de contención” frente a pasiones individuales, inherentemente lábiles. El deseo, por lo tanto, se ubicaría como una dimensión constitutiva e irreductible del individuo durkheimiano. Sin embargo, Durkheim parece haber anticipado la firme convicción mertoniana: aquella que considera que el ideal de origen social, tendiente a perseguir a toda costa niveles crecientes de satisfacción material, de confort, de bienestar, es fuente atendible de infelicidad colectiva. Es así que, en *ES*, encontramos reflexiones acerca del carácter históricamente determinado del sujeto deseante.⁶

⁶ Una línea parecida sigue Philippe Besnard (1987) en su estudio de la anomia y su relación con la dimensión mental del mismo, pero siendo crítico de la lectura mertoniana a la cual encuentra tergiversadora y poco fundada.

Por una parte, Durkheim resalta la mayor incidencia del suicidio entre las funciones industriales y comerciales, propias de una esfera económica adscripta a la lógica del mercado autonomizado, en el que se propugna la consecución del progreso por cualquier vía (Durkheim, 2004 [1897]: 270). Por otra parte, Durkheim destaca, en su tratamiento de la anomia sexual, el carácter social del deseo amoroso, producto en gran medida de un alejamiento respecto de la mera corporalidad, del instinto orgánico, de la animalidad (Durkheim, 2004 [1897]: 283-284).

Del carácter social de su génesis se desprende el carácter social de la regulación que debe pesar sobre estos deseos. Es porque es un producto histórico, y no un impulso natural inherente a un sujeto presocial, que el deseo sexual debe ser contenido por normas colectivas:

Pero, precisamente porque esas diversas inclinaciones, así transformadas, no están ubicadas directamente bajo la dependencia de necesidades orgánicas, una reglamentación social es indispensable. Como no hay nada en el organismo que las contenga, es necesario que estén contenidas por la sociedad (Durkheim, 2004 [1897]: 284).

Es posible realizarse una pregunta similar respecto del egoísmo: ¿es acaso la consecuencia de un estado social que frustra una búsqueda humana, inevitable y omnipresente, de sentido para la existencia? Durkheim no parece abonar este razonamiento “naturalista”. Antes bien, la pregunta por el sentido de la vida, de los reveses, del sufrimiento, aparece como incitada por la acción de la sociedad sobre los individuos:

Es por ello que, en la medida en que no tiene otras necesidades, el individuo se basta a sí mismo y puede vivir feliz sin tener otro objeto que el de vivir. Sólo que este no es el caso del hombre civilizado que alcanza la edad adulta (Durkheim, 2004 [1897]: 221). Continuando así: *Puesto que hemos sido iniciados en una existencia más elevada, aquella con la que se contentan el niño y el animal no puede satisfacernos, y sucede que esa existencia se nos escapa y nos deja desamparados* (Durkheim, 2004 [1897]: 223).

En ambos análisis, tanto en el dedicado a la anomia como en el que recae sobre el egoísmo, el alejamiento de los hombres de su condición animal, de sus impulsos y necesidades orgánicas, se considera un requisito, aunque no una causa, de las patologías modernas. De esta manera, los procesos sociales resultan una referencia indispensable para comprender no sólo la desregulación del deseo, sino también la génesis del mismo. No se trata simplemente de la ausencia de una respuesta para la pregunta por el sentido de la vida, sino la emergencia misma del interrogante.

Para comprender ese proceso de distanciamiento de la animalidad, por el cual “al hombre físico se sobreimprime el hombre social” (Durkheim, 2004 [1897]: 222), Durkheim hace uso, como puede comprobarse en las citas precedentes, del concepto de civilización, caro al pensamiento francés de los siglos XVIII y XIX. Este concepto, que alude al mismo tiempo a la idea de proceso y a la de un estado social definitivo opuesto al salvajismo y la barbarie, reúne un conjunto de elementos propios de la autoconciencia de Occidente: desarrollo de la técnica y la industria, progreso de la ciencia y refinamiento de los modales están entre sus componentes centrales (Williams, 2003; Elias, 1987).

Si bien se aparta de la concepción de la historia como progreso de la humanidad a través de una secuencia necesaria de estadios (Bellah, 1959), Durkheim preserva el concepto de civilización, aunque no sin explicitar reservas significativas. Si nos remitimos a su primer clásico, *DTS*, encontramos una relación ambigua con el concepto. Por una parte, no cuestiona la realidad del desarrollo de la industria, las artes y las ciencias. Por otra, desestima el valor absoluto asignado a la civilización y cuestiona la atribución de una dimensión intrínsecamente moral a dichos desarrollos, señalando la correlación que mantienen con los llamados “índices de inmoralidad” y, entre ellos, con la tasa de suicidios.⁷ Es en vista de estos elementos que Meštrović (1989) propone incluir a Durkheim

⁷ Allí leemos la siguiente reflexión acerca de la civilización: “Aunque esté muy de moda hoy en día responder a las diatribas de Rousseau con ditirambos en sentido inverso, no está en absoluto probado que la civilización sea una cosa moral. El número medio de suicidios y de crímenes de todo tipo puede, en efecto, permitirnos señalar

en la lista de pensadores que reflexionan con tono pesimista acerca de los descontentos que acompañan a la civilización (que incluye, entre otros, a Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud).

A su vez, lo que resulta relevante para la comprensión de la diferencia entre egoísmo y anomia es que Durkheim mantiene, tanto en *DTS* como en *ES*, la distinción entre múltiples vectores del proceso de civilización. Si la civilización, como proceso histórico y como realidad asentada, entraña una amenaza para la constitución moral de las sociedades, no lo hace de un modo uniforme. Lo que ocurre en el campo de la economía no sería idéntico, entonces, a lo verificado en los terrenos del arte y de la ciencia.

En el capítulo dedicado al suicidio anómico, de hecho, el acento recae sobre las alteraciones constatadas en la vida económica. Los desastres económicos y las crisis afortunadas, aquellas generadas por un aumento brusco de la prosperidad, se toman como ejemplos paroxísticos de la anomia reinante en esa esfera. Más allá de las coyunturas excepcionales, emerge la amenaza de una estabilización de la anomia:

...hay una esfera de la vida social en la que, actualmente, [la anomia] se encuentra en estado crónico: el mundo del comercio y la industria. Desde hace un siglo, en efecto, el progreso económico ha consistido principalmente en liberar las relaciones industriales de toda reglamentación (Durkheim, 2004 [1897]: 267. Aclaración entre corchetes propia).

Al tratar el suicidio egoísta, en cambio, Durkheim focaliza su análisis en las diferencias observadas entre las distintas confesiones religiosas, ubicándose en un plano diferente de ese desarrollo mentado bajo el concepto de “civilización”. Se trata, aquí, del proceso de secularización creciente ligado al desarrollo de la ciencia y el pensamiento reflexivo:

La religión no modera la inclinación al suicidio sino en la medida en que impide al hombre pensar libremente. No obstante, este embargo de la inteligencia individual es, ahora, difícil, y cada vez más lo será. Lastima nuestros sentimientos más queridos. Cada vez rechazamos más que se puedan poner límites a la razón y decirle: no irás más lejos. Y este movimiento no data de ayer; la historia del espíritu humano es la historia misma de los progresos del libre pensamiento (Durkheim, 2004 [1897]: 380).

Se presenta, entonces, una clave posible para comprender la distinción entre anomia y egoísmo sin remitirlas a condiciones estructurales divergentes. Desde esta perspectiva, cada una concerniría tanto a aspectos diferentes del desarrollo histórico, como a esferas distintas de la vida social.

En esta sección hemos procurado demostrar el alcance de los componentes sociales e históricos de las tendencias patológicas propias de la modernidad identificadas por Durkheim en *ES*. A su vez, hemos enunciado el vínculo entre la cuestión del egoísmo y las transformaciones verificadas en el campo de las representaciones y, más particularmente, en el de la religión. A continuación, exploraremos el análisis durkheimiano de la relación entre suicidio y religión, a fin de profundizar nuestra comprensión de la relación entre el egoísmo y la expansión del libre examen.

III Des-ligar. El derrotero de las religiones occidentales y el surgimiento del individualismo racionalista.

A lo largo de su obra, Durkheim combina dos modos complementarios de investigación. Por un lado, el estadístico, vinculado a la detección de las variables operantes en contextos determinados. Por el otro, la investigación histórica, orientada a la comprensión de la génesis, naturaleza, función y

el nivel de la inmoralidad en una sociedad dada. Ahora bien, si se hace la experiencia, el resultado difícilmente constituya un honor para la civilización, pues la cantidad de fenómenos mórbidos parece aumentar a medida que progresan las artes, las ciencias y la industria” (Durkheim, 2008 [1893]: 132).

meandros de las instituciones sociales (Emirbayer, 1996). En sus reflexiones sobre el suicidio egoísta encontramos tal combinación. A la par del análisis estadístico sincrónico, que explora las diferencias en materia de tasa de suicidios entre católicos, protestantes y judíos, Durkheim despliega una teoría acerca del trayecto de las religiones occidentales.⁸ De acuerdo a lo expuesto en la sección precedente, ese trasfondo histórico resulta indispensable para comprender el carácter social del egoísmo y su especificidad.

Sabemos que, para explicar el agravamiento de la tasa entre los protestantes, Durkheim desestimó a los preceptos religiosos referidos especialmente al suicidio:

...ambos [catolicismo y protestantismo] prohíben el suicidio con la misma nitidez (...) su acción desigual sobre el suicidio debe tener por causa algunos de los caracteres más generales que las diferencian (Durkheim, 2004 [1897]: 164. Aclaración entre corchetes propia).

Por una operación característica de su pensamiento, Durkheim parte de los elementos superficiales para luego remontarse hacia las causas profundas de los fenómenos. Aquí, por lo tanto, comienza por la discrepancia más conspicua entre protestantismo y catolicismo, el libre examen, para luego presentarlo como el efecto de otra causa anterior. A saber, “el quebrantamiento de las creencias tradicionales” (Durkheim, 2004 [1897]: 166).

Pero detengámonos primero en su análisis del libre examen. Lo que nos interesa, en virtud de los objetivos del presente artículo, es que Durkheim no ubica al catolicismo en el extremo opuesto al protestantismo. De hecho, el segundo no hace más que continuar una tendencia histórica ya verificada en su antecesor:

Sin dudas, por el sólo hecho de que el catolicismo es una religión idealista, otorga un lugar mucho mayor al pensamiento y a la reflexión que el politeísmo grecolatino o que el monoteísmo judío. Ya no se contenta con operaciones maquinales sino que aspira a reinar sobre las conciencias (Durkheim, 2004 [1897]: 165).

El judaísmo, por su parte, supone un contraste mayor con el protestantismo. Contado entre las “religiones inferiores”, el judaísmo se presenta como un conjunto de prácticas que reglamenta celosamente la vida de sus integrantes y excluye el libre albedrío (Durkheim, 2004 [1897]: 167).

El tránsito entre las tres confesiones religiosas, consideradas ahora en su aspecto diacrónico, es un movimiento desde la reglamentación minuciosa de las prácticas hacia un idealismo emparentado con el individualismo religioso (Pickering, 2009). Dicha tendencia supone un proceso de creciente racionalización derivado del debilitamiento del elemento colectivo de la religiosidad, vinculado también a un empobrecimiento de las prácticas colectivas de culto. El libre examen aparece entonces como la respuesta ante un declive de las creencias y prácticas compartidas que lo precede: “*si el protestantismo otorga al pensamiento individual una parte mayor que el catolicismo, es porque cuenta con menos creencias y con menos prácticas comunes*” (Durkheim, 2004 [1897]: 166).

El libre examen emerge cuando las creencias irreflexivas ya se han debilitado. No es la interrogación de los hombres la que socava su universo de ideas y sentimientos compartidos. Por tanto, la misma empresa reflexiva se inicia cuando las respuestas han dejado de ser inmediatas, allí

⁸ En su investigación sobre el egoísmo, Durkheim revisa otras dos sociedades: la familiar y la política. Siguiendo a Ramos Torre (1998a), vale apuntar que la sociedad religiosa integra a través de creencias y prácticas comunes y obligatorias, la sociedad política a través de fines colectivamente asumidos y la sociedad familiar a través de la densidad comunicativa interna. En el presente artículo concentraremos nuestra atención en la primera de estas sociedades. Esta decisión responde a tres motivos: 1) Durkheim solo despliega una perspectiva histórica para las sociedades religiosas; 2) Dedicó a esta sociedad un mayor desarrollo en términos estadísticos que se traduce en un esfuerzo analítico más profundo; 3) Es en la reflexión sobre estas sociedades que Durkheim piensa el problema del sentido, señalado por el propio autor como la característica distintiva del egoísmo. Igualmente, al final del trabajo retomaremos algunas cuestiones sobre las sociedades políticas a modo de conclusión.

donde las ideas y sentimientos irreflexivos ya no son capaces de guiar la conducta (Durkheim, 2004 [1897]: 166). La ciencia no es más que el corolario de este proceso. El gusto por la instrucción acompaña, para Durkheim, el gusto por el libre examen. Si observa en la ciencia una consecuencia de la crisis de las creencias tradicionales, antes que su causa y origen, no por eso abriga esperanzas respecto de un reemplazo de la religión por la ciencia, en oposición a Comte.

El libre examen y la ciencia, efectos en primera instancia del mentado debilitamiento, contribuyen a profundizarlo:

El hombre busca instruirse y se suicida porque su sociedad religiosa ha perdido la cohesión; pero no se mata porque se instruye. Tampoco es la instrucción que adquiere la que desorganiza la religión, sino que, puesto que la religión se desorganiza, el deseo de instrucción se despierta (...) sin dudas, una vez que la ciencia existe, puede combatir en su nombre y por su cuenta y erigirse como antagonista de los sentimientos tradicionales. Pero sus ataques no tendrían efecto si esos sentimientos estuviesen aún vivos (Durkheim, 2004 [1897]: 177).

Es decir que se establece una relación circular a partir de la cual los efectos revierten sobre sus causas.⁹ Si Durkheim exculpa a la ciencia por la disolución de las viejas creencias, no es menos cierto que reconoce su fundamental diferencia respecto de ellas y desconfía de la posibilidad de efectuar una sustitución entre ambas.

Ciertamente, Durkheim considera la posibilidad de que fuera el culto al individuo quien relevara a los sentimientos religiosos debilitados, lo que incluso lo impulsa a diferenciarlo de las tendencias egoístas (Durkheim, 2004 [1897]: 347). Aquí se revela una laguna de la caracterización parsoniana, en tanto el viraje hacia una alta valoración del individuo se enuncia como algo diferente de las corrientes egoístas. El cambio en el contenido de la conciencia colectiva, para utilizar la fórmula del propio Parsons, no alcanza, entonces, para explicar esa modalidad patológica del individualismo. El egoísmo durkheimiano es algo más que la definición de Parsons. Así, resulta preciso dar cuenta de las potencialidades conflictivas del culto al individuo, de su tránsito hacia el egoísmo propiamente dicho, algo ausente en la interpretación del sociólogo norteamericano.

A esta alternativa la consideramos la más adecuada. De hecho, la imposibilidad de conciliar los elementos progresivamente introducidos en el derrotero de las creencias de Occidente con la constitución de una sociedad religiosa fuertemente integrada excede al carácter excepcional que puede atribuirse al egoísmo patológico, instalándose como un elemento imposible de erradicar de las sociedades modernas. En palabras del propio Durkheim:

... las religiones ya no podrán ejercer un dominio muy extendido ni muy profundo sobre las conciencias. Esto no quiere decir que no se funden nuevas religiones. Pero las únicas viables serán las que den al derecho al libre examen, a la iniciativa individual, más lugar aún que las sectas más liberales del protestantismo. Así, pues, no podrán ejercer sobre sus miembros la vigorosa acción que sería indispensable para ponerle obstáculos al suicidio (Durkheim, 2004 [1897]: 387).

Para dar cuenta de esa incapacidad de las sociedades religiosas, Durkheim apunta a su progresivo distanciamiento respecto de las actividades de la vida cotidiana. La disciplina celosa sobre las representaciones y las prácticas propias de las formas religiosas primitivas es contrastada con el “idealismo simbólico” (Durkheim, 2004 [1897]: 387) de aquellos credos que, pletóricos en lo

⁹ En este punto, Durkheim replica un argumento de Auguste Comte, predecesor con quien entabla numerosas discusiones. En referencia a la libertad ilimitada de conciencia y su relación con la reforma protestante, Comte afirma “este dogma, examinado en el mismo sentido en que fue concebido primitivamente, es decir, como teniendo un destino crítico, no es otra cosa que la traducción de un gran hecho general, la decadencia de las creencias teológicas. Siendo un resultado de esta decadencia por una reacción necesaria, ha contribuido poderosamente a acelerarla y propagarla” (Comte, 2000 [1822]: 11).

referente a la proliferación de dogmas, cercanos a la filosofía y, por lo tanto, a la ciencia, se alejan progresivamente del mundo. El monoteísmo, en esta línea, es analizado como una manifestación de dicho alejamiento (Seidman, 1985; Tole, 1993). Su Dios trascendente abandona a los hombres a un mundo en el que pocas cosas se ligan con él. Alejado de la actividad temporal, el monoteísmo es incapaz de dar sentido a la vida de los hombres (Durkheim, 2004 [1897]: 387).¹⁰

Esa obsolescencia de las sociedades religiosas como fuente de sentido para la vida es el complemento de la sofisticación creciente de los dogmas, a tono con el despliegue del racionalismo. Al discutir las condiciones de eliminación de las corrientes egoístas, Durkheim apunta:

Es necesario que el individuo se sienta más solidario de un ser colectivo que le haya precedido en el tiempo, que lo sobreviva y lo desborde por todas partes. Con esta condición, dejará de buscar en sí mismo el único objetivo de su conducta y, al comprender que él es un instrumento de una finalidad que lo supera, percibirá que sirve para algo. La vida volverá a tener sentido a sus ojos porque encontrará su meta y su orientación naturales (Durkheim, 2004 [1897]: 385).

Esta necesidad, recordemos, no es el resultado de una tendencia orgánica intrínseca que empujaría a los hombres a buscar un fin trascendente para su actividad, sino el producto de la penetración del hombre físico por el hombre social, de acuerdo a la formulación durkheimiana del *homo duplex*. Por ende, lo que interesa aquí es que Durkheim detecta algo fundamentalmente problemático en la progresiva separación de los sistemas religiosos respecto de la vida activa: “la religión protestante es la que está más desvinculada de las prácticas materiales y, en consecuencia, la más idealista” (Durkheim, 2004 [1897]: 388). Entonces, el lugar otorgado al libre examen se vincula estrechamente con dicha deriva idealista, algo que, como vimos, Durkheim expresa con claridad en su tratamiento del judaísmo.

A continuación, partiremos de la clasificación morfológica de los tipos sociales de suicidio presentada por Durkheim, con el fin de ir más lejos en la elucidación del lugar otorgado por el autor al desarrollo intelectual y la diferenciación de esferas sociales en su explicación del egoísmo.

IV. Cuando la vida es sueño. La ruptura entre creencias y prácticas y la pérdida de la totalidad

Como han hecho notar anteriormente algunos autores (Gane, 2000), *ES* contiene una inversión metodológica por la cual los diferentes tipos de suicidios se deducen a partir de las causas de las que dependen. El estudio de los factores que inciden en la tasa de suicidios, así, precede tanto lógicamente como expositivamente a la descripción de las manifestaciones tangibles de dichas causas. La clasificación etiológica de los tipos sociales de suicidio, por lo tanto, antecede a la clasificación morfológica, es decir, a las manifestaciones individuales de los mismos.¹¹

Sin embargo, dicha inversión no se realiza sin la promesa de un retorno a lo particular orientado a confirmar los hallazgos taxonómicos de la primera etapa de investigación:

... nos preguntaremos inmediatamente cuáles son los estados de los distintos medios sociales (confesiones religiosas, familia, sociedad política, grupos profesionales,

¹⁰ Es posible trazar una comparación entre las reflexiones de Durkheim y Max Weber respecto de la relación entre las mutaciones religiosas y la “crisis de sentido”. Éste vínculo resulta especialmente interesante dados los diagnósticos contrastantes de ambos autores sobre el protestantismo y sus consecuencias sobre la regulación de la práctica. Sin embargo, por cuestiones de espacio resulta imposible hacerlo aquí. Para una profundización en la mirada de Weber sobre la cuestión ver Bialakowsky, A. (2012) y Kalberg, S. (2011). Para una comparación de las dos perspectivas ver Müller, H. P. (1994) e Inda, G. (2009a).

¹¹ Es preciso aclarar que el término “morfológica” adopta aquí un significado distinto del que usualmente le asigna Durkheim. Si en obras fundamentales como *DTS* y *RMS*, Durkheim reserva el concepto de morfología para los aspectos materiales de la sociedad, a saber, el volumen y la densidad dinámica, en *ES* la clasificación morfológica refiere a las manifestaciones individuales de las corrientes suicidógenas de origen social. Fernando Múgica Martinena aclara el esquema tripartito explicativo del suicidio en *ES*: “predisposiciones psíquicas/eventos privados, predisposiciones morales de origen social en el interior del individuo, y, finalmente, estado moral de la sociedad (corrientes suicidógenas)” (Múgica Martinena, 2005:48).

etcétera) en función de los cuales varía el suicidio. Sólo luego, al volver sobre los individuos, investigaremos cómo se individualizan estas causas generales para producir los efectos homicidas que implican (Durkheim, 2004 [1897]: 158).

En tanto para Durkheim la clasificación morfológica constituía un criterio ineludible de verificación de la clasificación etiológica, una exploración de las formas individuales que imputaba al egoísmo resulta de vital importancia para nuestra indagación.

Una primera particularidad digna de nota es que el egoísmo se contrapone tanto a la anomia como al altruismo, develando una inesperada afinidad entre los dos últimos. Y es que ambos determinan conductas individuales de carácter pasional, sean, como en el altruismo, el resultado de un imperativo social ineludible, o, como en la anomia, el producto de una cólera originada en la frustración de un deseo desregulado. Los suicidios que determinan estas tendencias comparten su carácter activo (Durkheim, 2004 [1897]: 298).

El suicidio egoísta, en cambio, va prologado por una disposición incompatible con la participación en la vida activa:

Lo caracteriza un estado de languidez melancólica que afloja los resortes de la acción. Los negocios, las funciones públicas, el trabajo útil, incluso los deberes domésticos sólo inspiran al sujeto indiferencia y antipatía. Le repugna salir de sí mismo. En compensación, el pensamiento y la vida interior ganan todo lo que pierde la actividad (Durkheim, 2004 [1897]: 292).

La inclusión de los negocios en la enumeración precedente resulta particularmente significativa, en tanto sugiere que el egoísta se abstiene de la participación en la esfera económica, sede dilecta de las corrientes anómicas. Esta caracterización concuerda con la inscripción de los suicidios egoístas y anómicos en diferentes esferas de sociedad. Mientras los primeros suceden principalmente en las carreras intelectuales, los segundos cunden en el mundo industrial o comercial (Durkheim, 2004 [1897]: 271)

Esta contraposición entre el ámbito de la economía y el de la intelectualidad reenvía a la dicotomía entre pensamiento y acción. En el caso del egoísmo, Durkheim detecta una radicalización de la contraposición entre la actividad y la contemplación, en tanto el egoísta se aboca a una forma particular de pensamiento eminentemente reflexiva, que descarta al mundo incluso como polo objetual de la contemplación. Esta tendencia introspectiva, asimismo, emerge como una prolongación del debilitamiento de los lazos que lo unen al grupo social. El aislamiento propio de la pasividad melancólica expresa la falta de integración, el deterioro del tejido social, a nivel individual. El análisis morfológico confirma de esta manera la clasificación etiológica, en tanto detecta una coherencia entre las causas sociales y sus efectos individuales (Durkheim, 2004 [1897]: 295).

Queda planteado, de todos modos, el interrogante de cómo ese déficit redundante en una tendencia tanática que, tanto a nivel colectivo como a nivel individual, impulsa a los hombres a matarse. La respuesta durkheimiana a esta pregunta desmarca definitivamente al egoísmo de un problema normativo. Esto se vuelve particularmente patente en su tratamiento de una forma mixta de suicidio individual que combina dos opuestos, el egoísmo y el altruismo:

En ciertas épocas en las que la sociedad disgregada ya no puede servir de objetivo a las actividades individuales, existen sin embargo individuos o grupos de individuos que, incluso padeciendo la influencia del estado general de egoísmo, aspiran a otra cosa (...) buscan un objeto durable al que puedan vincularse con constancia y que ofrezca un sentido a sus vidas (Durkheim, 2004 [1897]: 302).

Dado el carácter lánguido de sus pasiones, el egoísta que desespera de su condición de ningún modo percibe la necesidad de una regulación normativa, superflua para todo aquel que ha renunciado

a la acción. En cambio, incurre en la búsqueda de un anclaje objetual “durable” capaz de conjurar la sensación de vacío que se produce por el repliegue de la conciencia sobre sí misma.¹²

La reversión imaginaria hacia el altruismo, propia del estoicismo, expresa una reacción inútil al aislamiento que resulta del individualismo egoísta. Esta búsqueda fútil nace de la melancolía ante la ausencia, o, hablando con propiedad, la pérdida de una razón para la vida.¹³ Para Durkheim, el estoico intenta recrear ficticiamente la dimensión sacrificial, que, en definitiva, es la que une la integración al plano del sentido. Así resume el autor francés el estado al que se ven abandonados los individuos cuando las fuerzas colectivas menguan:

... les falta una razón para soportar con paciencia las miserias de la existencia, pues, cuando son solidarios con el grupo que aman, para no faltar a los intereses ante los que están habituados a inclinar los suyos, ponen más obstinación en vivir. El lazo que los liga a la causa común los sujeta a la vida y, además, el objetivo elevado sobre el que fijan sus ojos les impide sentir tan vivamente las contrariedades privadas (Durkheim, 2004 [1897]: 219).

Esto, evidentemente, no remite a la intensidad de las dificultades, cuya relación directa con la tasa de suicidios es repetidamente desestimada por Durkheim, sino a la inexistencia de una referencia social capaz de ubicarlas en un marco más amplio.

En su correlación necesaria con el desarrollo positivo de las funciones intelectuales y reflexivas dicho debilitamiento reviste un carácter definidamente problemático. Ciertamente el egoísta está solo, pero solo con su razón. La duda metódica, ubicada por Durkheim en el corazón de su combate por la conformación de una ciencia de la sociedad, contiene un amenazante potencial corrosivo. Permítasenos citar in extenso:

Un pensamiento que pone todo en cuestión, si no es lo suficientemente fuerte como para cargar con el peso de la ignorancia, corre el riesgo de ponerse a sí mismo en cuestión y de abismarse en la duda. Porque, si no consigue descubrir los derechos a la existencia que pueden tener las cosas sobre las que se interroga (...) el negará toda realidad; incluso ya el hecho de plantearse el problema implica que se inclina por las soluciones negativas. Pero, al mismo tiempo, se vaciará de todo contenido positivo y, al no hallar ya nada frente a sí que resista, no podrá más que perderse en el vacío de los ensueños interiores (Durkheim, 2004 [1897]: 295).

De acuerdo a lo que ya hemos señalado, Durkheim ubica el problema del sentido en la propia disposición a la reflexividad, a la interrogación por los fundamentos del mundo y del yo. La duda cartesiana, despojada de sus últimos reparos, arrastra la vida interior junto con la objetual.

El sujeto se expone así a un retorno infinito en busca de los fundamentos de su existencia. Su empresa interior, por lo tanto, sólo guarda un parecido superficial con la carrera desbocada del deseo anómico. Si la sociedad se opone al vacío, no lo hace menos al infinito:

Los suicidas de uno y otro tipo padecen lo que hemos llamado el mal del infinito. Pero ese mal no asume la misma forma en los dos casos. En el primero, la inteligencia reflexiva se ve afectada y se hipertrofia desmedidamente; en el segundo, la sensibilidad se sobreexcita y se desordena. En uno, el pensamiento, a fuerza de replegarse sobre sí, ya no posee objeto; en el otro, la pasión, al no reconocer más límites, ya no tiene objetivo. Uno se pierde en el infinito del sueño; otro, en el infinito del deseo (Durkheim, 2004 [1897]: 300).

¹² Como señala Wolf Lepenis (2004), esta tipología de los suicidios se delinea con la ayuda de ejemplos literarios. Así, la conceptualización de la diferencia entre la anomia y el egoísmo se observa en la comparación entre el anómico René de Chateaubriand y el melancólico Raphaël de Lamartine.

¹³ Ana Jaramillo (1995) analiza, justamente, cómo esta relación entre melancolía, intelectuales y suicidio se plasma en el tango argentino.

Desde el punto de vista de las representaciones, dimensión persistente de la empresa teórica durkheimiana, el egoísmo supone entonces una ausencia de lo colectivo tanto en lo relativo a su fuente como a su objeto. Cuando piensa en soledad el hombre lo hace, a su vez, acerca de sí mismo.

El esfuerzo teórico de Durkheim consiste precisamente en elucidar el trasfondo histórico y social de estas experiencias aparentemente individuales. La reflexividad egoísta, por lo tanto, debe comprenderse en su relación con la separación progresiva de los grandes sistemas religiosos respecto de la vida práctica, aquello a lo que nos hemos referido como el creciente idealismo simbólico de las religiones occidentales. Dicha tendencia de las formas religiosas se extiende en la ciencia, modulación del conocimiento que supone el distanciamiento propio de la esfera de la contemplación, con el correlativo extrañamiento de la vida práctica, congruente con el avance del individualismo.¹⁴

Entonces, Durkheim entrevé el peligro que, para la integración social, supone la desarticulación entre pensamiento y acción, aún sin haber desarrollado su teoría acabada acerca del ritual, contenida en *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 2007 [1912]; Cossu, 2010). Si del plano de las manifestaciones individuales, donde ya hemos podido identificar el carácter potencialmente patológico de tal separación, nos remitimos nuevamente al de las condiciones generales de la sociedad, hallamos una confirmación de esta preocupación:

Seguramente este suicidio [el anómico] y el suicidio egoísta no dejan de estar emparentados. Uno y otro se deben a que la sociedad no está suficientemente presente en los individuos. Pero la esfera en que está ausente no es la misma en ambos casos. En el suicidio egoísta, falta en la actividad propiamente colectiva, dejándola así desprovista de objeto y de significación. En el suicidio anómico, falta en las pasiones propiamente individuales, dejándolas de este modo sin freno que las regule (Durkheim, 2004 [1897]: 271. Aclaración entre corchetes propia).

El reverso del pensamiento sin anclaje objetual es, por lo tanto, el de una actividad carente de significación. Vale preguntarse, por lo tanto, de qué manera el análisis del egoísmo contenido en *ES* reenvía el déficit en materia de integración social hacia la cuestión de la relación entre prácticas y creencias, la cual no puede disociarse de sus reflexiones sobre el papel de la religión en la sociedad: “La religión es, en definitiva, el sistema de símbolos por los que la sociedad toma conciencia de sí misma; es la manera de pensar propia del ser colectivo” (Durkheim, 2004 [1897]: 324).

De acuerdo a lo expuesto hasta aquí, consideramos que la crisis de integración no puede entenderse separadamente de las transformaciones históricas verificadas en dicho sistema de símbolos. Más específicamente, en la tendencia a un debilitamiento de las creencias compartidas que las separa progresivamente de la actividad colectiva. Se establece de ese modo una correlación entre el creciente idealismo simbólico de las religiones, el desarrollo de la ciencia y el del individualismo.¹⁵

¹⁴ Dicha articulación entre la ciencia y la vida contemplativa, que subyace a los argumentos de *ES*, encuentra su formulación explícita en *Lecciones de sociología*: “la intensidad de la reflexión, tanto en el individuo como en la sociedad, está en relación inversa con la actividad práctica. Cuando, debido a una circunstancia cualquiera, la actividad práctica se ve reducida por debajo del nivel normal en una parte de la sociedad, las energías intelectuales se desarrollan profusamente, tomando el lugar que se le ha dejado. Ahora bien, este es el caso de los sacerdotes y los monjes, sobre todo en las religiones contemplativas (...) En estas condiciones, se produce un desarrollo considerable de la ciencia y la filosofía que, una vez surgidas, pueden suscitar un movimiento individualista, pero que no derivan de éste” (Durkheim, 2003b [1890-1900]: 122-123). Nótese como aquí la ciencia no aparece como un mero derivado del individualismo, sino como una posible causa eficiente del mismo.

¹⁵ El vínculo inextricable entre estos tres elementos sería motivo central de su intervención en ocasión del affaire Dreyfus, cristalizada en *El individualismo y los intelectuales*, de 1898: “Mientras que la religión de la ciudad estaba enteramente hecha de prácticas materiales en las que el espíritu estaba ausente, el cristianismo ha hecho ver en la fe interior, en la convicción personal del individuo, la condición esencial de la piedad (...) El centro mismo de la vida moral ha sido de este modo transportado desde fuera hacia dentro del individuo, erigido en juez soberano de su propia conducta, sin tener que rendir cuentas más que a sí mismo y a su dios. Finalmente, consumando la separación definitiva de lo espiritual y de lo corporal, abandonando el mundo a la disputa entre los hombres, Cristo lo ha librado al mismo tiempo a la ciencia y al libre examen: así se explican los rápidos

En este sentido, no es posible soslayar que, en el relevo tantas veces problematizado por Durkheim entre ciencia y religión, la primera supone un proceso de especialización que se evidencia en la posibilidad de analizar la propensión al suicidio de los estamentos intelectuales de modo separado. Se torna evidente aquí una distancia insalvable entre ambas, que hace a sus diferencias desde el punto de vista de la moralidad. Recordemos que, para Durkheim:

Si [la religión] protege al hombre contra el deseo de destruirse, no es porque le predique, con argumentos sui generis, el respeto a su persona, sino porque la religión es una sociedad. Lo que constituye esta sociedad es la existencia de cierta cantidad de creencias y prácticas comunes a todos los fieles, tradicionales y, en consecuencia, obligatorias (Durkheim, 2004 [1897]: 178. Aclaración entre corchetes propia).

La ciencia, en cambio, supone la desaparición de dicho núcleo de creencias y prácticas compartidas, y resulta incapaz para ejercer un influjo moral similar al de la religión.¹⁶ Hemos identificado hasta aquí dos características salientes de la ciencia que señalan a un posible vínculo con la crisis de integración. Por un parte, entonces, la ciencia requiere de una distancia respecto de la vida activa que convoca la pregunta por la posibilidad que en ella se verifique algo similar a la articulación de creencias y prácticas que caracteriza al ritual, instancia fundamental de la integración social.¹⁷ Por otro, la ciencia emerge como un saber reflexivo localizado en funciones específicas del todo social. Parece carecer, de este modo, de la dimensión colectiva distintiva de la religión.

Resta agregar aquí un tercer elemento, que refiere al vínculo entre ciencia e individualismo y a la diferencia que él instaura respecto de la definición de la religión provista en *ES*. Como ya hemos señalado, la ciencia implica necesariamente la expansión del libre examen. Supone, de este modo, un respeto por la persona individual que Durkheim se figura como inexistente en las sociedades pre-modernas. El altruismo, polo opuesto al egoísmo, se define como el estado: “en el que el yo no se pertenece, en el que el yo se confunde con otra cosa que no es él. En el que el polo de la conducta está situado fuera de él, es decir: en uno de los grupos de los que forma parte” (Durkheim, 2004 [1897]: 231).

El suicidio altruista, precisamente, supone una disposición al sacrificio individual que sólo es posible allí donde los hombres se conciben como parte de una totalidad que los excede en fuerza y sentido.¹⁸ No se trata tan sólo de que compartan un número de creencias comunes, sino de que dichas creencias simbolizen el carácter trascendente del grupo social al que pertenecen.

Y es este último punto el que termina por explicar la conexión, que hemos enunciado más arriba, entre el culto al individuo y el egoísmo. El pensamiento reflexivo propio de la ciencia puede, aparentemente, proporcionar un relevo a los dioses pre-modernos:

progresos que hizo el espíritu científico desde el momento en que se constituyeron las sociedades cristianas” (Durkheim, 2003c [1898]: 294-295).

¹⁶ Ya en *DTS* Durkheim se había encargado de señalar la impotencia de la ciencia en materia moral (Durkheim, 2008 [1893]: 134).

¹⁷ En un trabajo circunscripto a la obra publicada en 1912, Andrea Cossu (2010) apunta a la centralidad que, en el tratamiento que Durkheim dedica del ritual, posee la cuestión de la síntesis entre pensamiento y acción. De esta manera, la efervescencia del ritual no iría en desmedro de su carácter ordenado, remitiendo siempre a formas de textualidad que funcionarían como guiones (*scripts*) para la performance. A su vez, si el ritual está enmarcado por las representaciones (Cossu enfatiza, en ese sentido, el papel de la distinción sagrado/profano), la puesta en acto que supone resulta ineludible para la creación y reproducción de las representaciones colectivas. Sólo en su interdependencia pueden textualidad y práctica cumplir con su papel en el reaseguro de la integración social.

¹⁸ Así lo expone en el capítulo de *ES* dedicado al suicidio altruista: “Para que la sociedad pueda constreñir de este modo a algunos de sus miembros a matarse, es necesario que la personalidad individual sea entonces muy poca cosa (...) Para que el individuo ocupe tan poco lugar en la vida colectiva, es necesario que esté casi totalmente absorbido por el grupo y, en consecuencia, que éste se halle muy fuertemente integrado” (Durkheim, 2004 [1897]: 230-231).

Puesto que la persona humana es la única cosa que conmueve unánimemente a todos los corazones, puesto que su glorificación es el único objetivo que puede perseguirse colectivamente, no puede dejar de adquirir para todos una importancia excepcional. Se eleva así muy por encima de todos los fines humanos y adquiere un carácter religioso (Durkheim, 2004 [1897]: 347).

Sólo que aquí no se trata de una representación de la totalidad y, por lo tanto, difícilmente pueda aplicarse la definición de lo religioso como aquella instancia simbólica en la que la sociedad toma conciencia de sí misma.

Esto permite explicar el carácter problemático del culto al individuo entendido como un contenido específico de la conciencia colectiva, ensayando una respuesta al punto ciego de la interpretación parsoniana. Y es que, para garantizar la integración, el sentido no sólo debe ser compartido por la totalidad sino que debe ser un sentido de la totalidad. La ausencia de objeto característica del egoísta, su sensación de que los sacrificios que conlleva la vida carecen de sentido, son inseparables de la disolución de una referencia al grupo social entendido como totalidad trascendente. Es ese vacío el que la ciencia, en tanto saber especializado, jamás podrá colmar. Ciertamente, Durkheim no deja de valorar el papel que le cabe en las sociedades modernas:

Una vez que las creencias establecidas fueron arrasadas por el curso de las cosas, no se puede restablecerlas artificialmente, y sólo la reflexión puede ayudarnos a conducirnos en la vida. Una vez que el instinto social se embota, la inteligencia es la única guía que nos queda, y es a través suyo como debemos rehacer nos una conciencia (Durkheim, 2004 [1897]: 177).

Sin embargo, la referencia a la necesidad de “rehacerse una conciencia” acusa la dimensión de la transformación histórica verificada. Apunta, a su vez, a la idea de un desarreglo simbólico ante el cual la reflexión aparece no como la opción más deseable, sino como la única posible.

V. El sentido y el objeto. Las corrientes pesimistas y sus posibles respuestas desde la sociología

En este contexto, una de las frases sobre el egoísmo más problemáticas de *ES* se vuelve clave para comprender las tensiones que atraviesan al texto:

El anarquista, el esteta, el místico, el socialista revolucionario, si no desesperan del porvenir, coinciden al menos con el pesimista en un mismo sentimiento de odio o de aversión por lo que existe, en una misma necesidad de destruir la realidad o de escaparle. La melancolía no habría invadido la conciencia hasta tal punto si no hubiera tenido un desarrollo mórbido (Durkheim, 2004 [1897]: 382).

De modo similar a la descripción del suicidio estoico, sobre el cual nos explayamos anteriormente, Durkheim establece un paralelismo entre la pérdida del sentido y su reverso: el aferrarse de forma desesperada (hasta “alucinada” podríamos decir) a un ideal, a un objeto simbólico. Allí, entonces, incluye a las corrientes tanto individuales como colectivas de crítica radical a la modernidad. Evidentemente, al utilizar el artículo en singular (“el”), el autor da la impresión de tratarse de individuos desarraigados, que transforman su pesimismo en odio y hastío. Sin embargo, es claro que todas estas figuras, representativas de los sistemas “pesimistas” del pensamiento, pueden estar integradas a grupos sociales (partidos políticos, movimientos revolucionarios, estéticos, etc.). Incluso pueden estarlo de modo muy intenso, adquiriendo modalidades altruistas de sacrificio por estos grupos y por los ideales que los representan. Por lo tanto, cabe preguntarnos: ¿por qué Durkheim los incluye en su morfología del egoísmo?

La respuesta más inmediata es que estos críticos radicales, que renuncian a la vida social o la quieren transformar, son consecuencia de la corriente social pesimista que surca a las sociedades modernas. Pero esto no es suficiente; la cuestión clave es su carácter mórbido, cualidad no aplicable a la ciencia, aunque también ella es consecuencia del distanciamiento de las representaciones del sentido común. Tenemos que dar un pequeño rodeo para llegar al nudo de tal cuestión. A lo largo del

libro, en lo que se refiere al suicidio egoísta, Durkheim oscila entre tres definiciones del objeto que el individuo pierde en el “sueño de la razón”, a partir de la falta de integración y de la pérdida de sentido, y el cual no es suplido por el “culto al individuo”.

Por una parte, se trata de un objeto ideal, de una representación del mundo, que en el proceso de idealización simbólica se aleja cada vez más de las prácticas colectivas. Por otra parte, se vincula a un objeto real, al mundo mismo, que le es cada vez más ajeno, y que está conectado, justamente, a su falta de capacidad de aprehenderlo. Por último, el concepto de objeto se desplaza hacia el de objetivo colectivo. Entonces, la falta de articulación entre representaciones y prácticas, y la individualización de esas representaciones hasta el solipsismo (la pérdida del mundo), se imbrican con la ausencia de fines colectivos compartidos. Esto se señala en las crisis políticas, que en su efervescencia, creativa pero desreguladora (Nocera, 2009), integran a los individuos, protegiéndolos del suicidio.

La oscilación entre estas tres definiciones del objeto que se difumina no es arbitraria. En la perspectiva del autor están profundamente entramadas. Así, como se desarrollará luego en su teoría del conocimiento (Durkheim, 2007 [1912]) en la que no ahondaremos aquí, se requiere de categorías sociales para comprender el mundo, entre ellas las que permiten unas representaciones de la totalidad. Las efervescencias políticas, que en *ES* son señaladas como esporádicas y por ello limitadas en su capacidad de integración de la sociedad, nos revelan, nuevamente como reverso, la falta de una articulación durable entre unas representaciones de la sociedad y sus prácticas diarias.

De tal manera, Durkheim da un giro que le permite evitar las críticas radicales de la modernidad (entre ellas el socialismo), en tanto propuestas alternativas a su pretensión de una mayor integración social, que a la vez permita regular el estado anómico de la industria y el comercio (Filloux, 1977). Esas corrientes pesimistas, que plasman ideales de renuncia a la sociedad moderna, pueden conducir tanto a un retiro del mundo, o a una contemplación esteticista del mismo, como a las crisis políticas antes mencionadas. Pueden, entonces, generar escenarios críticos (pensemos en la Comuna de París) que supongan una integración esporádica. Pero, ¿cuáles son los ideales que dan sentido a la vida de esos individuos? Como ya dijimos, son aquellos basados en el odio y el hastío, en la “destrucción de lo real”. Lo “real” en su postura no es otra cosa que la diferenciación funcional emergente en la modernidad y el proceso de individuación.

Por lo tanto, aunque auguren un futuro mejor, esas corrientes son deudoras de visiones pesimistas de la propia modernidad, teniendo en muchos casos un fuerte asiento en elaboraciones intelectuales. Por ende, la “cura” de las patologías sociales no se trata únicamente de la proliferación de nuevos ideales, que supongan integraciones (esporádicas), ni cierta articulación entre representaciones y prácticas, sino que estos ideales tienen que estar vinculados con la realidad social existente. Allí se observa la imbricación entre las tres definiciones del objeto perdido que desplegamos. La negación total de la inmanencia del discurrir de la sociedad es otro sueño de la razón, en el cual se extravían los individuos egoístas, perdiendo de vista el mundo social en el que viven. Las representaciones no se articulan a las prácticas sociales diarias, sino que las únicas prácticas que se conectan a esas representaciones críticas son las que van a contrapelo de la modernidad. Los objetivos individuales y colectivos proclamados son, pues, ilusiones que se gestan al calor del pesimismo y la melancolía.¹⁹

Por supuesto, esto no implica una transparencia de las representaciones. Para Durkheim las representaciones sociales son siempre una transfiguración de la sociedad, sin la cual ésta no sería posible. Justamente aquí, respecto de lo que discutíamos en apartados anteriores, la ciencia ocupa un lugar de centralidad. Se abren así dos vías a través de las cuales Durkheim aborda la relación entre representaciones y el discurrir social, en el marco de su intento de lidiar con las patologías de la modernidad (Bialakowsky, 2012; Inda, 2008a; 2008b; 2009b; 2009c; Sidicaro, 2010).²⁰

¹⁹ Si retomamos la sugerencia de Múgica Martinena (2005:90) que el suicidio anómico se vincula a la “orientación de futuro” del progreso, el socialismo combinaría el pesimismo con cierto grado de anomia, al desplazar su destrucción de lo real hacia un futuro idealizado. Es por ello que su foco central se encuentra en la actividad económica.

²⁰ Tanto Ricardo Sidicaro como Graciela Inda señalan y analizan estos dos posibles caminos en la teoría de Durkheim. Si bien Inda marca cuatro momentos (1883-1885; 1886-1890; 1892-1897; 1897-1915) de la reflexión del autor acerca de la política, creemos que es posible destacar a grandes rasgos dos vertientes decisivas. De acuerdo a la periodización de Inda, vale considerar a *ES* como perteneciente a un período de la obra de Durkheim marcado por un relativo desinterés hacia el papel del Estado, relegado en favor del rol moral de las

En primer lugar, la reivindicación de los grupos profesionales, que cierra a *ES* y que se despliega en el Prólogo a la segunda edición de la *DTS*, postula la activación de lazos que integran, regulándolos, a los individuos de forma cercana en sus actividades. En el triángulo, dibujado en *Lecciones de sociología* (Durkheim, 2003b [1890-1900]), de deberes y derechos entre individuos, grupos profesionales y Estado se conforma una “república funcionalista”. Esta “república funcionalista” mantiene un equilibrio entre las libertades individuales, las funciones de los grupos profesionales, y el carácter reflexivo del Estado. Esto resulta compatible con el modelo del equilibrio que sostiene Durkheim respecto de las tendencias suicidógenas (Ramos Torre, 1998a), que deben compensarse entre sí para evitar excesos: libre examen (egoísmo), sacrificio (altruismo), progreso (anomia) y sujeción a las normas o glorificación del propio destino social (fatalismo).²¹

En este juego de contrapesos, la sociología parece encontrarse en cercanía al Estado, aunque esto nunca termina de ser explicitado totalmente por Durkheim. Dentro del proceso general de retroalimentación hacia una racionalización de la sociedad diferenciada funcionalmente (desde el individuo y su libre examen, pasando por los grupos profesionales que comprenden su lugar en el todo, hasta el Estado que reflexiona), la sociología halla la explicación sociológica de su propia existencia, como su espacio de intervención. La sociología, como productora de representaciones científicas de la sociedad, emerge en la figura de “consejera del príncipe”, tanto porque brinda elementos al Estado para su reflexión (aunque no sólo al mismo), como porque toma de él elementos para sus análisis (el caso de las estadísticas de *ES* nos señala esto).

El Estado no regula, al menos no directamente, como sí lo hacen los grupos profesionales, ni tampoco integra inmediatamente (salvo en casos excepcionales, por ejemplo, las efervescencias patrióticas). Pero el Estado sí brinda representaciones totales de la sociedad, como un todo funcional, las cuales abrevan en las propias representaciones elaboradas por la sociología. Así, exige sacrificios a los intereses de los grupos profesionales y de los individuos, evitando la dominación, absorción, o dilución de unos sobre otros. A su vez, el Estado, en conjunción con la ciencia, ejecuta determinadas acciones de forma mediata. Por ende, la racionalización del Estado, como órgano de reflexión social, requiere de un vínculo con las instancias encargadas de “ejecutar” sus pensamientos que, por un lado, mantenga la distancia entre pensamiento y práctica que parece necesaria para la racionalidad y, por el otro, asegure una articulación entre ambas. Se puede ver aquí, entonces, una serie de representaciones que se articulan con prácticas sociales del discurrir diario de la sociedad, y que se vinculan a objetivos colectivos, los cuales no se hundan en el sueño de la razón, sin por ello dejar de ser racionalizados constantemente.

Sin embargo, en el derrotero de la perspectiva de Durkheim ésta no es la única propuesta. La última etapa de su pensamiento está anclada en la recuperación de la religión, y con ello de las verdades mitológicas (Durkheim, 2007 [1902]; Durkheim, 2003d [1913-1914]). Hay motivos diversos que se han esgrimido al respecto de este movimiento, a partir del carácter productivo que adquieren tanto el fenómeno religioso como sus formas secularizadas en los rituales civiles (Grondona, 2012). En lo que refiere a la cuestión que indagamos en el presente artículo, se nos revela una pregunta decisiva: ¿las representaciones racionalizadas de la “república funcionalista” moderna pueden dar sentido a los individuos que la conforman? Durkheim parece inclinarse por un no como respuesta, buceando en las formas religiosas que señalan una articulación profunda entre representaciones cargadas simbólicamente y prácticas sagradas.

Así lo considera Múgica Martinena (2005) para quien, lejos de los grupos profesionales, la reflexión sobre el sentido conduce a Durkheim hacia un estudio de la religión. Es decir, en nuestros términos, frente a los sueños de la razón ya no es la razón misma la que encuentra su solución no egoísta. Por el contrario, es necesario profundizar sobre aquello que en *ES* quedaba como pasado de la sociedad moderna o como un espacio limitado y esporádico (el ejército y las efervescencias políticas):

prácticas difusas. Sin embargo, creemos que resulta productivo releer su análisis de la crisis de la esfera intelectual, nodal en su estudio del egoísmo, como antesala de un replanteo de lo político que refuerza el vínculo entre Estado y racionalización, entre teoría social y práctica política.

²¹ Este último, como es sabido, es muy poco desarrollado por Durkheim, con lo cual no está claro el ideal que se sostiene en el mismo. De hecho, el autor no lo incluye en su equilibrio del ideal moral señalado en *ES* (cfr. Ramos Torre, 1998a:35 n.30). Aquí hemos puesto los que resultan más evidentes. Para un desarrollo extenso de la cuestión, ver Besnard, P. (1998).

la religión y sus equivalentes. Esto es factible a través de la conocida distinción entre lo sagrado y lo profano, que permite dar a esas instancias esporádicas sagradas un espacio fundamental en la integración de la sociedad (Durkheim, 2007 [1902]; Ribes, 2010).

Bruno Karsenti y Múgica Martinena (2005) señalan también un elemento clave a nuestro entender: nuevamente la disputa con esas corrientes críticas que mencionamos al comienzo del apartado, a partir de la distinción entre el ideal patriótico y el ideal de la humanidad. Justamente, estas miradas críticas se sustentan en este último ideal, por ejemplo, buscando la emancipación humana. Sin desmerecer esto, Durkheim pretende un cosmopolitismo aunado con el patriotismo (Durkheim, 2003b [1890-1900]), a partir de lo cual termina enfatizando el patriotismo sobre la humanidad (aunque el primero debe poder realizar al segundo bajo sus propios términos).²²

Por lo tanto, por una parte, en *ES* las postulaciones sobre la política quedan subordinadas a la reflexión sobre la religión y los intelectuales, en especial en la morfología del suicidio egoísta, teniendo un tinte cercano al ideal de la humanidad (en especial si observamos el tipo de religiones que analiza). Sin embargo, allí ya se observa que la solución pasa por un Estado racionalizador, junto a los grupos profesionales, que debe dirimir sus propias representaciones aunque éstas discutan “lo humano”. Por la otra, a partir de la torsión dada por su perspectiva, la religión en su forma secularizada en los rituales civiles subordina la pregunta por la búsqueda de sentido a una fuerte pregnancia política, y por ende patriótica para la modernidad. Es allí donde el idealismo simbólico se tiene que reemplazar por una representación sagrada-patriótica, siempre tensionada por la propia dinámica de la modernidad diferenciada funcionalmente e individualizada.

El punto que queda en suspenso aquí es la sociología misma. Porque en tanto empresa científica, heredera del idealismo simbólico, y su carácter universalizante, se encuentra en una tensión, que para el autor debe siempre resolverse en un equilibrio, con las fuerzas propias del patriotismo y de la integración política del Estado. Aún más allá de la sociología, el estrato intelectual parece ya no incluirse en un círculo de virtuoso de racionalización, sino enfrentado a una disyuntiva. Se inclina o bien hacia la corriente pesimista y melancólica, que tiene como salida activa la “destrucción de lo real”; o bien lo hace hacia el juego sutil y fangoso de lidiar (en sus intervenciones cautas) entre su mirada universal y la fuerza de lo sagrado-patriótico. Esta figura de lo sagrado-patriótico implica la posibilidad de una representación de la totalidad de la sociedad, portadora de sentido y sacrificio, que articula representaciones y prácticas, y se combina con fines colectivos. Sin embargo, tal figura no debe perder de vista al mundo social, dado que esto podría implicar la caída en otros sueños, ya no de la razón, sino del mito del Estado.

Conclusión

A lo largo del texto hemos ahondado en un análisis sobre el suicidio egoísta en la obra de Durkheim. En general, en la lectura acerca del autor, este suicidio ha sido subordinado al estudio de la anomia. Sin embargo, en las últimas décadas se ha producido una recuperación de su exégesis, no casualmente vinculada a la importancia que adquirió para la teoría social, y especialmente la sociológica, la indagación sobre el sentido. De esta manera, el señalamiento de Durkheim acerca de la crisis de sentido de las sociedades modernas pone a contraluz su preocupación por la relación entre representaciones, prácticas y sentido. Esto, a nuestro entender, nos permite comprender más profundamente cuestiones centrales de su perspectiva que se fueron desplegando en otros textos posteriores a *ES*.

Pero no sólo en esto radica la importancia del suicidio egoísta. En la mirada del autor, la pregunta por el sentido conlleva a una reflexión sobre lo que hemos denominado los “sueños de la razón”. Desde las fuentes más heterogéneas, entre ellas una decisiva influencia de la literatura y la filosofía, esto es realizado de modo tal que se inmiscuye en una pregunta central: la relación entre representaciones y prácticas. Su interpretación de la melancolía y el pesimismo no sólo se ocupa del solipsismo y esteticismo moderno, sino también de las impugnaciones radicales a la modernidad, en el

²² Esta cuestión continúa su discusión desde la integración contra la “destrucción de la sociedad”. Así se observa en su crítica al socialismo revolucionario internacionalista, según la cual el socialismo propone levantarse contra todas las sociedades, imposibilitando la pertenencia a ninguna de ellas. Esto es inadmisibles para el autor, ya que sería como vivir “fuera de la atmósfera” (Durkheim, 2011b [1906]).

marco de un análisis del desarrollo de la civilización y de las transformaciones de las creencias religiosas. La vinculación entre representaciones y prácticas se ve tamizada por una posición respecto de la ciencia, la cual supone tanto una crítica de las corrientes político-intelectuales de su época, como una profundización acerca de la religión, cuestión que obsesionará luego al autor.

De esta manera, el carácter pasivo del egoísmo melancólico, que se hunde en los sueños de la razón, encuentra su reverso en otros sueños de la razón, quizás aún más peligrosos para Durkheim, que conducen a la negación de la sociedad misma de forma activa. Pero, cabe preguntarnos qué queda de esos sueños de la razón, a los que el autor siempre pide mesura y equilibrio de forma conservadora: ¿Es la ciencia la portadora, ya no sueños de la razón, sino de realidades, representativas, pero realidades al final? ¿La sociología puede atribuirse ese lugar dentro de los intelectuales? El meollo de estas preguntas se encuentra en las tensiones entre ciertos ideales en juego en la modernidad, sobre los cuales la sociología está obligada a comprometerse, por más alejada que se pretenda de los sentidos comunes sociales. Su compromiso, obviamente, es desde la propia práctica científica, pero eso no disminuye el problema. En Durkheim esto adquiere la conflictiva figura del choque, y el intento por su parte de conciliación, entre la Humanidad y la Nación, bajo la figura de lo sacro-patriótico. Obviamente, esto no es nuevo para Occidente, y nunca es viejo, ya que hoy sigue siendo vigente, pero, como sabemos, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX adquiere una fuerza arrolladora. Así, el suicidio egoísta nos presenta una entrada posible para releer la obra del autor, que abre nuevos interrogantes y posibles discusiones con otros autores, tanto de su misma generación como contemporáneos.

Bibliografía

- Bearman, P.S. (1991). "The Social Structure of Suicide". *Sociological Forum*, 6(3): 501-524.
- Bellah, R. (1959). "Durkheim and History". *American Sociological Review*, 24(4): 447-461.
- Berk, B. (2006). "Macro-micro relationships in Durkheim's analysis of egoistic suicide". *Sociological Theory*, 24(1): 58-80.
- Besnard, P. (1987). *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*. París: PUF.
- Besnard, P. (1998). "Anomia y fatalismo en la teoría durkheimiana de la regulación". *Reis*, 81: 41-62.
- Bialakowsky, A. (2012). "Representar la comunidad: la teoría sociológica clásica y la perspectiva de Niklas Luhmann en la intersección de dos problemas fundantes", en de Marinis, P. (comp.), *Comunidad: estudios de teoría sociológica* (pp. 369-416). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Comte, A. (2000 [1822]). *Plan de trabajos científicos necesarios para reorganizar a la sociedad*. Madrid: Tecnos.
- Cossu, A. (2010). "Durkheim's argument on ritual, commemoration and the aesthetic life: A classical legacy for the contemporary performance theory?". *Journal of Classical Sociology*, 10: 33-49.
- Dohrenwend, B. (1959). "Egoism, altruism, anomie and fatalism. A conceptual analysis of Durkheim's types". *American Sociological Review*, 24(4): 466-473.
- Durkheim, E. (2003a [1895]). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Gorla.
- Durkheim, E. (2003b [1890-1900]). *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del Derecho*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Durkheim, E. (2003c [1898]). "El individualismo y los intelectuales", en *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del Derecho* (pp. 285-299). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Durkheim, E. (2003d [1913-1914]). *Pragmatismo y sociología*. Buenos Aires: Quadrata.
- Durkheim, E. (2004 [1897]). *El suicidio*. Buenos Aires: Gorla.
- Durkheim, E. (2007 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

- Durkheim, E. (2008 [1893]). *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Gorla.
- Durkheim, E. (2011a [1914]). “El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales”. *Entramados y perspectivas*, 1(1): 189-200.
- Durkheim, E. (2011b [1906]). “Internacionalismo y lucha de clases”, en *Escritos políticos*. Barcelona: Gedisa.
- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Emirbayer, M. (1996). “Durkheim’s contribution to the sociological analysis of History”. *Sociological Forum*, 11(2): 263-284.
- Filloux, J-C. (1977). *Durkheim et le socialisme*. Ginebra: Librairie Droiz.
- Gane, M. (2000). “The deconstruction of social action. The ‘reversal’ of Durkheimian methodology from The Rules to Suicide”, en Pickering, W. y Walford, G. (eds.), *Durkheim’s suicide: a century of research and debate* (pp. 22-35). London: Routledge.
- Grondona, A. (2007). “Las dos aproximaciones durkheimianas a ‘lo social’”. Ponencia presentada en las IV Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires.
- Grondona, A. (2012). “Representaciones, efervescencia colectiva y reproducción social. Trazos para un debate en clave contemporánea”. *Política y Sociedad*, 49(2): 255-271.
- Hynes, E. (1975). “Suicide and *Homo Duplex*: An interpretation of Durkheim’s Theory of Suicide”. *The Sociological Quarterly*, 16: 87-104.
- Inda, G. (2008a). “La sociología política de Émile Durkheim: la centralidad del problema del Estado en sus reflexiones del periodo 1883-1885”. *Andamios*, 4(8): 135-168.
- Inda, G. (2008b). “La interrogante política en Émile Durkheim: el abordaje del Estado moderno en la última fase de su producción (1897-1915)”. *Sociológica*, 23(67): 110-148.
- Inda, G. (2009a). “Las concepciones del Estado de Durkheim y Weber ante la teoría política marxista: vínculos, cruces y desacuerdos”. *Athenea digital: revista de pensamiento e investigación social*, 15: 97-118.
- Inda, G. A. (2009b). “El Estado en la producción durkheimiana del lapso 1886-1890: la formulación de la tesis expresiva”. *Convergencia*, 16(50): 221-247.
- Inda, G. (2009c). “La sociología política de Émile Durkheim entre 1892 y 1897: el Estado como apéndice de la morfología social y la futilidad de la acción política”. *Trabajo y sociedad*, 9(12): 1-30.
- Jaramillo, A. (1995). *Fueye y melancolía: los intelectuales y el suicidio*. Buenos Aires: LC.
- Johnson, B. (1965). “Durkheim’s one cause of suicide”. *American Sociological Review*, 30(6): 875-886.
- Kalberg, S. (2011). “La influencia pasada y presente de las visiones del mundo: Max Weber y el descuido de un concepto sociológico”. *Sociológica*, 26(74): 207-246.
- Karsenti, B. (2014). “Politique de Durkheim. Société, humanité, État”. *Scienza & Politica*, 26(51): 41-62.
- Lukes, S. (1984). *Emile Durkheim. Su vida y su obra*. Madrid: Siglo XXI.
- Marks, S. (1974). “Durkheim’s theory of anomie”. *American Journal of Sociology*, 80(2): 329-363.
- Merton, R. (1964 [1957]). “Estructura social y anomia”, en *Teoría y estructura sociales* (pp. 140-168). México: Fondo de Cultura Económica.
- Meštrović, S. (1989). “The theme of civilization and its discontents in Durkheim’s Division of Labor: philosophical assumptions and practical consequences”. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 19(4): 443-456.

- Múgica Martinena, F. (2005). *Émile Durkheim: La constitución moral de la sociedad (II). Egoísmo y anomia: el medio moral de una sociedad triste*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico - Universidad de Navarra.
- Müller, H. P. (1994). "Morale sociale et conduite de vie de l'individu: les points de vue de Durkheim et de Weber", en Hirschhorn, M. y Coenen-Huther, J. (comps.) *Durkheim et Weber: vers la fin des malentendus*. París. L'Harmattan.
- Nocera, P. (2009). "Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana". *Reis*, 127: 93-119.
- Parsons, T. (1968 [1937]). *La estructura de la acción social*. Madrid: Guadarrama.
- Pescosolido, B. y Georgianna, S. (1989). "Durkheim, suicide and religion: toward a network theory of suicide". *American Sociological Review*, 54(1): 33-48.
- Pickering, W. (2009). *Durkheim's sociology of religion. Themes and theory*. Cambridge: James Clarke & Co.
- Pope, W. (1973). "Classic on Classic: Parsons' Interpretation of Durkheim". *American Sociological Review*, 38(4): 399-415.
- Pope, W. (1975). "Parsons on Durkheim, Revisited". *American Sociological Review*, 40(1): 111-115.
- Ramos Torre, R. (1998a). "Un tótem frágil: aproximación a la estructura teórica de El Suicidio". *Reis*, 81: 17-40.
- Ramos Torre, R. (1998b). "Antes y después de El Suicidio: presentación de dos textos de Durkheim". *Reis*, 81: 161-169.
- Ramos Torre, R. (2007). "Estudio preliminar", en Durkheim, E. *Las formas elementales de la vida religiosa* (pp. I-XXVI). Madrid: Akal.
- Ribes, A. (2010). "Durkheim contra Durkheim: los límites de la lógica secuencial totalidad-fragmentación". *Nómadas*, 28: 1-25.
- Seidman, S. (1985). "Modernity and the problem of meaning: the durkheimian tradition". *Sociological Analysis*, 46(2): 109-130.
- Selvin, H.C. (1958). "Durkheim's suicide and problems of empirical research". *American Journal of Sociology*, 63(6): 607-619.
- Sidicaro, R. (2010). "La sociología de la política de Durkheim". *Postdata*, 15(2): 131-158.
- Tole, A. (1993). "Durkheim on religion and moral community in modernity". *Sociological Inquire*, 63(1): 1-29.
- Van Poppel, F. y Day, L.H. (1996). "A test of Durkheim's theory of suicide-Without committing the 'ecological fallacy'". *American Sociological Review*, 61(3): 500-507.
- Williams, R. (2003). *Palabras clave*. Buenos Aires: Nueva Visión.