



Papeles del CEIC

E-ISSN: 1694-6495

papeles@identidadcolectiva.es

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko

Unibertsitatea

España

Grondona, Ana Lucía

La sociología de Emile Durkheim: ¿una definición "comunitarista" de lo social?

Papeles del CEIC, núm. 1, marzo, 2010, pp. 1-24

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

Vizcaya, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76512779006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



# La sociología de Emile Durkheim: ¿una definición “comunitarista” de *lo social*?

Ana Lucía Grondona

Universidad de Buenos Aires

E-mail: [antrondona@hotmail.com](mailto:antrondona@hotmail.com)

Papeles del CEIC  
ISSN: 1695-6494



Volumen 2010/1  
# 55  
marzo 2010

## Resumen

La sociología de Emile Durkheim: ¿una definición “comunitarista” de *lo social*?

En este trabajo se debate la tesis de Robert Nisbet (1965, 1969) respecto del carácter fundamentalmente comunitario del objeto de la sociología definido por Durkheim. Para hacerlo se recorren aspectos descriptivos y prescriptivos de la obra del sociólogo francés.

## Abstract

Emile Durkheim's sociology: A “communitarian” perspective of *the social*?

This article discusses Robert Nisbet's (1965, 1969) thesis on the allegedly communitarian character of the sociological object of Durkheim's theory. In order to do so we cover both descriptive and prescriptive aspects of Durkheim's sociology.

## Palabras clave

Comunidad, Durkheim, corrientes sociales

## Key words

Community, Durkheim, social currents

## Índice

1) Introducción.....	1
2) “La hipótesis Nisbet” .....	2
3) Las asociaciones profesionales: ¿reedición de la comunidad en clave de modernidad?.....	7
4) Del calor del hogar, al calor de la efervescencia colectiva, y de la tradición al mito	13
5) Consideraciones finales.....	19
6) Bibliografía .....	22

## 1) INTRODUCCION

Este artículo debate la posición de Robert Nisbet (1965, 1969) respecto a la naturaleza supuestamente “comunitaria” de la definición durkheimiana de “lo social”, tanto en lo que hace a su descripción como a las alternativas prescriptas para superar sus crisis morales<sup>1</sup>. Para hacerlo, en un primer apartado

<sup>1</sup> Entendemos que es viable un análisis que tome ambos aspectos, aún cuando se trate de dimensiones distintas. Ello se debe a las propias características de la reflexión durkheimiana - en las que lo prescriptivo deriva de lo descriptivo, al tiempo que continúa la descripción, como resulta claro en la distinción normal-patológico.





revisaremos algunos de los argumentos propuestos por este historiador de la sociología en el capítulo “Comunidad” de *La formación del pensamiento sociológico* y en el libro que dedicó al sociólogo francés. En un segundo apartado, avanzaremos en el estudio de la propuesta de las asociaciones profesionales como antídoto a los males de la modernidad, a fin de analizar si este programa mantiene un registro “comunitario” en el sentido de la interpretación nisbetiana. En tercer lugar, argumentaremos a favor de una perspectiva que dé cuenta de las inflexiones en la definición de “lo social” y desarrollaremos hipótesis respecto del modo en que ello reconfigura el modo de pensar “lo comunitario” en Durkheim. Para finalizar, propondremos algunas reflexiones respecto del problema de la comunidad como un problema político en la obra durkheimiana.

## 2) “LA HIPOTESIS NISBET”

En el apartado “Comunidad” del texto *La formación del pensamiento sociológico* se analiza el modo en que la teoría sociológica clásica delimitó este concepto, al tiempo que se constituía a partir de esta delimitación. Allí, Nisbet sostiene que la teoría sociológica de Durkheim parte de un enfoque comunal de la naturaleza de la sociedad. La comunidad, “en el sentido de grupos formados a partir de la intimidad, la cohesión emocional, la profundidad y la continuidad”<sup>2</sup> (Nisbet, 1969: 117), sería, según este intérprete, la fibra de la que está hecha aquello *sui generis* que distingue a los hechos sociales<sup>3</sup>.

La argumentación de Nisbet parte de una interpretación de *De la división del trabajo social* según la cual la tesis doctoral de Durkheim habría tenido un objetivo original que, en su desarrollo, mutó en otro. El primer objetivo habría sido el de probar que la división del trabajo en la sociedad moderna cumple la función de integrar a los individuos mediante diferencias complementarias (funcionales) de modos aún más densos y fuertes que la solidaridad mecánica. En

<sup>2</sup> En el trabajo dedicado a Emile Durkheim de 1965 sostiene esta misma definición (34).

<sup>3</sup> En el texto de 1965 se reproduce un argumento muy similar a éste.



efecto, la solidaridad orgánica supone una intensificación de la interdependencia y de densidad de las relaciones que Durkheim asoció a una mayor fuerza de los lazos.<sup>4</sup>

Ahora bien, en el desarrollo de su tesis (siempre según Nisbet), Durkheim habría “descubierto” que, aún cuando la división del trabajo (en realidad, la solidaridad orgánica que de ella deriva) mostrara tener una función equivalente a la de las formas “comunitarias” de la solidaridad<sup>5</sup>, éstas últimas no sólo preexisten a la primera históricamente, sino que también lógicamente. La división del trabajo no se produce entre individuos independientes y diferenciados, “pues sería un milagro que diferencias, así nacidas al azar de las circunstancias, puedan ajustarse tan exactamente de manera de formar un todo coherente” (Durkheim, 1967 [1893]: 235). Por el contrario, la división del trabajo surge en sociedades “cuya cohesión es debida esencialmente a la *comunidad de creencias y de sentimientos*” (ídem, énfasis propio). Así, queda establecida una suerte de primacía de lo común, siendo que aún en las sociedades cuya unidad depende de los lazos de la solidaridad orgánica “hay una vida social fuera de toda división del trabajo” (ídem).

Una vez que ha establecido esta preeminencia cuasi-ontológica de la “comunidad de creencias y sentimientos” en *De la división del trabajo social*, el sociólogo estadounidense avanza en una interpretación del lugar de este texto en el contexto de la obra de su autor, para marcar que Durkheim nunca retomó la distinción entre las dos formas de solidaridad. Por el contrario, en sus obras posteriores las referencias a la coerción y la solidaridad en nada se asemejan a

---

<sup>4</sup> Por ejemplo: “quizás nos asombre que un lazo que une el individuo a la comunidad al punto de *absorberlo en ella*, pueda romperse o ligarse con tanta facilidad. Pero aquello que causa la rigidez de un lazo social, no es lo mismo que causa la fuerza de la resistencia” (Durkheim 1967 [1893]: 132). Y también: “La solidaridad mecánica liga menos fuertemente a los hombres que la solidaridad orgánica, no solamente de una manera general sino que, además a medida que avanzamos en la evolución social, ella va relajándose cada vez más” (Durkheim 1967 [1893]: 133).

<sup>5</sup> En la reseña que Durkheim realiza de la obra *Comunidad y Sociedad* de Ferdinand Tönnies en 1889 parece claro que la descripción de la “comunidad” del sociólogo alemán es análoga a la de las sociedades segmentarias simples con preeminencia de solidaridad mecánica.



los del modelo de la solidaridad orgánica. Desde esta punto de vista, “lo social” durkheimiano se habría convertido en un complejo de elementos que antes se habían relegado a las sociedades segmentarias simples y la definición del hecho social recuperaría las características propias de la solidaridad mecánica.

Argumentos tales como éstos permiten que Nisbet sostenga una interpretación según la cual Durkheim sería un heredero de la ilustración solamente en su perspectiva metodológica, pero un sistematizador de ideas conservadoras sobre el orden social sostenidas en un substratum tradicionalista, el mismo del que afloraría la preeminencia de “lo comunitario” (Nisbet, 1965)<sup>6</sup>.

Detengámonos, entonces, en la definición del hecho social que, desde la perspectiva de Nisbet, serviría para demostrar que la sociedad no es sino la comunidad, en su sentido más amplio, entendiendo por ella, como dijimos, grupos formados a partir de la intimidad, la cohesión emocional, la profundidad y la continuidad.

La definición clásica del hecho social que realizara Durkheim en *Las reglas del método sociológico* pareciera estar en la línea de la interpretación que propone Robert Nisbet. En efecto, se trata de “formas de hacer actuar, pensar y sentir que presentan la importante propiedad de existir independientemente de las consciencias individuales” (Durkheim, 1965 [1895]: 23). En este sentido, uno de los conceptos clave que recorre este texto es el de la “síntesis creadora”<sup>7</sup>, según el cual una agregación de individuos conforma un todo de sui generis que, en virtud de su naturaleza distinta y superior (colectiva), se impone a

<sup>6</sup> En particular Nisbet enumera cinco tesis antirracionalistas de la teoría durkheimiana de lo social: la primacía de lo social sobre lo individual, la dependencia moral y psicológica del hombre respecto de la sociedad, la necesidad de autoridad, la preocupación por lo sacro, el carácter orgánico de la sociedad (Nisbet, 1965: 26).

<sup>7</sup> “La vida está en el todo y no en las partes. No son las partículas inanimadas de la célula las que se nutren, se reproducen; en una palabra: las que viven (...) Y esto que decimos de la vida podría repetirse acerca de todas las *síntesis posibles* (...) Si se nos admite que esta síntesis sui generis que constituye toda sociedad, origina fenómenos nuevos, diferentes de los que tienen lugar en las consciencias solitarias, es preciso admitir que estos hechos específicos residen en la sociedad misma que los produce y no en sus partes, es decir, en sus miembros. Entonces en este sentido son *exteriores* a las sustancias minerales que componen al ser vivo” (Durkheim, 1965 [1893]: 15).



estos individuos desde fuera (carácter exterior y coercitivo del hecho social). En este argumento resuena la lógica de la solidaridad mecánica, asociada a la fuerza de la consciencia colectiva que imprime su carácter a las consciencias individuales. Ahora bien, en el primer capítulo del texto citado también se define al hecho social como “toda manera de hacer, *fijada o no*, susceptible de ejercer una coacción exterior sobre el individuo” (ídem: 29, énfasis propio). Con esta especificación, Durkheim postula una suerte de gradación de los hechos sociales según su nivel de cristalización. Entre los hechos sociales más cristalizados se encuentran los fenómenos morfológicos, le siguen las instituciones (como el derecho), luego, las “corrientes de opinión” y, finalmente, lo que denomina “corrientes sociales”. Estas últimas se caracterizan por ser “explosiones pasajeras” típicas de los individuos reunidos “en masa” (*réunis en foule*). El ejemplo que trae Durkheim es el de las asambleas en las que se producen grandes movimientos de entusiasmo, de indignación, de piedad, que arrastran momentáneamente a los individuos, luego extrañados de su propio comportamiento (Durkheim, 1965 [1895]: 25).

La inclusión de las corrientes sociales en la definición de hecho social (en pie de igualdad con las instituciones más cristalizadas) plantea un primer problema al argumento de Nisbet, pues la solidaridad mecánica (cuyas características, según este autor, habría tomado el hecho social) es un lazo basado en estados fuertes y estables de la consciencia común. En este sentido, la solidaridad mecánica aparece asociada a la tradición, pues, “lo que da fuerza a los estadios colectivos no es sólo el hecho de ser comunes a la generación presente, sino que, en su mayoría son un legado de las generaciones anteriores” (Durkheim, 1967 [1893]: 247). En tanto la consciencia común se conforma y modifica muy lentamente, debe pasar un largo tiempo hasta que una forma de conducta o una creencia lleguen a tal grado de generalidad y de cristalización, o para que, por el contrario, este carácter se pierda. Así, la consciencia colectiva es casi en su totalidad un producto del pasado y, por tanto objeto de un res-



peto particular, ya que “una práctica a la cual todo el mundo se conforma unánimemente sin duda tiene gran prestigio, pero si además del asentimiento de los antepasados, ella es fuerte, menos aún osamos derogarla” (ídem). A partir de ello, Durkheim concluye que “*la autoridad de la consciencia colectiva está dada, en gran parte, por la autoridad de la tradición*”, y que “esta última necesariamente disminuye a medida que se diluye el tipo segmentario” (ídem, énfasis propio).

Ahora bien, de acuerdo a la definición que se presentó más arriba, habría una parte de la vida social incompatible con esta caracterización y a la que Nisbet estaría retaceando el carácter de hecho social. En la perspectiva propuesta por el intérprete estadounidense la supuesta analogía entre la solidaridad mecánica y la definición del hecho social servía para sostener que “lo social” durkheimiano era sinónimo de “lo comunitario”. Si, como vemos, la sociedad también se juega en las explosiones pasajeras de la masa, no parece pertinente reducirla a una comunidad de lazos profundos y continuos sostenidos en la tradición. En su mirada sobre lo social, Durkheim da cuenta de toda una gama de matices que va desde los hechos de la estructura social hasta las “corrientes libres de la vida social que aún no están moldeadas en forma definitiva” (Durkheim, 1965 [1895]: 29), sin establecer entre ellas más que “diferencias en el grado de consolidación que presentan”. En la definición del sociólogo francés las explosiones pasajeras son de la misma naturaleza que las normas cristalizadas en el derecho: “unos y otros son vida” (ídem).

Si bien la revaloración del papel de las “corrientes sociales” como objeto de la sociología nos permite poner en cuestión la interpretación de Nisbet, la sospecha respecto de cierto “comunitarismo” de la mirada durkheimiana no se agota en este argumento. ¿Acaso cuando Durkheim prescribe para los males de la modernidad el fortalecimiento de los grupos secundarios profesionales, no está admitiendo (en línea con la hipótesis del estadounidense) que el orden social moderno es improbable sin la reedición de alguna forma de comunidad?





A fin de poder responder este interrogante, en el apartado que sigue nos proponemos trabajar el papel de la comunidad como “programa político”<sup>8</sup> de la propuesta durkheimiana<sup>9</sup>.

### 3) LAS ASOCIACIONES PROFESIONALES: ¿REEDICION DE LA COMUNIDAD EN CLAVE DE MODERNIDAD?

Las asociaciones profesionales aparecen en la obra de Durkheim como una alternativa de resolución tanto de la crisis social (en el Segundo Prefacio de *De la división del trabajo social* y las conclusiones de *El suicidio*) como de la crisis política (en *Lecciones de sociología*) que enfrentaban las sociedades de su época (ver Sidicaro, 2003; Lukes, 1973: 221 y ss.). Según se desarrolla en el Segundo prefacio (de 1897), una reedición modernizada de las corporaciones profesionales serviría como resguardo ante el proceso de desintegración y creciente anomia, sin violentar las “condiciones generales de vida” de las sociedades modernas, signadas por el proceso de especialización. En la descripción de la función que estas instancias de descentralización profesional debieran llegar a cumplir resuena fuertemente un registro “comunitario”. Aún cuando las corporaciones estén conformadas en principio por individuos sin ningún vínculo y aún enfrentados entre sí, es de esperar que llegue el día en que tengan tantas cosas en común y sus relaciones sean tan “estrechas y continuas” (Durkheim, 1995 [1897]: 427) que surjan entre ellos sentimientos de solidaridad. Como consecuencia “*la temperatura moral de ese medio profesional, actualmente tan fría y tan extraña a sus miembros, se elevará necesariamente*” (ídem, énfasis propio).

<sup>8</sup> La obra durkheimiana estuvo, desde sus comienzos, orientada por la intervención política en el marco de la “anomia” de la Tercera República. En sus trabajos más tempranos, la distinción de los hechos sociales normales y los patológicos, hacían de la sociología una ciencia capaz de guiar la reforma social según un “deber ser” dictado por las mismas “condiciones generales de vida” de la sociedad. Aún cuando esta distinción haya perdido fuerza en obras posteriores, aparecerían nuevos conceptos (tales como el de “teorías prácticas”, Durkheim, 2003a [1914]) capaces de articular la reflexión teórica con la acción política.

<sup>9</sup> Esta es una de las claves de lectura del papel de la comunidad en la sociología clásica propuestas por de Marinis (2008).





Estos grupos secundarios, entonces, vienen a aportar calor y estabilidad al lazo, ajustando y afirmando el tejido social. Como vemos, estas corporaciones tienen características muy cercanas a los grupos formados a partir de la intimidad, la cohesión emocional, la profundidad y la continuidad a los que Nisbet denominaba “comunidades” y que tenían rasgos análogos a la solidaridad mecánica.

Otro aspecto que habilitaría la asimilación entre las asociaciones profesionales, los lazos de solidaridad mecánica y “lo comunitario” es el papel que en ellas se asigna a la conformación de tradiciones. Durkheim entiende que la conformación de estos espacios de “alta temperatura moral” requiere algo más que un conjunto de individuos que se reúnan contingentemente: es menester que las asociaciones adquieran “una personalidad colectiva, con sus costumbres y *tradiciones*, sus derechos y sus deberes y su *unidad*” (ídem: 439, énfasis propio).

En este punto, no convendría pasar por alto la filiación funcional que Durkheim establece entre las corporaciones y la familia. Según explica el sociólogo francés, la unidad moral de la familia no depende exclusivamente de la consanguinidad<sup>10</sup>, sino de la estrecha “comunidad de ideas, sentimientos e intereses” entre sus miembros, facilitada por otros factores como, por ejemplo, la vecindad material o la solidaridad de los intereses. Ahora bien, dado que estos factores también se encuentran en la corporación, desde la perspectiva del sociólogo, no habría motivo para dudar acerca del importante papel que estas son capaces de cumplir en la historia moral. Para concluir y reforzar su razonamiento, Durkheim agrega un matiz genealógico a lo que, hasta el momento, había desarrollado como una mera analogía funcional, pues afirma que “el grupo profesional no recordaría a tal punto al grupo familiar si no hubiera entre ellos algún lazo de filiación (...), en efecto, la corporación fue en un sentido,

---

<sup>10</sup> En este punto debemos recordar que Durkheim realizó un esfuerzo teórico importante para desustanciar las relaciones familiares (por ejemplo: Durkheim 1975 [1892]).

Ana Lucía Grondona



Papeles del CEIC, 2010



heredera de la familia” (Durkheim, 1967 [1893]: 19). Esta filiación refuerza nuestra hipótesis sobre el carácter “comunitario” de las corporaciones.

Sin embargo, aún cuando los argumentos que venimos de exponer, permiten sostener que el programa político de la descentralización profesional recoge algo del registro de “la comunidad”, conviene problematizar esta afirmación. En primer lugar, se trata de una comunidad a fabricar, a construir como “ingenieros de lo social”, lo que implica un deslizamiento de sentido en relación a lo “dado naturalmente” con lo que suele asociarse esta idea. En la propuesta durkheimiana, lo que une a los distintos individuos de una misma rama profesional son intereses, la comunidad de creencias y sentimientos vendría después. La posibilidad de pensar una “comunidad artefactual” resulta inquietante en relación a otras “autodescripciones” de la sociología clásica<sup>11</sup>, pero también sumamente pertinente para pensar algunas de las configuraciones más contemporáneas del problema de “lo comunitario”<sup>12</sup>.

Por otra parte, los grupos secundarios funcionan como comunidad de sentimientos para sus miembros (al interior), pero deben saberse parte de un todo orgánico, del que dependen, y estar sujetas al poder del Estado. En este sentido, la acción del Estado debe garantizar la individualidad de quienes conforman estas comunidades<sup>13</sup>, haciendo de contrapeso para lo que de otro modo sería una absorción plena por parte del grupo, según explica la “Ley de Mecánica Moral”. Esta ley, “tan ineluctable como las leyes de mecánica física” (Durkheim, 2003b [1950]: 124), sostiene que “toda sociedad es despótica, al menos, sin nada exterior a ella viene a contener su despotismo” (ídem), es decir, que todo grupo busca disponer de sus miembros de modo coercitivo, mol-

<sup>11</sup> Ver [Sasín](#) (2010).

<sup>12</sup> Por ejemplo en las tecnologías de instrumentalización de la comunidad a través del “capital social” o del “empowerment” (Alvarez Leguizamón 2002), pero también en la más “antigua” escuela de relaciones humanas de Elton Mayo (Avron 1982) o los programas de Desarrollo Comunitario en las colonias francesas e inglesas en la década del cincuenta (Cardarelli y Rosenfeld 1998).

<sup>13</sup> La descentralización profesional es parte de un proyecto que busca “una mayor concentración de fuerzas sociales”, “crear poderes morales que tengan sobre la *multitud de individuos* una acción que el Estado no puede ejercer” (Durkheim 1995: 438, énfasis propio)



deándolos a su imagen e impidiendo las disidencias. Para evitar estos resultados, y permitir el desarrollo individual, es necesario que exista, por encima del poder de estos grupos (locales, familiares, etc.) un poder general que haga la ley para todos y “que recuerde a cada uno de ellos que no es un todo sino una parte del todo, y que no debe retener para sí lo que, en principio, pertenece al todo” (ídem). Así, la existencia del poder del Estado por sobre los grupos secundarios es condición para evitar el “particularismo colectivo” y liberar a las personalidades individuales.

Este segundo punto también implica cierto desafío a la idea de “comunidad”, pues las asociaciones profesionales aparecen como comunidades de individuos que están integradas a un todo mediante los lazos de interdependencia de la división del trabajo y la acción reguladora del cerebro social. Son, en este sentido, “comunidades” que renuncian a ser totalidad. Para decirlo en términos de un teórico político argentino (Laclau, 1996), son comunidades sin relaciones de antagonismo con un exterior constitutivo, es decir, desde esta perspectiva, no serían “comunidades políticas”, sino algo así como “comunidades de administración”. Sin dudas, Durkheim piensa estos grupos profesionales como espacios de fuerte moralización<sup>14</sup> —es decir, ámbitos de integración y regulación a partir de representaciones tenidas en común—, pero sólo en relación a un aspecto de la vida social. En la propuesta de Durkheim queda claro que hay ámbitos de la vida social, tales como la vida doméstica, que quedan por fuera de la acción moralizadora de estos grupos. Tomando en cuenta este carácter “artefactual” y “parcial” (no antagónico) de los grupos secundarios, cabe preguntarse sobre la capacidad aglutinante que podrían tener en la práctica.

Aún con las salvedades que hemos expuesto, el programa de las asociaciones profesionales, recupera algo así como un “sentido comunitario” que pareciera estar en la línea del argumento de Robert Nisbet que revisábamos más arriba. Ocurre, sin embargo, que la recuperación de las corporaciones, con

---

<sup>14</sup> Mención aparte merece la línea argumental durkheimiana que sostiene la fuerza moral de las corporaciones en su autoridad para reclamar sacrificios (Durkheim, 1995 [1897]: 430).

Ana Lucía Grondona



Papeles del CEIC, 2010



su calor y estabilidad, no fue la única salida propuesta como “antídoto” a los males de la modernidad.

Según señala Axel Honneth, cierta decepción por “los resultados prácticos de su propuesta” (1999: 7) llevará a que Durkheim en los últimos años de su vida ideara un programa que comportaba otros rasgos:

“Ya no es la justa reorganización de la división del trabajo, sino la *periódica repetición de situaciones proclives a una fusión colectiva*, lo único que puede conducir en las sociedades modernas hacia una forma de integración social que no comporte el peligro de desorganización moral” (Honneth, 1999: 7, énfasis propio).

Esta variación en lo que hace a la prescripción política está íntimamente vinculada a las transformaciones en la perspectiva durkheimiana sobre “lo social” (ver Lacroix, 1984). En este sentido, la principal objeción que aquí se hace a la perspectiva de Nisbet es que en su búsqueda por superar la perspectiva bio-bibliográfica de la obra de Durkheim —para abarcarla desde cuatro conceptos que entretreídos conformarían el entramado del pensamiento durkheimiano (lo social, la personalidad, la autoridad, lo sacro, el desarrollo)— algunas inflexiones capitales aparecen desdibujadas. El historiador de la sociología cuestiona lo que entiende un excesivo énfasis de los especialistas en separar y marcar discontinuidades en las cuatro obras principales del autor (*De la división del trabajo*, *Las reglas del método sociológico*, *El suicidio* y *Las formas elementales de la vida religiosa*). Desde su perspectiva, en todas se encuentra por igual como premisa metafísica y metodológica que el comportamiento humano por encima de lo meramente psicológico debe pensarse emanando directamente de “lo social”, o al menos fuertemente condicionada por ello (1965 [1895]: 38). Sin embargo, cabe preguntarse si “lo social” ha mantenido una definición estable a lo largo de la vida de Durkheim. Incluso, si el carácter “determinista” y “exterior” de lo social no responde, en realidad, a una primera



aproximación, que luego sería reformulada<sup>15</sup>. La importancia que hemos dado a las “corrientes sociales” en la definición del hecho social busca valorar las primeras huellas de un camino de análisis que conduciría cada vez más al estudio de las creencias y las representaciones, al tiempo que se alejaría de las reflexiones centradas en las condiciones estructurales de la sociedad (medio social interno)<sup>16</sup>. Nisbet no incluye estos aspectos en su análisis, por el contrario “congela” la definición de lo social según un recorte parcial de *Las reglas del método sociológico* y, a partir de ello, filia “lo comunitario” y “lo social” asumiendo la continuidad de la matriz de *De la división del trabajo social* a lo largo de toda la vida del autor.

Ahora bien, una vez que hemos asumido la línea interpretativa que subraya la inflexión en el pensamiento durkheimiano en lo que hace a la construcción del objeto de la sociología<sup>17</sup>, interesa indagar si puede vincularse esto “social” reconfigurado con un registro de “lo comunitario” y cuáles son las especificidades de esta relación, en virtud de lo que hasta aquí hemos analizado.

<sup>15</sup> A partir de lo cual, aparecería una preocupación por el aspecto interior y deseable de “lo social” (Durkheim 2000a). Para un desarrollo más extenso de este punto ver Grondona (2007).

<sup>16</sup> Tanto Alexander (1989) como Lacroix (1984) observan esta metamorfosis en la obra durkheimiana, aunque la explican de modos distintos. Para el primero las inflexiones están asociadas a las propias disconformidades que *De la división del trabajo social* había dejado al autor y la necesidad de retomar el ejercicio (fallido) de disputa con el determinismo marxista. Desde la perspectiva de Lacroix, la experiencia de participación política en el debate asociado al *affaire Dreyfus* habrían disparado tanto una reevaluación de los aspectos más deterministas como materialistas de la teoría desarrollada en la primera mitad de la década de los noventa, a través de un descubrimiento de “lo sagrado” que reconfiguraría su perspectiva de “lo político”.

<sup>17</sup> Anne Warefield Rawls (1996) cuestiona la interpretación según la cual Durkheim habría pasado de posiciones “materialistas” a otras “idealistas” (sobre todo en *Las formas elementales de la vida religiosa*). Por el contrario, subraya el papel que el autor otorga a las *prácticas* colectivas (rituales) en la conformación de las representaciones colectivas, en general, y de las categorías del entendimiento en particular. Si bien Rawls no coincide en la interpretación según la cual Durkheim habría roto con posiciones materialistas, habría, en su propia lectura, un deslizamiento en la formulación del objeto sociológico que pasaría de centrarse en el “hecho social” a hacerlo en las “prácticas sociales” e incluso en los “rituales sociales”.



#### 4) DEL CALOR DEL HOGAR, AL CALOR DE LA EFERVESCENCIA COLECTIVA, Y DE LA TRADICIÓN AL MITO

Ante lo que Ramón Ramos Torre denomina el “descubrimiento del fenómeno religioso” (1982), Durkheim reformulará, en gran medida tanto su diagnóstico como sus propuestas de intervención sobre los males morales de la modernidad. Así, en *Las formas elementales de la vida religiosa* encuentra en los ritos —que reafirman a intervalos regulares los sentimientos e ideas colectivas que constituyen la unidad de la personalidad colectiva— una instancia cardinal de “reparación moral”. Esta reparación se obtiene mediante reuniones, asambleas, congregaciones en las que los hombres se acercan unos a los otros y “reafirman en común sus sentimientos comunes” (Durkheim, 2002 [1912]: 667). Bajo condiciones de modernidad estas ceremonias encuentran una suerte de equivalente laico en las conmemoraciones nacionales.

Aún cuando la “mediocridad moral” (Durkheim, 2002: 404) teñía de pesimismo la mirada sobre los rituales de su propio tiempo, Durkheim se mostraba esperanzado respecto de la superación de la etapa de transición moral y la configuración de nuevos espacios de fusión colectiva. En el texto de 1912, el sociólogo presagiaba que el “estado de incertidumbre y agitación confusa” (ídem) que lo preocupaba no duraría para siempre, y que pronto llegarían “horas de *efervescencia creadora* en el transcurso de las cuales nacerán nuevos ideales y se derivarán nuevas fórmulas que servirán de guía para la humanidad” (ídem, énfasis propio). Estas horas de agitación no sólo harían emerger una nueva moral, sino que también confrontarían a los hombres con la necesidad de reafirmarla periódicamente “mediante fiestas que revivan regularmente sus frutos” (ídem). Una de las hipótesis de este trabajo es que estas instancias proclives a la fusión colectiva podrían interpretarse como una resignificación de “lo comunitario” en la obra de Durkheim; en particular, en lo que hace a su programa político.

La noción de “efervescencia creadora” aparece vinculada en el texto de *Las formas elementales de la vida religiosa* a los contextos de “alta intensidad”



de la vida colectiva de los que emerge el pensamiento religioso. Se trata de momentos de la vida colectiva en los que “las energías vitales resultan sobreexcitadas, las pasiones activadas, las sensaciones fortalecidas” (Durkheim, 2002 [1912]: 393). En estas condiciones “el hombre no se reconoce a sí mismo, se siente transformado y transforma al medio que lo rodea” (ídem), al hacerlo sobreañade al mundo real un mundo ideal y sagrado, que tendrá una dignidad más elevada que el mundo profano donde desarrolla su vida cotidiana.

En las conclusiones de *El suicidio*, seis años antes, Durkheim no había tenido una mirada tan complaciente sobre estas instancias de sobreexcitación colectiva. Entonces desconfiaba del deslumbramiento por las ciencias y por las artes, pues su reciente desarrollo se daba en medio de una “efervescencia enfermiza, de cuyas dolorosas resultas cada uno de nosotros se resiente”<sup>18</sup> (1995 [1897]: 412). Para 1912 el problema dejaría de ser la “efervescencia” en sí, para derivar en el problema de su ritualización<sup>19</sup>. Al respecto, para nuestro análisis es importante marcar que, a diferencia de lo que ocurría con los grupos profesionales, los rituales funcionan como “reparadores morales” en tanto su acción sea regular, pero no *constante*<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> En el artículo de 1911 “Juicios de hecho y juicios de valor” el momento de “entusiasmo colectivo que, en los siglos XII y XIII, arrastra a París la población estudiantina de Europa y da nacimiento a la escolástica” es evaluada desde una perspectiva diferente a la de *El suicidio*, como ejemplo de la efervescencia “que ha constituido en todo tiempo los grandes ideales en los cuales descansan las civilizaciones” (Durkheim, 2000b: 114)

<sup>19</sup> Quizás sería pertinente plantear algún paralelo con la cuestión de la rutinización del carisma en la obra weberiana.

<sup>20</sup> “Ciertamente, no hay pueblo en el que las grandes ceremonias de culto no sean más o menos periódicas, pero en las sociedades más avanzadas, no hay día en el que, por así decirlo, uno no ofrezca algunas presentaciones rituales a los dioses (...) La vida piadosa en Australia pasa (...) por fases sucesivas de completa atonía y, por el contrario, de plena hiperexcitación, y la vida social oscila siguiendo el mismo ritmo. Esto pone de manifiesto el vínculo existente entre una y la otra, mientras que en los llamados pueblos civilizados, la continuidad relativa de una y otra oculta sus vínculos. Hasta podríamos preguntarnos si la violencia de este contraste no era necesaria para desbloquear el sentimiento de lo sagrado en su forma original. Retirándose casi por completo en periodos determinados, la vida colectiva podía lograr, en efecto, su máxima intensidad y eficacia y, en consecuencia, dar al hombre un sentimiento más vivo de la doble existencia que lleva y la doble naturaleza en la que participa” (Durkheim, 2002 [1912]: 214, énfasis propio)





En este sentido, el concepto de “efervescencia colectiva” parece recuperar las características de lo que arriba veíamos como “corrientes sociales”, en tanto se trata de explosiones intensas de “alta temperatura moral”, pero de corta duración. Según explica el sociólogo francés, “la ilusión nunca es durable porque esta misma exaltación no puede durar: es demasiado agotadora” (Durkheim, 2000 [1912]: 114). Así, una vez pasado el momento crítico de esta actividad intelectual y sentimental, la trama social se relaja, y los individuos regresan a su vida profana y ordinaria. A partir de entonces, lo pensado, realizado y sentido en aquel “período de tormenta fecunda” (ídem: 115) no sobrevive mas que bajo la forma de un recuerdo sin dudas prestigioso, tanto como la realidad que evoca, pero sin confundirse ya con ella. Justamente, la apuesta (ciertamente política) de Durkheim tendrá que ver con la ritualización y regularización de estas instancias de creación y recreación de los ideales sociales.

Junto con el “descubrimiento” de los rituales sociales, producto de aventurarse en la sociología de la religión, Durkheim también encontrará en la construcción de verdades mitológicas una de las llaves fundamentales, no sólo para el estar-en-común, sino fundamentalmente para el actuar-en-común<sup>21</sup>.

Según explica en *Pragmatismo y sociología*, todas las sociedades tienen necesidad de comprender y dar cuenta del mundo que las rodea. Esta necesidad hace surgir una función especulativa que intenta producir una explicación coherente del mundo y de la sociedad mediante una cosmovisión formada por representaciones colectivas. Este modo de pensar que tiene la sociedad comparte las dos principales características de la verdad: es impersonal y estable (aunque sea distinta para las diversas sociedades). Así, los conceptos son tenidos por verdaderos por el hecho de ser colectivos.

Durkheim encuentra dos modelos para “administrar” la verdad. El primero se caracteriza por una comunión y confusión de espíritus de manera que forman uno sólo; mientras que el segundo modelo funciona gracias a la comu-

---

<sup>21</sup> Para ilustrar este punto resultan particularmente pertinentes los trabajos de Anne Rawls (1996).



nión de todos los espíritus con un mismo objeto, sin que por ello pierdan su individualidad. El primer modelo responde al denominado pensamiento mítico, y el segundo al pensamiento científico, pues el objeto de comunión que garantiza el acuerdo lógico necesario en este modelo es justamente la ciencia. (Durkheim, 2003a [1914]: 143-147).

En tanto la primera forma “religiosa” que adquiere la verdad nace en condiciones en que la vida social aparece como una totalidad indivisa, creemos que puede verse en ella algo del registro de “lo comunitario”. En efecto, esta forma de verdad corresponde, en principio, a las sociedades más simples y segmentarias, asociadas, en *De la división del trabajo social*, a los lazos de la solidaridad mecánica. En la explicación durkheimiana, la vida social como “totalidad” se iría diferenciando paralelamente al proceso de división que sufrieron los grupos sociales, como consecuencia de su crecimiento. Esta división creciente marcaría el pasaje de una sociedad primitiva en la que el grupo familiar se confundía con el grupo económico, político, jurídico y religioso, a una sociedad en la que estas funciones ya no coincidirían<sup>22</sup>. Gracias a la progresiva especialización y separación de los ámbitos vitales, la ciencia devendría la principal productora de verdad en las sociedades contemporáneas.

Contra una lectura apresurada que pudiera ver en estos dos modelos de la verdad una simple sucesión (y, probablemente, una evolución) histórica, Durkheim advierte que, aún si la ciencia se ha transformado en la verdad “hegemónica”, las verdades mitológicas subsisten y persistirán siempre<sup>23</sup>: Las sociedades modernas sostienen fórmulas que parecieran no tener un carácter religioso, pero que sin embargo aparecen como dogmas indiscutibles, como las nociones de “democracia”, de “progreso”, de “lucha de clases”, etc. (Durkheim,

<sup>22</sup> Esta descripción es análoga a lo expuesto por Weber en el “Excurso” de *Ensayo sobre la sociología de la religión*: “La evolución consiste en una separación progresiva de todas estas funciones diversas y sin embargo primitivamente confundidas: el pensamiento laico y científico está separado del pensamiento mítico y religioso; el arte se ha separado del culto; la moral y el derecho se han separado del rito.” (Durkheim, 2003a [1914]: 157)

<sup>23</sup> “Vemos así que el pensamiento científico no reina sólo. Hay, habrá siempre en la vida social, lugar para una forma de verdad que se expresará quizás de forma muy laica, pero que tendrá, a pesar de todo, un fondo mitológico y religioso” (Durkheim 2003a [1914]: 152).



2003a [1914]: 152). Esta persistencia está basada fundamentalmente en la efectividad práctica de estos mitos, ya que expresan una “concepción unánime basada en una comunión de todos los espíritus, aparecen con tal fuerza y autonomía que logran sustraerse del control y de la duda e imponerse como verdades” (ídem). Durkheim expresa esta idea con toda claridad en *Las formas elementales de la vida religiosa* cuando afirma que el fiel que ha comulgado con su Dios antes que un hombre que sabe más, es un hombre que puede *actuar* más, pues está imbuido de una “fuerza mayor para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas”, por ello se siente “elevado por encima de las miserias humanas (...), se siente a salvo del mal, con independencia de cuál sea la forma en que lo conciba” (Durkheim, 2002 [1912]: 388).

El papel de la verdad, según descubre Durkheim en su disputa con el pragmatismo, no es el de generar una imagen que “reproduzca” el mundo real, sino la de producirlo y permitirnos actuar en él<sup>24</sup>. La progresiva especialización que dio origen a la diferenciación de ámbitos de la vida social y llevó a que la ciencia se transformase en la principal forma de la verdad implica cierta inestabilidad, pues ya no habría un sentido ni una verdad que oriente la práctica. En este escenario de crisis moral y cognitiva, la rearticulación de “mitos” (laicos, por supuesto) aparece como posible antídoto para los males del presente.

De este modo, en su madurez, muy lejos de las resonancias cartesianas del texto de *Las reglas del método sociológico*, el sociólogo francés sostendría que “hay que actuar, hay que vivir y para vivir, hace falta otra cosa que la duda” (Durkheim, 2003a: 151). Para dar curso a esa urgencia (siempre re-actualizada), la sociedad no puede esperar a que sus problemas sean resueltos por vía de la ciencia, por el contrario, está obligada a decidirse sobre qué hacer; y para ello, requiere de una idea, una suerte de diagnóstico, sobre lo que es. Ahora bien, si los tiempos del procedimiento científico no son (ya) los

<sup>24</sup> “El papel de la conciencia no es dirigir el comportamiento de un ser que no tendría necesidad del conocimiento: *su papel es constituer un ser que no existiría sin ella*” (2003a [1914]:138, énfasis propio).

Ana Lucía Grondona



Papeles del CEIC, 2010



de la política, Durkheim se pregunta cómo habrá de construirse esa imagen. La respuesta a este interrogante es singularmente inquietante y diversa a la de sus escritos de fines del siglo XIX, ya que propone que, en ausencia de un conocimiento objetivo, la sociedad no puede más que “esforzarse por traducir el sentimiento que tiene de sí misma y por guiarse según él. Dicho de otro modo, le es preciso conducirse según una representación que sea *de la misma índole que las que constituyen las verdades mitológicas*” (ídem, énfasis propio). Así, a pesar de su carácter “primitivo”, es necesario recurrir a las verdades mitológicas, mucho más “eficientes” a la hora de producir y actuar en el mundo. La ciencia es, por el contrario, un equivalente deficiente en términos políticos, al que cabe reprochar haber generado demasiadas expectativas:

“Si Comte ha podido creer que la sociología iba a poder proveer directivas a la conciencia pública, es que tenía sobre la evolución social ideas simplistas (...) Ahora bien, no nos espera nada así: la sociología —él mismo por otra parte lo ha reconocido— tiene un objeto más complejo que todas las otras ciencias. No puede sino emitir hipótesis fragmentarias, y estas no han tenido hasta hoy día acción sobre la conciencia popular” (Durkheim, 2003a [1914]: 151).

Sin dudas, este último Durkheim está lejos del optimismo del de *Las reglas del método sociológico* —que prefiere adjudicar a su viejo maestro—. Entre las reformulaciones que sufriría su teoría, se encuentra la del programa de superación de la anomia moderna. Sin embargo, también pareciera haber una trama que nos permite trazar continuidades entre los distintos textos del autor. En particular, en el concepto de “efervescencia” (que actúa en los rituales) pareciera resonar algo del viejo concepto de “corrientes sociales” de 1895. Entonces, la mirada de Robert Nisbet respecto de la definición de “hecho social” resulta tener consecuencias más allá de la interpretación puntual del texto de *Las reglas del método sociológico*, pues obtura este aspecto “explosivo” de lo social en el que, como intentamos mostrar, Durkheim vería, al final de su vida, la fibra más fundamental de la vida colectiva y la fuente para su conservación posible.



## 5) CONSIDERACIONES FINALES

A lo largo de este artículo hemos realizado un recorrido por diversos textos de Durkheim en el que buscábamos responder sobre el carácter supuestamente comunitario de “lo social”, a partir de lo que llamamos la “hipótesis” Nisbet. Para ello, en primer lugar retomamos los fundamentos de *De la división del trabajo social* y su retraducción metodológica en el texto de 1895. Según vimos, ya en *Las reglas del método sociológico*, surge un elemento de lo social difuso y disruptivo que presenta obstáculos a la lectura nisbetiana, al tiempo que abre camino a lo que luego se desarrollaría en los estudios religiosos. Estas primeras huellas de una reformulación del objeto sociológico convivían con el programa de las asociaciones profesionales, que según vimos, está emparentado con el esquema de la tesis doctoral del autor. Ahora bien, en el último período de su obra, las redefiniciones de “lo social” serían cada vez más claras, al tiempo que se abandonaba el esquema de las corporaciones, por uno que privilegiaba la ritualización de instancias de fusión colectiva. Ahora bien, esta nueva “fibra” de lo social que Durkheim descubre en sus estudios sobre la religión y que intenta explotar políticamente, ¿es realmente una fibra comunitaria?

En términos de la definición de Nisbet —grupos formados a partir de la intimidad, la cohesión emocional, la profundidad y la continuidad—, los rituales no serían del nivel de lo “comunitario”, pues aun cuando Durkheim indica la necesidad de que sean instancias regulares, específicamente indica que no deben ser continuas. Por el contrario, los ritos resultan momentos de “explosión” y excepción por fuera de la vida cotidiana. Es probable, en cambio, que el argumento que propone la reconfiguración de verdades mitológicas, basadas en la unanimidad intelectual, sí pueda vincularse directamente con el carácter “estable” de la comunidad. Sin embargo, si pensamos en los modos de emergencia de estas verdades, reaparece la cuestión de la “efervescencia” y nos enfrentamos al mismo problema que marcábamos. Ahora bien, no habría por qué atarse a la definición nisbetiana de “lo comunitario”, anclada en el modelo



de *De la división del trabajo social*. ¿Por qué no pensar el momento comunitario como una instancia extracotidiana en la que la vida social no se diluye en sus distintos ámbitos sino que aparece como totalidad, como inmediato ser-con-otros? Al respecto, Axel Honneth afirma:

“Con este planteamiento teórico procedente de su libro sobre la religión, Durkheim se convirtió también, sin quererlo y no de un modo muy diferente que Tönnies, *en el instigador de un concepto de comunidad que no mucho más tarde se vería pertrechado con la materia inflamable del resentimiento crítico-cultura*” (Honneth, 1999: 7, énfasis propio)

Esta reflexión, provocativa y polémica<sup>25</sup>, pone sobre el tapete una cuestión con la que querríamos concluir este trabajo: “lo comunitario” como problema político para Durkheim. Como veíamos en el segundo apartado, el sociólogo francés construye la propuesta de las asociaciones profesionales como respuesta al problema moral y político de su tiempo. Ahora bien, en vistas a las características de estos grupos, pareciera tratarse de una respuesta más administrativa que política. Si bien las corporaciones son asimilables a esos grupos de los que hablaba Nisbet, marcábamos la particularidad de estas “comunidades” dado su carácter “artefactual” y “parcial”. En efecto, estas son comunidades que no se constituyen desde el antagonismo ni desde una identidad que se presente como “ya dada de antemano” o esencial. Justamente, en virtud de ello, nos preguntábamos por sus límites como ámbitos de interpelación moral, como espacios de identificación y pertenencia en un sentido profundo<sup>26</sup>.

Por el contrario, la potencia de la apelación de los rituales efervescentes resulta indudable, pues refiere a la propia pregnancia de lo sagrado. Asimismo, vimos el modo en que funcionan las verdades míticas, a partir de la comunión de todos los espíritus con un mismo objeto, en condiciones en las que la vida social aparece como una totalidad indivisa. En este sentido, una verdad mítica

<sup>25</sup> Bastante podría decirse sobre las presuposiciones respecto de lo que afirma sobre Tönnies, ver por ejemplo de Marinis 2007.

<sup>26</sup> Al modo en que Zygmunt Bauman contraponía, por ejemplo, las “comunidades éticas” a las “estéticas” o de “carnaval” (1996).



no es indiferente a otras explicaciones del mundo que pretenden ser verdaderas; quienes creen en el “socialismo”, en el “mercado” o en el “progreso” no conviven impasiblemente con los no creyentes; la creencia en una verdad supone su defensa y, como además comprendió Durkheim a partir del pragmatismo, creer es actuar. Este escenario de disputa entre diversas representaciones del mundo resulta muy diferente al que presentaba la propuesta de organización de la república a partir del programa de la descentralización profesional. Allí parece haber una coordinación y una convivencia ordenada, mientras que aquí estamos en el terreno de la disputa política que no puede ser superada mediante una “administración” científicamente ilustrada:

“Una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene de sí misma. Y es indudable que llega a dudar como debe concebirse: la sociedad se siente arrastrada en direcciones divergentes. Cuando estos conflictos estallan, no se desarrollan entre el ideal y la realidad, sino entre ideales diferentes, entre el de ayer y el de hoy (...) Seguramente resulta conveniente investigar qué es lo que explica la evolución de éstos ideales; pero con independencia de la solución que se dé a este problema, no deja de ser cierto que todo se desarrolla en el interior del mundo ideal” (Durkheim, 2002 [1912]: 394).

Todo lo que las instancias efervescentes han ganado en poder de apelación e integración moral en relación al programa de las corporaciones, lo han perdido en términos de estabilidad. A pesar de la preocupación durkheimiana por la ritualización cívica de estos momentos de explosión, la volatilidad de estas instancias —y ésta pareciera ser la advertencia de Honneth— resulta irradicable. La desilusión que lleva a Durkheim a sustituir el programa de las asociaciones profesionales por el de los rituales cívicos, pareciera abrir la puerta a toda la creatividad moral y política, pero también a toda la potencialidad destructiva de las explosiones de masas.





## 6) BIBLIOGRAFIA

- Alexander, J.C 1989, "Rethinking Durkheim's intellectual development: on the complex origins of a cultural sociology", en Alexandre, J.C., *Structure and meaning*, Columbia University Press, New York.
- Alvarez Leguizamón, S. 2002, "La transformación de las instituciones de reciprocidad y de control, del don al capital social y de la 'biopolítica' a la 'focopolítica'", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Caracas, Facultad de Ciencias Económicas. Instituto de investigaciones Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela, 8 (1): 57-89.
- Arvon, H., 1982, *La autogestión*, Fondo de Cultura Económica, Mexico.
- Bauman, Z., 1996, "Derecho al reconocimiento, derecho a la redistribución", *Comunidad en busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Cardarelli, G. y Rosenfeld, M., 1998, *Las participaciones de la pobreza: programas y proyectos sociales*, Paidós, Buenos Aires.
- de Marinis, P., 2007, "Modernidad y comunidad en la sociología clásica (variaciones sobre Ferdinand Tönnies)", Ponencia presentada en *VII Jornadas de Sociología de la UBA*, 5-9 de noviembre de 2007.
- de Marinis, P., 2008, "Sociología clásica y comunidad: entre la nostalgia exacerbada, la proyección utópica y la sobria conceptualización", Presentada en *Seminario internacional: "Comunidad, identidad y políticas de gobierno en la sociedad del conocimiento"*, Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva (CEIC), Departamento de Sociología 2, Universidad del País Vasco (17-19 de septiembre de 2008).
- Durkheim, E., 1967 (1893), *De la división del trabajo social*, Editorial Schapire, Buenos Aires.
- Durkheim, E., 2003a (1914), *Pragmatismo y sociología*, Quadrata Editor, Buenos Aires.
- Durkheim, E., 1965 (1895), *Las reglas del método sociológico*, Editorial Schapire, Buenos Aires.
- Durkheim, E., 1975, "La famille conjugale", *Textes*, 3, Fonctions sociales et institutions. Les Éditions de Minuit, Paris.
- Durkheim, E., 1995 (1896), *El suicidio*, Editorial Akal, Madrid.
- Durkheim, E., 1996 (1912), *Formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Alianza, Madrid.
- Durkheim, E. 2000a (1906), "Determinación del hecho moral", *Sociología y filosofía*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires.
- Durkheim, E., 2000b (1911), "Juicios de hecho y juicios de valor", *Sociología y filosofía*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires.



- Durkheim, E., 2002, (1912), *Formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Akal, Madrid.
- Durkheim, E., 2003b (1950), *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y el derecho*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires.
- Grondona, A., 2007, "Las dos aproximaciones durkheimianas a 'lo social'", Ponencia presentada en Eje 9 "Teorías, epistemologías y metodologías" de las IV Jornadas de Jóvenes IIGG, septiembre de 2007.
- Honneth, A., 1999, "Comunidad: Esbozo de una historia conceptual", *Isegoría: Revista de filosofía moral y política*, 20, 5-15.
- Laclau, E., 1996 "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?" en Emancipación y diferencia, Ariel, Buenos Aires.
- Lacroix, B., 1984, *Durkheim y lo político*, Fondo de cultura económica, México.
- Lukes, S., 1973, *Émile Durkheim, su vida y su obra. Un estudio histórico crítico*, Siglo XXI, Madrid.
- Nisbet, R., 1969, "La comunidad como metodología", en *La formación del pensamiento sociológico I*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires.
- Nisbet, R., 1965, *Émile Durkheim*, Prentice-Hall Inc, New Jersey.
- Ramos, R., 1982, "Estudio Preliminar", en *Formas elementales de la vida religiosa*, Editorial Akal, Madrid.
- Sasín, M., 2010, "La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de autodescripción social", *Papeles del CEIC*, vol. 2010/1, 57 <<http://www.identidadcolectiva.es/pdf/57.pdf>>
- Sidicaro, R., 2003, "Sociología y política en Emilio Durkheim", en Durkheim, E., *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del derecho*, Miño y Dávila, Buenos Aires.
- Warefield Rawls, A., 1996, "Durkheim's Epistemology: The neglected argument", *American journal of Sociology*, 102: 430-82.
- Weber, M., 1988, *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus, Madrid.

Protocolo para citar este texto: Grondona, A. L., 2010, "La sociología de Emile Durkheim: ¿una definición 'comunitarista' de *lo social*?", en *Papeles del CEIC*, vol. 2010/1, nº 55, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/55.pdf>



Fecha de recepción del texto: abril de 2009

Fecha de evaluación del texto: julio de 2009

Fecha de publicación del texto: marzo de 2010