

El concepto de la moral en los fundamentos de la sociología de Émile Durkheim

[María Soledad Catoggio]

Resumen.- Este trabajo tiene por objeto sistematizar los sentidos atribuidos al concepto de "la moral" en el corpus de la obra durkheimiana que hemos seleccionado a tal fin. El interrogante fundamental que recorre este proyecto es ¿por qué hacer una ciencia de la moral para explicar fenómenos sociales?

Para dar respuesta a este interrogante haremos una comparación del uso que se hace del concepto de la moral entre La división del trabajo social (1893) y de La educación moral (1925). El fundamento de esta comparación radica en que nos interesa indagar las continuidades y rupturas de los sentidos de "la moral" en estos textos que, según argumentaremos más abajo, consisten en dos modos diversos de concebir la intervención en lo social en la obra durkheimiana. Estos distintos modos de intervenir traen aparejados, a su vez, una redefinición del objeto mismo de la sociología

- El concepto de la moral en los fundamentos de la sociología de Émile Durkheim
- I- La moral en La división del trabajo social
- II- La moral en La educación moral
- BIBLIOGRAFÍA

El concepto de la moral en los fundamentos de la sociología de Émile Durkheim

Este trabajo tiene por objeto sistematizar los sentidos atribuidos al concepto de "la moral" en el corpus de la obra durkheimiana que hemos seleccionado a tal fin. El interrogante fundamental que recorre este proyecto es ¿por qué hacer una ciencia de la moral para explicar fenómenos sociales?

Para dar respuesta a este interrogante haremos una comparación del uso que se hace del concepto de la moral entre La división del trabajo social (1893) y de La educación moral (1925). El fundamento de esta comparación radica en que nos interesa indagar las continuidades y rupturas de los sentidos de "la moral" en estos textos que, según argumentaremos más abajo, consisten en dos modos diversos de concebir la intervención en lo social en la obra durkheimiana. Esto no significa que para llevar adelante esta tarea no hagamos uso de otros textos de la autoría de Durkheim que serán citados oportunamente.

I- La moral en La división del trabajo social

En el prefacio de la primera edición, Durkheim explicita su propósito de construir la ciencia de la moral y presenta el objeto de esta ciencia sentando una primera definición de los hechos morales como reglas de acción posibles de ser observados. Consisten, no en una legislación siempre revocable, sino más bien en un sistema de hechos adquiridos ligados al sistema total del mundo.

"La moral realmente practicada por los hombres no se considera entonces sino como una colección de hábitos, de prejuicios que no tienen valor como no sean conformes a la doctrina; y como esta doctrina se deriva de un principio que no se ha deducido de la observación de los hechos morales, sino que se ha tomado de ciencias extrañas, es inevitable el que, sobre más de un punto contradiga el orden moral existente" (1893; p. 43)

Sólo una ciencia de la moral puede determinar con competencia el estado de salud moral conforme las condiciones del medio social y proporcionar los medios para mejorar la realidad moral, es decir determinarlo de nuevo en función de las transformaciones que han operado en ese medio.

De este modo, Durkheim, al definir la moral en forma sustantiva como un objeto científico, le da un status de realidad material -hecho moral- posible de ser determinada y sienta, a su vez, las condiciones en las que la ciencia puede intervenir en esa realidad:

"Lo que reconcilia a la ciencia y a la moral es la ciencia de la moral, pues, al mismo tiempo que nos enseña a respetar la realidad moral, nos proporciona los medios para mejorarla" (1893; p.

44).

Sin embargo, no es en este texto donde encontramos esta *determinación del hecho moral*. La pregunta que deberíamos formularnos para recorrerlo no es ¿qué es la moral o los hechos morales?, sino más bien ¿qué es moral?. En efecto, el carácter difuso e intangible de los fenómenos morales lleva a Durkheim a elegir lo que para él es su correlato cristalizado: el derecho.

"La solidaridad social es un fenómeno completamente moral que, por sí mismo no se presta a la observación exacta ni, sobre todo al cálculo. [...] es preciso, pues, sustituir el hecho interno que se nos escapa, con un hecho externo que le simbolice, y estudiar el primero a través del segundo. Ese símbolo visible es el derecho" (1893; p.75).

De este modo, el signo exterior que hace visible una regla moral no es la sanción que resulta de la resistencia a un máxima de la conducta o de una costumbre, sino una sanción jurídica.

"Así las reglas penales se distinguen por su claridad y precisión, mientras que las reglas puramente morales tienen generalmente algo de fluctuantes. Su naturaleza indecisa hace incluso que, con frecuencia sea difícil darles una forma definida" (1893; p. 74)

El término "moral", entonces, aparecerá más comúnmente adjetivando objetos determinados que definido por su sustantividad: medios morales, funciones morales, fuerzas morales, orden moral, acción moral, vida moral son algunos ejemplos. Por esta misma razón, se hace difícil determinar el hecho moral en un sentido sustantivo: ¿la moral es un medio, es una fuerza o es una función?. Parecería más bien que es todos esos sentidos a la vez

Así, el concepto de la moral no solamente se usa como atributo de cosas determinadas sino que además es posible medir esa moralidad de las cosas en relación a su densidad. Lo que queremos decir es que aquí el status de realidad de la moral está fuertemente vinculado al sustrato material de lo social. Las variaciones de los hechos morales son el correlato de las variaciones materiales del medio social.

La lógica argumental, que explica la transformación del tipo de solidaridad que permite el lazo social y diferencia las sociedades inferiores de las sociedades complejas, se basa fundamentalmente en un cambio sociodemográfico: el aumento del volumen de la población, la concentración territorial, el aumento de las vías de comunicación y la multiplicación de las relaciones intrasociales. Estas variaciones del medio social hacen más ardua la lucha por la vida: las necesidades y los objetos que se persiguen se vuelven escasos y, por lo tanto, causa de rivalidad. En efecto, mientras el tipo colectivo es segmentario, cada segmento tiene sus órganos propios, que se encuentran como protegidos y mantenidos a distancia de los órganos semejantes por las separaciones que existen entre un segmento y otro. Pero, cuando estas distancias desaparecen, los órganos similares entran en lucha y se esfuerzan por sustituirse unos a otros. Es inevitable que de esto no resulte un progreso hacia la especialización, que haga de la división del trabajo una solución que dulcifica la lucha por la vida. Así, se llenan los vacíos morales antes existentes entre los distintos segmentos sociales. Esto resulta en una mayor densidad dinámica -moral- de la población. Entonces, cuando las sociedades se hacen más voluminosas y más densas, progresa la división del trabajo. Es decir, la división del trabajo varía en razón directa al volumen y a la densidad de las sociedades.

Sin embargo, este registro material no es el único que explica los progresos de la división del trabajo. Según Durkheim, ellos no se han explicado por completo cuando se establece su necesidad en función de las variaciones del medio social. Estos progresos dependen, a su vez, de factores secundarios que pueden entorpecer o facilitar su marcha. El primero de ellos es la mayor independencia de los individuos con respecto al grupo, de manera que les permita variar con libertad. Esto es un cambio en la vida representativa. En las sociedades inferiores, la forma religiosa de la moral que se confunde con la conciencia colectiva -sentimientos de semejanza- absorbe todas las funciones de la vida representativa juntamente con las funciones prácticas. En estas sociedades de tamaño reducido, como todo el mundo se halla en las mismas condiciones de existencia, el medio social es esencialmente concreto. Los estados de conciencia que lo representan tienen el mismo carácter, es decir, aquí, la conciencia común tiene un carácter definido. Pero, cambia de naturaleza a medida que las sociedades se vuelven más voluminosas. La mayor extensión de esta conciencia colectiva, la obliga a volverse más abstracta y pasar por alto las diversidades locales puesto que sólo cosas generales pueden ser comunes en medios diversos. Así, las reglas del derecho, como las de la moral se universalizan. Mientras que en las sociedades inferiores la vida se halla predeterminada hasta el detalle, a medida que la vida se complejiza, las prescripciones morales y jurídicas pierden claridad y precisión: regulan formas generales de la conducta de manera general. Esta

generalización lleva consigo la posibilidad de un desarrollo conceptual que racionaliza lo que antes sólo se explicaba por sensaciones que se ligaban a los objetos precisos y particulares a los que la conciencia colectiva estaba ligada. Cuanto más general se hace ésta conciencia, más lugar hay para las variaciones individuales.

De este modo,

"cuando la civilización se desenvuelve sobre un campo de acción más vasto (...) las ideas generales aparecen necesariamente y se convierten en predominantes (...) Son, pues, el aumento del volumen de las sociedades y su mayor condensación las que explican esta gran transformación" (1893; p. 341).

Por otra parte, esta independencia del individuo se debe a que las tradiciones, que dan fuerza a los estados colectivos y autoridad a la conciencia común, se debilitan con la mayor movilidad de las unidades sociales que suponen los fenómenos de migración. Consecuentemente, como las creencias y las prácticas comunes toman fuerza de las tradiciones, las primeras estorban menos la expansión de las variaciones individuales.

"En fin, a medida que la sociedad se extiende y se concentra, envuelve de menos cerca al individuo y, por consiguiente, no puede contener con igual eficacia las tendencias divergentes que salen a la luz" (1893; p.350).

Las transformaciones de la vida representativa, que resultan en un debilitamiento de la conciencia colectiva fundada en las semejanzas sociales y en un aumento de la libertad individual a medida que las representaciones se generalizan, suponen un cambio en el modo de concebir la moral. Mientras que en las sociedades inferiores, la moral se confunde con la conciencia colectiva y absorbe todas las funciones representativas, la división del trabajo habilita una multitud de morales que resultan de la cooperación de las distintas funciones sociales. Esto último nos permite pensar en una división de las funciones representativas debido a la generalidad de los estados de la conciencia colectiva que resulta de esta cooperación.

Siguiendo esta lógica argumentativa, vemos cómo se acercan los conceptos de moral y de representación. Sin embargo, su asociación no es explícita, es decir, la moral no se piensa aquí como un sistema de representaciones colectivas que le confieren un status de realidad propia. Los cambios en la vida representativa, son sólo una explicación secundaria de los progresos de la división del trabajo que, como hemos señalado más arriba, depende de las variaciones materiales del medio social.

Pero esta materialidad no sólo responde a causas sociales sino también condiciones orgánicas. La influencia de la herencia en la distribución de funciones sociales disminuye a medida que las facultades se especializan pues éstas se vuelven cada vez menos orgánicas y cada vez más sociales. Esto no quiere decir que la herencia no tenga influencia, sino más bien, que lo que transmite son facultades muy generales y no una aptitud particular para tal o cual ciencia. Sin embargo, los procesos que conducen al progreso de la división del trabajo son, siguiendo este razonamiento, también de tipo orgánico. Pero no se trata aquí de una argumentación biologicista sino, más bien pareciera, que se trata de un intento de fundar una materialidad que nos recuerda la idea de "organismo contractual" de Fouillé (1930), donde la materialidad es orgánica en tanto no es un mero artificio y es contractual en la medida en que no está determinada por las leyes de la naturaleza. Responde más bien a una nueva legalidad propia de las cosas sociales.

Esta nueva naturaleza, la de las cosas sociales, sienta la doble posibilidad de: ser objeto de estudio de la ciencia en tanto se trata de "hechos adquiridos" y, por lo tanto, de fenómenos observables y de hacer posible la intervención para mejorarlas en cuanto que no se escapan de la acción humana.

Es esta la razón que creemos que explica la relevancia del sustrato material en la explicación de los fenómenos morales.

Durkheim redefine el concepto de la moral en las conclusiones de esta obra como "todo lo que constituye fuente de solidaridad" (1893; p. 468). La solidaridad es la que diferencia una simple yuxtaposición de individuos del todo que forman con su unión.

De este modo, hablar de función moral, de medio moral o de fuerza moral es indistinto si pensamos que moral es "todo aquello que constituye fuente de solidaridad".

Así, la moral parece ser, por un lado, una condición *sine qua non* de lo social:

"...una vez que un grupo se forma, desprendese de él una vida moral que lleva, como es natural, el seno de las condiciones particulares en que se ha elaborado, pues es imposible que los hombres vivan reunidos, sostengan un comercio regular, sin que adquieran el sentimiento del todo que forman con su unión" (1893; p.17).

y, por otro, un resultado de la acción social, es decir, capaz de configurarse en un sistema de prácticas sociales: "nuestro primer deber actualmente es hacernos una moral" (1893; p.480).

Siguiendo a Durkheim, hay distintas especies de solidaridad según sean las condiciones del medio social. Así, estos diversos modos de concebir la moral pueden pensarse en relación a los diversos tipos de solidaridad. Aunque sea uno el tipo específico de solidaridad que se vuelve predominante según las condiciones del medio social, tienden a coexistir varios tipos en las mismas sociedades. Entonces, podríamos decir que, la solidaridad mecánica, que da cuenta de una moral que constituye el tipo colectivo al confundirse con la conciencia colectiva, es constitutiva de lo social: encarna lo colectivo. Fundada en las semejanzas sociales, "...ésta no es fuerte sino cuando el individuo no lo es" (1893; p. 270). Pero, a medida que se complejizan las sociedades, surge un nuevo tipo de solidaridad orgánica y de solidaridad contractual donde existe una multitud de morales que siendo relativas a cada función o grupo profesional son, a la vez, partes de un sistema de cooperación. La cooperación tiene, entonces, una moralidad intrínseca que

"...se desenvuelve a medida que la personalidad individual se fortifica. Por muy reglamentada que se halle una función, deja siempre iniciativa a cada uno. Incluso muchas de las obligaciones así sancionadas tienen origen en la elección de la voluntad" (1893; p. 270).

Así,

"la vida social mana de una doble fuente: la semejanza de las conciencias y la división del trabajo social" (1893; p.267).

Por otra parte, así como la moral es todo aquello que deviene fuente de solidaridad y no puede existir sino a condición de que exista la vida social, ésta a su vez, mana de una doble fuente que es la vida moral. Hay, por lo tanto, cierto modo circular de derivar lo social de lo moral y viceversa. Así, la moral se *desintegra* sin la vida social y la vida social pierde su *cohesión* –la *integración* de los individuos que la componen– sin una vida moral. No queremos hacer con esto un juego de palabras, sino mostrar cuán emparentados están los términos que aquí se proponen. De allí, que sea el aspecto coercitivo de la moral el aspecto más resaltado en esta obra, puesto que porque las cosas se nos imponen desde fuera es que puede decirse que son colectivas y no de naturaleza individual.

"El arte responde a la necesidad de expansionar nuestra actividad sin fin, por el placer de extenderla, mientras que la moral nos constriñe a seguir un camino determinado hacia un fin definido, quien dice obligación, dice coacción" (1893; p.60).

Ahora bien, esta ligazón tiene, según nos parece, una doble consecuencia. Por un lado, la materialidad que le confieren las cosas sociales, como el aumento del volumen social y de las relaciones intrasociales, a aquellos fenómenos que son morales, aleja a la moral de ser pensada y manipulada como una mera doctrina y la vuelve, entonces, objeto científico y no ya un objeto artístico. Por el otro, esta misma tradición doctrinaria de reformular constantemente la moral, ahora, ligada a los fenómenos sociales hace posible pensar la intervención en el orden social. Mejorar la realidad moral no puede, entonces, dejar de tener consecuencias políticas. Pero, en esta obra, la intervención resulta de la observación de la continuidad del desarrollo social que va tomando diversas formas en el devenir histórico y en función de esta observación determinar el estado de salud moral y aproximarse a él: esto es, determinarle de nuevo en función de las transformaciones que haya sufrido el medio social.

"...la ciencia, proporcionándonos la ley de las variaciones por las cuales ha pasado ya, nos permite anticipar las que están en vías de producirse y que el nuevo orden de cosas reclama (...) En fin, comparando el tipo normal con sí mismo –operación estrictamente científica– podremos encontrar que no está ya enteramente de acuerdo consigo propio, que contiene contradicciones, es decir imperfecciones, y se busca eliminarlas o corregirlas; he aquí un nuevo objetivo que la ciencia ofrece a voluntad" (1893; p.42).

Por otra parte, al atribuirle una función moral a la división del trabajo social, Durkheim, justifica la

necesidad de reglamentar la vida económica. Esto es, no sólo le da otra entidad a un fenómeno que era puramente entendido en términos económicos, sino que lo aleja de ser concebido como una abstracción ajena a toda intervención.

"Pero para simplificar las cosas, los economistas, lo han empobrecido artificialmente. [...] han hecho abstracción de todas las circunstancias de tiempo, lugar, región, para imaginar el tipo abstracto del hombre en general" (1888; p. 4).

"No se puede dar por decreto un valor a un producto que no lo tiene, es decir, del que nadie tiene necesidad, y todos los esfuerzos de los gobiernos por modificar las sociedades a su voluntad son inútiles, cuando no perjudiciales; de este modo, lo mejor es que se abstengan de ello. Su intervención no puede ser sino dañina, la naturaleza no los necesita" (1888; p.2).

"Varias veces insistimos en el curso de este libro sobre el estado de falta de regulación (anomia) jurídica y moral en la que se encuentra actualmente la vida económica" (1893; p.2).

En las Lecciones de Sociología (1950) la moral y el derecho aparecen como fenómenos equiparables y ya no en una relación de dependencia.

"Ciertamente, se podría objetar que las relaciones sociales pueden establecerse sin revestir por eso una forma jurídica. Hay algunas en que la reglamentación no llega a ese grado preciso y consolidado; no están por eso indeterminadas, pero en lugar de regularse por el derecho, sólo lo son por las costumbres (...) Si, pues, es posible que existan tipos de solidaridad social que sólo puedan manifestar las costumbres, ciertamente, son muy secundarios; por el contrario el derecho reproduce todos los que son esenciales, y esos son los únicos que tenemos necesidad conocer" (1893; p.76).

En cambio, aquí,

"la física de las costumbres y el derecho tiene por objeto el estudio de los hechos morales y jurídicos. Estos hechos consisten en reglas de conducta sancionada" (1950; p.1),

de modo que las reglas morales no son descritas por su carácter difuso sino como una "física" propia de las costumbres. En esta obra, hay una especie de tipificación de la moral que difiere de la tipificación, antes establecida, de las especies de solidaridad social. Así, las reglas son de dos tipos. En primer lugar, unas son relativas al hombre en general -moral universal- que, a su vez, se divide en dos grupos: el de la moral individual que conciernen las relaciones del hombre consigo mismo y el que concierne las relaciones con otros hombres en general, abstrayendo las cualidades particulares. La moral cívica y la moral doméstica manifiestan este grado considerable de generalidad, puesto que no hay hombre que no sea ciudadano y no pertenezca a alguna familia. En segundo lugar, hay un tipo de reglas cuya diversidad es más evidente puesto que se fundan en las relaciones entre los hombres en función de sus características particulares y son aquellas que refieren a la moral profesional. "Hay tantas morales como profesiones diferentes" (1950; p.11).

Así, aquí la moral no sólo tiene una sustantividad propia: "física de las costumbres", sino que está claramente tipificada. Esta tipificación de la física de las costumbres permite establecer un sistema de contrapesos donde la moral tiene un función claramente política.

"...la conclusión que se desprende de esto es simplemente que la fuerza colectiva que es el Estado, para ser liberadora del individuo, tiene necesidad de contrapeso; debe ser contenida por otras fuerzas colectivas, los grupos secundarios de los que hablaremos más adelante" (1950; p.63).

"Nuestro malestar político, se debe, pues, a la misma causa que nuestro malestar social: a la ausencia de cuadros secundarios intercalados entre el individuo y el Estado" (1950; p.93).

En consonancia con La división del trabajo social la solución a la crisis moral, provocada por las transformaciones del medio social interno, es aquí también de la misma materialidad. Es necesario generar fuerzas morales: "crear el órgano necesario para el establecimiento del nuevo derecho" (1893; p. 38). Sólo que aquí, este tipo de intervención supone una configuración explícitamente política de la moral: se trata de una física que tiene una función específica.

II- La moral en La educación moral

En La educación moral, desde la consideración del objeto de la obra está planteado el problema de la intervención. La crisis que aquí se presenta como problemática es la de la educación moral en las escuelas públicas. Esta crisis atenta contra la moralidad pública.

Como en La división del trabajo social, aquí hay también una idea de continuidad en el desarrollo social que se va tomando diversas formas conforme se desenvuelve la historia:

"una educación puramente racional no sólo aparece lógicamente posible, sino que está además exigida por todo nuestro desenvolvimiento histórico. [...] Hace siglos que la educación se va haciendo laica" (1925; p.14).

Hay, entonces, una idea de continuidad entre las formas religiosas o mitológicas del pensamiento social y las nuevas formas racionales. Así, la revolución tiene que ver con un desarrollo de larga duración que responde a la naturaleza de las cosas: "si ha existido una revolución largamente preparada es, indudablemente, ésta" (1925; p.16).

Pero esta idea de cambio gradual está acompañada por una idea positiva de intervención en lo social.

"Aún admirando mucho la obra realizada no está prohibido pensar que se hallaría más adelantada y mejor consolidada si no se hubiera empezado por creer que era demasiado fácil y sencilla. Se la ha concebido, en efecto, como una operación puramente negativa" (1925; p.16).

En este sentido, la intervención también es pensada como un momento de *positividad*, es decir, de transformación donde hay un intento de aproximarse al estado de salud moral.

"Parecía que para secularizar, para racionalizar la educación, bastaba con retirar de ella todo lo que fuera de origen extra laico (...) Pero, en realidad la tarea era mucho más compleja. No bastaba proceder a una simple eliminación para alcanzar el fin propuesto: sino que se hacía necesaria una profunda transformación" (1925; p.17).

Sin embargo, no basta con generar los órganos que puedan llevar a cabo esta transformación. El tipo de intervención propuesto es coherente con la nueva realidad –materialidad- atribuida a los hechos morales.

"Es necesario buscar, en el seno mismo de las concepciones religiosas las realidades morales que se encuentran como perdidas y disimuladas; es necesario destacarlas, encontrar en qué consisten, determinar su propia naturaleza y expresarlas en un lenguaje racional. En una palabra, es necesario descubrir los sustitutos racionales de esas nociones religiosas que, durante tanto tiempo, han servido de vehículo a las ideas morales más esenciales" (1925; p.18).

Se trata, pues, de racionalizar las ideas y valores que hacen de la moral una nueva realidad –naturaleza- que se puede educar también de un modo racional. Entonces, los fenómenos morales pierden el carácter difuso que antes tenían para definirse sustantivamente por una realidad representativa que les es propia.

Puede decirse que en las Formas elementales de la vida religiosa (1912), Durkheim pone en práctica esta tarea que aquí se propone al derivar de las formas religiosas del sistema de creencias –representaciones colectivas- y el culto –prácticas colectivas- la autoridad moral de la sociedad –una moral laica- y el modo en que ésta se piensa a sí misma por medio de categorías y conceptos, es decir, una teoría del conocimiento –un lenguaje racional. El objeto de la investigación es en este caso hacer una sociología de la religión y una teoría del conocimiento, contenido y forma están en juego, si es que puede pensárselos como un todo "objeto de conocimiento". Así, justifica doblemente: el componente moral como un elemento constitutivo de la sociedad que puede revestirse de diversas formas, sean laicas o religiosas y, a su vez, la pertinencia de la ciencia, antes revestida de formas religiosas, de intervenir en la sociedad de la cual es su producto.

Para señalar el modo en que es preciso realizar esta intervención se vuelve necesario determinar los elementos de la moralidad, o dicho de otro modo, llevar a cabo "La determinación del hecho moral" (1924; p. 59). En ambos textos, La educación moral y "La determinación del hecho moral", Durkheim, da un sentido preciso a cada elemento de la moralidad. La moral es un sistema de reglas de acción que disciplinan

la conducta del hombre, pues se trata de reglas determinadas que al fijarla para cada situación, la regularizan, es decir consolidan hábitos y limitan los egoísmos individuales. Aquí, Durkheim pone énfasis en la precisión y definición de estas reglas en contraposición a la concepción indeterminada -kantiana- de la moral.

Los actos que regulan estas reglas tienen fines impersonales: son valores o ideales de la colectividad. La autoridad que estas reglas invisten para los individuos se explican por su sujeción: su comunión con esos valores o ideales del grupo al que pertenecen.

Entonces, las fuerzas morales son aquellas ideas o nociones de la moral que es necesario reencontrar bajo sus formas religiosas para obligarlas a alcanzar una expresión racional. Estas nociones que configuran un sistema de reglas determinadas tienen por función regularizar la conducta y contener los espíritus. Los grupos sociales son el medio donde el individuo aprehende la moralidad.

Sin embargo, a pesar de esta nueva precisión en los términos, otra vez, se establece un modo circular de derivar lo moral de lo social y lo social de lo moral.

"el dominio de la vida verdaderamente moral no comienza sino donde comienza el dominio de la vida colectiva o, en otros términos que somos seres morales en la medida en que somos seres sociales" (1925; p.79).

Y, por otra parte,

"...el hombre es un ser limitado; forma parte de un todo; físicamente es parte del universo; moralmente es parte de la sociedad" (1925; p.65).

La novedad aquí es que al carácter coercitivo que hacía de los hechos morales, hechos sociales por la exterioridad con que venían a imponerse a los individuos, se le agrega ahora su carácter deseable:

"[...] la noción del deber no agota la noción de lo moral. Es imposible que realicemos un acto únicamente porque nos es ordenado, y haciendo abstracción de su contenido. Para que podamos hacernos su agente, es preciso que interese en cierta medida a nuestra sensibilidad, que se nos presente bajo algún aspecto como deseable" (1924; p.60).

Este nuevo elemento de la moral se vuelve fundamental en el momento de poner en práctica la educación moral:

"No basta en efecto con imponerla por la fuerza, acostumbrarles a ella mecánicamente, para tomar gusto por ella. Es necesario que el niño llegue a sentir por sí mismo lo que hay en la regla que debe determinarle y ha reconocerla dócilmente (...) Su obediencia no es verdaderamente moral más que si es la traducción exterior de este sentimiento interior" (1925; p.173).

En consecuencia, la intervención del educador resulta en una internalización por parte de los sujetos. Esto es coherente con la nueva materialidad de la materia que se enseña. En efecto, la moral se convierte en un sistema de representaciones colectivas -ideas y valores- que ligan al individuo a su nación y que son aprehendidas en la escuela.

Así, la moral se autonomiza, al menos relativamente, del sustrato material que antes la agotaba:

"La sociedad tiene por sustrato el conjunto de los individuos asociados. El sistema que estos forman uniéndose, y que varía según sus disposiciones sobre la superficie del territorio, la naturaleza y el número de las vías de comunicación, constituye la base sobre la cual se levanta la vida social. Las representaciones que son su trama se desprenden de las relaciones que se establecen entre los individuos así combinados (...) Y si no vemos nada de extraordinario en que las representaciones individuales, producidas por las acciones y reacciones cambiadas entre los elementos nerviosos, no sean inherentes a estos elementos, ¿qué hay de sorprendente en estas representaciones colectivas, producidas por las acciones y las reacciones intercambiadas entre las conciencias elementales de que está hecha la sociedad, no deriven directamente de estas últimas y, por consiguiente, las sobrepasen?" (1924; p.49).

En este sentido, puede decirse que la trama de representaciones morales - ideales y valores - compartidos, a su vez, crea realidad: constituye a un colectivo en algo distinto de la suma de individuos que lo componen, traza un límite entre un adentro y un afuera: configura una identidad. En este caso, una identidad nacional.

En Educación y sociología (1922) se pone aún más en evidencia este nuevo modo de concebir la intervención como objeto de conocimiento:

"En efecto, considero como el postulado mismo de toda especulación pedagógica que la educación es un ente eminentemente social, tanto por sus orígenes como por sus funciones, y que, por ende, la pedagogía depende de la sociología mas estrechamente que de ninguna otra ciencia" (1922; p.96).

Así, la moral ahora interesa más bien como una acción en sí misma que como un lazo moral o representativo:

"...la sociedad se encuentra, por así decirlo, a cada nueva generación, en presencia de una tabla casi rasa sobre la que se ve obligada a edificar partiendo desde cero. Es preciso que, por las vías más rápidas, al ser egoísta y asocial que acaba de nacer superponga otro capaz de llevar una vida social y moral. En pocas palabras, ésta es la misión de la educación y pueden ustedes percatarse de su toda su grandeza" (1922; p.107).

Pero, la encargada de dotar de un "alma" a esta acción es la ciencia: la sociología. La sociología se vuelve capaz de dotar de sentido a la acción: ¿la sociología es capaz de hacer de la educación una acción moral?

"Pero la sociología, puede más y puede mejor. Puede proporcionarnos aquello de lo que más urgentemente estamos necesitados, quiero decir con ello un conjunto de ideas directrices que sean el alma de nuestra práctica y que la apoyen, que presten un sentido a nuestra acción, y que nos unan estrechamente a ella; lo que es condición necesaria para que esta acción resulte fecunda" (1922; p.116).

Por otra parte, hay en este texto, una suerte de articulación entre la lógica argumental que encontrábamos en La división del trabajo social y la que encontramos en La educación moral. La propuesta es, además de una educación común -nacional-, una educación especializada que sea coherente con la diversidad moral de las distintas profesiones:

"...la diversidad moral de las profesiones no dejaría de arrastrar en pos suyo una gran diversidad pedagógica. En efecto, cada profesión constituye un medio *sui generis* que recaba para sí aptitudes particulares y conocimientos especiales en el que imperan determinadas ideas, determinadas costumbres (...) y dado que el niño debe ser llamado con vista a la función que será llamado a desempeñar, la educación a determinada edad no puede seguir siendo la misma para todos los individuos a los que se aplica" (1922; p.99).

Pero, a la vez, hay una marcada diferencia en el modo en que se concibe la distribución de funciones sociales. En La división del trabajo social, esta distribución debía aproximarse lo más posible al ideal de espontaneidad porque no bastaba que cada uno tuviese su tarea sino que era necesario que esta le fuera conveniente para que la división del trabajo produjese solidaridad:

"Otra cosa sucede cuando se establece en virtud de las espontaneidades puramente internas sin que nada venga a molestar las iniciativas de los individuos. Con esta condición, en efecto, la armonía entre las naturalezas individuales y las funciones sociales no puede dejar de producirse" (1893; p.441).

En Educación y sociología, en cambio, es la sociedad la que por medio de la educación distribuye las tareas según sus necesidades:

"Las más de las veces, nuestro temperamento intelectual o moral no nos ha predestinado a una función bien determinada (...) Así pues, si se especializa (...) no es debido a razones que le impulsan desde lo más recóndito de su ser; no es incitado a ello por necesidades inmanentes a su naturaleza. Pero, es la sociedad la que para poder subsistir necesita que el trabajo se reparta (...) de tal forma y no de otra. Éste es el motivo por el cual la sociedad se preocupa de

preparar, a través de la educación, los trabajadores especializados de quien está necesitada" (1922; p.100).

En este sentido, esta nueva forma de intervención en lo social que es la educación adquiere, además de una función moral, una función política:

"Cada tipo de pueblo tiene una educación que les es propia y que puede servir para definirlo al mismo tiempo que su organización moral, política y religiosa" (1922; p.102). Y esta educación es el medio a través del cual la sociedad renueva sus condiciones de existencia:

"En efecto, no tan sólo este ser social no surgió ya hecho en la constitución primitiva del hombre, sino que no ha sido fruto de un desarrollo espontáneo. Espontáneamente, el hombre no estaba predispuesto a someterse a una autoridad política, a respetar una disciplina moral" (1922; p.106).

Entonces, nuevamente es de la moral -educación- de la que se deriva el ser social y es, a su vez, esta educación un ente eminentemente social.

Esta circularidad argumental puede explicarse si se tiene en cuenta que el objeto de conocimiento -lo social- es interior al sujeto que conoce -la ciencia de la moral. Los distintos modos de concebir la moral están, consecuentemente, emparentados con un modo diverso de concebir la intervención en lo social. Hay una suerte de corrimiento entre la moral concebida como un objeto en el que la ciencia puede intervenir y la intervención configurada en una acción moral -educación moral, ahora, objeto de conocimiento. En este último momento, ya no se habla de una ciencia de la moral sino más bien de una sociología.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Durkheim, Émile (1893); La división del trabajo social (Tr. Carlos G. Posada,1985), Planeta-Agostini; Buenos Aires.
- (1925); La Educación Moral (Tr. María Luisa Navarro,1997); Losada; Buenos Aires.
- (1922); Educación y Sociología (Tr. Janine Muls de Liarás,1996); Península; Barcelona.
- (1912); Las formas elementales de la vida religiosa (Tr. Ana Martínez Arancón, 1996); Alianza; Madrid.
- (1950); Lecciones de Sociología (Tr. David Maldavsky, 1966); Schapire; Buenos Aires.
- (1924); Sociología y Filosofía ; Miño y Dávila; Madrid; 2001.
- (1888); "Curso de Ciencias Sociales. Clase Inaugural" (Tr. Daniel Sazbón, mimeo U.B.A., 2003).
- Fouillé, Alfred (1930);Le socialisme et la sociologie réformiste, Félix Alcan, París, citado en Sazbón, Daniel B., Articulaciones entre ciencia y política. La reflexión sociológica francesa a fines del XIX: Durkheim y Sorel ,Tesis de maestría en ciencias sociales-FLACSO, 2003



COLABORACIONES - COPYRIGHT | SUGERENCIAS | REGISTRO DE LECTORES | LISTA E-MAIL | FORO