

Los motivos tardeanos de La division du travail sociale de Durkheim. Filosofía penal, derecho y moral en los orígenes de la sociología francesa.

Pablo Nocera.

Cita:

Pablo Nocera (2011). *Los motivos tardeanos de La division du travail sociale de Durkheim. Filosofía penal, derecho y moral en los orígenes de la sociología francesa. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/776>

Los motivos tardeanos de *La division du travail sociale* de Durkheim
Filosofía penal, derecho y moral en los orígenes de la sociología francesa

Pablo Nocera

UBA

hcs1_nocera@yahoo.com.ar

La tesis doctoral que Durkheim publicara en 1893, producto de una década de trabajo y meditaciones, tiene en la figura de Herbert Spencer un interlocutor ineludible. Sin embargo, la observación detenida de sus desarrollos argumentales muestra que tras el sociólogo inglés, en un número jerárquico de referencias le siguen Comte, Perrier y Tarde. Este último, para la fecha en cuestión, había publicado ya cuatro libros, cuyo eje primordial giraba en torno a cuestiones criminológicas y penales, así como el fundamento de su psicología social: el vínculo imitativo entre personas. En ellos, Tarde problematiza ciertos tópicos cifrados en el contrapunto entre el neokantismo francés (Renouvier – Fouillée) y el positivismo criminológico ítalo-francés (Ferri-Lombroso-Garofalo-Lacassagne) que indagan el vínculo entre libertad y determinismo, la relación entre ciencia y moral, individualidad y muchedumbre, responsabilidad, crimen, pena, lucha por la vida y civilización. Justamente, todos ellos son aspectos centrales de la tesis durkheimiana, a los que el autor les ofrece una respuesta novedosa, enmarcada mucho más cerca de una filosofía socio-jurídica que de una matriz sociológica identificable. En este contexto, el escrito se propone, en primer lugar, identificar las posiciones tardeanas en los tópicos referidos, así como las posiciones (no siempre divergentes) que asume Durkheim en relación a ellas. En segundo lugar, advertir la novedad del planteo durkheimiano que oficia de respuesta, encapsulado en la búsqueda de una «*science de la morale*». Finalmente, segmentar la primera etapa del debate que ambos autores mantendrán durante una década aproximadamente.

Palabras clave: Durkheim – Tarde – Filosofía Penal – Derecho – División del Trabajo

Introducción

La tesis doctoral que Durkheim publicara en 1893, producto de una década de trabajo y meditaciones, tiene en la figura de Herbert Spencer un interlocutor ineludible. Sin embargo, la observación detenida de sus desarrollos argumentales muestra que tras el sociólogo inglés, en un número jerárquico de referencias le siguen Comte, Perrier y Tarde. Este último, para la fecha en cuestión, había publicado ya cuatro libros y cerca de cuarenta artículos cuyos ejes primordiales giraban en torno a cuestiones criminológicas y penales, así como el fundamento de su psicología social: el vínculo imitativo entre personas.

Las bases de una verdadera filosofía penal permitían a Tarde acercarse al fenómeno del crimen no sólo con la intención de comprender una dimensión crucial de las modernas sociedades, sino también como una forma de

posicionarse en el centro de una problemática filosófica más amplia que se tensaba entre los polos del espiritualismo y el positivismo. Con ello el autor problematizaba ciertos tópicos cifrados en el contrapunto entre el neokantismo francés (Renouvier – Fouillée) y el positivismo criminológico ítalo-francés (Ferri-Lombroso-Garofalo-Lacassagne) que indagan el vínculo entre libertad y determinismo, el despliegue de la civilización, el lugar del individuo y la muchedumbre, la idea de responsabilidad, del crimen y de la pena.

Justamente, todos ellos son aspectos centrales de la tesis durkheimiana, a los que el sociólogo de los hechos sociales les ofrece una respuesta novedosa, enmarcada mucho más cerca de una filosofía socio-jurídica que de una matriz sociológica identificable con claridad. Con esto no queremos decir que la perspectiva durkheimiana replique solamente las posiciones tardeanas. Por el contrario, Durkheim parece recuperar una serie de aristas de las reflexiones del magistrado de Sarlat para ofrecerle una respuesta diferente que permite, entre otras cosas, comprender un conjunto de alusiones –importantes pero no siempre tenidas en consideración—que el sociólogo alsaciano realiza en su tesis doctoral. Con ello buscamos poner en evidencia un punto de contacto a menudo descuidado en lo que ha sido el tratamiento conjunto de las posiciones de los autores y en particular, en lo que refiere al conocido debate que ambos protagonizaron.

En este contexto, el escrito se propone, en primer lugar, identificar las alusiones tardeanas en dos tópicos, a saber, *civilización e imitación*, así como las posiciones (no siempre divergentes) que asume Durkheim en relación a ellas con los términos *división del trabajo social y solidaridad*. En segundo lugar, advertir la novedad del planteo durkheimiano que oficia de respuesta, encapsulado en la búsqueda de una «*science de la morale*». Finalmente, segmentar la primera etapa del debate que ambos autores mantendrán durante una década aproximadamente.

Tarde: Civilización, imitación y crisis moral

La especificidad del aporte de Tarde ha girado en torno a las connotaciones que trae aparejadas la noción de imitación. Sus parentescos conceptuales de época, su carácter económico en términos argumentales y supuesta simplicidad han dado continuidad e integración a la multiplicidad de preocupaciones que tejió la pluma de la autor. Sería precario reducir su estatuto al de mero concepto. En realidad recoge y articula, como matriz analítica, una gama amplia de aproximaciones terminológicas paralelas y complementarias. Pues bien: ¿qué entiende Tarde por imitación? Como expresión social de una lógica de repetición universal, la imitación es la condición, el medio, a través del cual todo fenómeno social se desarrolla. Como reproducción «voluntaria o involuntaria de un modelo» supone una «acción a distancia de un espíritu sobre otro» (Tarde, 1904 [1890]: VIII). En la primera edición del libro en cuestión, Tarde utiliza la metáfora de una piedra que cae en el agua y produce ondas expansivas (Tarde, 1904 [1890]: 18). Una continuidad por expansión reproductiva que permite pensar el fenómeno social como un recorrido permanente de repeticiones, que tiene a los sujetos como

eslabones de una cadena. Con la imagen de las «ondas» o «radiaciones imitativas» Tarde ilustra el comportamiento que recrean los fenómenos sociales constantemente. En pocas palabras, de un foco originario producto de la invención –acontecimiento puro—la dinámica social reproduce, expande y proyecta de forma múltiple las trazas de una armonización que se apoya en la repetición.

En el artículo capital de 1884 *¿Qué es la sociedad?* (integrado luego a *Las leyes de la imitación*), Tarde despliega la perspectiva dando a la idea de imitación un campo semántico más preciso. En un discurrir sin demasiados rodeos, la pregunta fue respondida con acritud: la sociedad es imitación (Tarde, 1884: 499). Ahora bien, y esto no es menor, si la imitación es el soporte explicativo de la sociedad, entonces «el sociólogo debe ceder la palabra al psicólogo» (idem). El razonamiento desemboca en la psicología, porque la imitación sólo puede explicarse en sus términos. Este tipo de afirmaciones – que una década después enervarán a su famoso contrincante—nos ilustran el «aire de familia» que recorre el uso tardeano del concepto. El silogismo afina el campo semántico aún más: «*La sociedad es imitación, y la imitación es una especie de sonambulismo*; en eso se puede resumir nuestro artículo» (Tarde, 1884: 509 *italica original*).

Toda la visión tardeana invita a pensar una nueva lógica de lo social definida por un tipo particular de relación entre elementos. La invención como punto de partida que se articula por propagación del accionar imitativo, estatuye una dispersión de acontecimientos que se asemeja en mucho a una red. La imitación es la dinámica del lazo social que descarta la necesidad terrenal de la co-presencia espacial (aquello que le quitaría el sueño a Durkheim en términos de densidad) y habilita a pensar una dimensión virtual de lo social, analizada en otro registro (en el prefacio a la 2ª edición de 1895 apelará a la imagen de la «*photographie inter-spirituelle*» [Tarde, 1904 [1890]: VIII]). Tarde verá en la moda, el arte, la costumbre, las religiones y los gobiernos los medios que permiten la imitación. Pero sobre todo es el lenguaje el que oficia como medio privilegiado para toda expansión imitativa. No es casual que Tarde progresivamente acentúe la inmaterialidad de estos procesos, y en particular la distancia desde la cual pueden desarrollarse. Mientras muchos de sus contemporáneos seguían atados en sus reflexiones a la dimensión demográfica y territorial de los fenómenos sociales, el magistrado enfatiza la elasticidad y distancia que guarda la *acción intermental* como expresión de la imitación. A diferencia del organismo, la metáfora del cerebro es la que organiza la argumentación tardeana. Como forma desterritorializada, la irradiación no requiere más que eslabones que como portadores de las «ondas sociales» desplieguen los flujos de las invenciones en direcciones múltiples. No hay diferenciación funcional en la trama sino una tendencia creciente a la homogeneidad y la polivalencia. En referencia a la «acción intercerebral» Tarde afirma en su obra más reconocida: «Esta acción es el problema elemental y fundamental que la *psicología sociológica* (la cual comienza donde termina la fisiológica) debe intentar resolver» (Tarde, 1904 [1890]: 222). Esta matriz tejida con lentitud y refinada en no pocas ocasiones hará las veces de andamiaje para sostener el cuestionamiento que su prosa lanzará a las perspectivas criminológicas positivistas.

Desde sus inicios, las labores de funcionario colocaron a Tarde en la inmediata cercanía con la problemática del crimen. Sus cinco primeros libros tienen entre sus cuestiones fundamentales los tópicos del derecho penal, las transformaciones de los *corpora* normativos, la responsabilidad y las causas del crimen. En pocas palabras, la reflexión sobre la psicología y la sociología se interseca en los vectores de una problemática de época: el status del criminal, del loco, del enfermo. Las posiciones del magistrado se desarrollaron fundamentalmente en el intercambio constante con las formulaciones de la escuela italiana. En un haz considerable de recensiones y de intervenciones en congresos, nuestro autor medirá fuerzas con lo que aparece como el punto focal de la línea lombrosiana: la figura del criminal nato.

La postura del italiano se definía sustantivamente en los dos primeros capítulos de *L'uomo delinquente*. Sobre la base de una serie de autopsias aplicadas a sesenta y seis delincuentes (no realizadas, sino expuestas en museos italianos), Lombroso considera factible extraer consecuencias a partir de la cuidadosa observación de los índices cefálicos de los cadáveres. Haciendo pie en la medición de la capacidad craneana, sus suturas, el ángulo facial, la depresión occipital y las dimensiones generales del cerebro, se podía afirmar que los criminales poseían una serie característica de elementos regresivos en su fisiología. Sus huellas anatómicas los asemejaba, en gran medida, no sólo a los enfermos, sino también a razas «inferiores» propias de América o variedades mongolas de Asia, vínculos manifiestos con el hombre prehistórico. En consecuencia, los factores causales naturalizados por Lombroso, disuelven progresivamente cualquier interpelación a cuestiones de índole moral. Si bien el propio criminólogo italiano atemperó con el correr de las ediciones, el tenor naturalista de sus afirmaciones, el determinismo subyacente seguía teniendo primacía.

El primer eslabón de la cadena de críticas que Tarde formula se inicia con la consideración de las señales anatómicas, fisiológicas y patológicas que debieran evidenciar los criminales. En su opinión, las pruebas son por demás contradictorias, no sólo en la propia postura lombrosiana, sino en la de muchos de sus continuadores (Marro, Bordier, Ferri, Maudsley entre otros) (Tarde, 1900a [1890]: 226-228). Un cuestionamiento similar planteará al status del atavismo moral adjudicado al criminal nato (alucinaciones, degeneración y epilepsia), diferenciando la locura de la criminalidad (Tarde, 1885: 610-611). La demencia sigue el curso de la civilización no hallándose en las sociedades inferiores o primitivas.¹ El crimen, por su parte, ha tenido una consideración histórica cambiante (Tarde, 1924 [1886]: 28). Frente al uso reversible que el autor italiano hace de las dos dimensiones, al punto de considerarlas simplemente dos expresiones de una misma realidad, Tarde insiste en advertir que mientras el loco es un «extra-social», el criminal se comporta como un «anti-social» (Tarde, 1924 [1886]: 26).

En pocas palabras, la desconfianza tardeana para con el programa teórico de Lombroso lo conduce a otra caracterización. Las proposiciones del italiano se habían sujetado sólo a casos de su país y particularmente a los referentes de raza blanca. El magistrado francés consideraba errado extender sus

conclusiones –bajo el supuesto de que fuesen sostenibles— a todas las naciones. La conveniencia de una aproximación sociológica lo llevaba a pensar, en realidad, en la figura del *criminal profesional*.² Con ejemplos como la Mafia italiana, Tarde mostraba la forma en que los argumentos lombrosianos que llevaban a la homologación entre el crimen y formas arcaicas de sociedad, podían ser reinterpretados en términos de actualidad, en franca similitud con corporaciones vigentes, muy lejos de las actitudes primitivas de pueblos incivilizados. Desde las prácticas del tatuaje, hasta las formas meta-discursivas de comunicación (*argot*), los criterios de identificación, pertenencia y jerarquía podían referenciarse tanto en las profesiones reconocidas como en las prácticas criminales.

La conjunción de formas innatas de predisposición y el hábito social permitirán fijar las coordenadas del tipo profesional de criminal. Sin desestimar completamente la idea de herencia, con la que tendrá un vínculo teórico algo cambiante, Tarde recostará en el fenómeno de la imitación el peso explicativo mayor de la causalidad social del crimen. «El criminal siempre imita a alguien, incluso cuando inventa, es decir cuando combina útilmente imitaciones de fuentes diversas; siempre hay necesidad de ser alentado por el ejemplo y la aprobación de un grupo de hombres, ya sea un grupo de ancestros o un grupo de camaradas: de ahí la dualidad del crimen-costumbre y del crimen-moda. Precisamente por ello es que un criminal es un ser social, que pertenece a la sociedad y como tal es responsable. El loco, por el contrario, no imita al loco ni a nadie» (Tarde, 1900a [1890]: 279).

Como vemos, el sinuoso camino de la criminología deambula entre la psicología, la estadística y la antropología. Ese entrecruzamiento orientó la reflexión no sólo a la figura del criminal como ejemplar individual, sino también a la multitud como posible protagonista de acciones aberrantes. En 1891, las preocupaciones criminológicas expandieron sus fronteras a partir de la singular publicación del criminólogo italiano Scipio Sighele (1868-1913), quien con *La folla delinquente* daba a la «psicología de las multitudes» una plaza teórica en el seno de la criminología. El acervo conceptual para aplicar al comportamiento de la muchedumbre estaba a la mano: contagio moral, imitación social y sugestión hipnótica. Sighele toma los tres y les añade dos consideraciones más: la necesidad de identificar las tendencias emocionales (primitivas) de la multitud, así como la acentuación y concentración que el gran número de partícipes produce en ella. Todo ello terminaba por ofrecer la idea de que la multitud posee algo equivalente a un alma.

Tarde otorgó a las posiciones de su par italiano una buena recepción, dada la coincidencia de varios de los enfoques analíticos, sobre muchos de los cuales ya había iniciado indirectamente sus propias reflexiones. La visión peyorativa del magistrado reproduce la tónica de la de Sighele y comparte las posiciones que en breve desarrollaría su compatriota Le Bon.³ Asimismo –sin perder de vista la primacía de la imitación como registro analítico— sus consideraciones se nutren de la identificación de un grupo de menor escala como es la *secta*, a quien verá como un actor de similar proceder que la multitud, pero de una organización y eficacia mayor. Aunque evidenciando un tinte corporativo en su accionar no presente en las muchedumbres, la sectas tendrán, no obstante, los

mismos mecanismos de regresión y las mismas formas violentas en su proceder.

Hasta aquí, la crítica al positivismo italiano pone en el centro de la escena tres vectores fundamentales: los factores sociales del crimen, el comportamiento imitativo que lo signa y la proyección de la criminalidad al estudio del comportamiento colectivo. Esas reflexiones supusieron también una oposición manifiesta a las posturas naturalistas que por entonces – organicismo mediante—pretendían modelar científicamente las aproximaciones sociológicas. En un artículo temprano, haciendo un parangón explícito con las formulaciones de la filosofía de la historia hegeliana, Tarde interpelará los usos del darwinismo en la esfera de lo social.⁴ Aunque se declara transformista (todas las especies y sus variedades son nacidas unas de otras como consecuencia de procesos internos que los hacen desarrollar) intenta dismantelar los usos nocivos de las posturas del naturalista inglés, ancladas en la competencia y en el principio de la selección natural. Para desafiar este último supuesto, invocará las posiciones de Edmond Perrier (1844-1921) (a quien Durkheim referirá muy a menudo en *La division du travail sociale*) y en menor medida de Alfred Espinas (1844-1922), para pensar en una idea de evolución que no se basa en la lucha, sino en la *asociación*. No sólo porque las sociedades expresan, en su opinión, un menor nivel de complejidad que los organismos, sino porque tampoco describe con precisión el mundo natural: la lucha por la vida es cuestionable como principio analítico. En todo caso debe considerárselo sólo una de las formas en que se expresan las interacciones humanas; a la par existe la colaboración. A lo sumo, reconoce el autor, de plantear el papel de la competencia por la vida y la selección del más fuerte, ese modelo se podría aplicar a las relaciones entre naciones y, por analogía, entre especies. Sin embargo, al interior de cada una, las formas de asociación manifiestan una presencia mucho mayor y comprobable. La misma posición se presenta en la *Philosophie Penale*, en la cual Tarde vuelve a plantear en similares términos: «[...] porque no es tan cierto como se ha dicho, que la lucha por la vida, que la hostilidad radical de los seres y de sus elementos, sea el primer y fundamental principio del Universo. No lo es y no puede ser más que el segundo. El primero es, como ya se ha hecho observar, la asociación por la vida, la solidaridad interna de esos seres mismos, cuya lucha es la relación exterior.» (Tarde, 1900a [1890]: 103).

No es casual que a partir de estas primeras formulaciones, el magistrado proyecte las críticas a razonamientos que advierten cierta continuidad con el pensamiento darwiniano. Tal es el caso de Herbert Spencer (1820-1903), quien como expositor paradigmático de la concepción organicista será interpelado en varios sentidos. En primer lugar, no sólo hará extensiva la crítica a la idea de lucha y competencia, así como el uso desmedido de la metáfora orgánica (Durkheim hará lo mismo tiempo después) sino por la concepción evolucionista que encierra dicha perspectiva. No es que Tarde descrea de la idea de evolución. Más bien propone una mirada distinta en torno a ese fenómeno que en lugar de focalizar en la continuidad progresiva, lineal y constante del paulatino proceso de cambio, hará pie en la novedad, en la irrupción y en consecuencia, la discontinuidad que expresa. La indomeñable diversidad del genio, del ejercicio de la libertad, la diferencia que emana de

toda creación sostiene, por definición, aquel desacuerdo radical que separa la visión tardeana de la de su contemporáneo inglés. En pocas palabras, la dimensión espontánea de los procesos involucra en la idea de transformación la necesidad de concebir una multiplicidad de cursos posibles, de líneas de desarrollo, que por acumulación y sustitución tiende a proyectar la diferencia (Tarde, 1898: 17-18). Finalmente, y tal vez como un cuestionamiento más ontológico, Tarde mostrará el equivoco fundamento de la metafísica spenceriana. No podemos pensar que en el origen, ya lo refiramos al plano físico, químico, vital o social, prime la homogeneidad que se expande (*i.e.* evolución) desplegándose en la heterogeneidad. La posición tardeana invierte la formulación por completo. Es indudable, en su opinión, que la diferencia radical, irreductible, es el origen de todo lo posible.⁵ Desafiada por simplista, por reductora, aunque elegante, la vocación homogeinizadora con que el evolucionismo pretende desarrollar la comprensión de lo real, en un ejercicio que retrotrae todo lo múltiple a un origen singular, horada la multiplicidad de lo existente bajo una fórmula cerrada. Lacónicamente Tarde responde: «[...] la diferencia, a decir verdad, es en un sentido el costado sustancial de las cosas, lo que ellas tienen a la vez de más propio y de más común» (Tarde, 1900b [1895]: 355).

Bajo ese mismo impulso, su crítica se prolonga hacia la visión organicista de la sociedad. No sólo Spencer es el destinatario de sus alusiones. Novicow, Worms, Lilienfeld e incluso Espinas integraron la legión de autores que en tierras galas desplegaron las bondades del singular paradigma destinado a rotular, clasificar y analizar las relaciones sociales. Fustigando el realismo de base que sostiene el andamiaje organicista nuestro autor denuncia lo que parece ser una seguridad epistemológica que brinda el modelo. No hay por qué creer, afirma, que —analogía mediante— se deba otorgar una confianza mayor al análisis de los cambios de la sociedad, por el solo hecho de que, bajo su diversidad manifiesta, respete ciertas fases sucesivas de un desarrollo evolutivo. Una a una, las nociones que componen la trama conceptual organicista (función, alimentación, glándulas, circulación, asimilación, células, etc.) son evaluadas en su correspondencia, evidenciando la debilidad que manifiesta su transposición (Tarde, 1897: 246-253). Como «ilusión de la que abusan los organicistas» Tarde enjuicia el razonamiento de sus adversarios, procediendo nuevamente con una inversión del argumento: allí donde los organismos comienzan por desprenderse uno a otro a medida que se desarrollan hasta entrar en relaciones cada vez más férreamente interdependientes, lo contrario sucede específicamente con los individuos en sociedad (Tarde, 1897: 255). En una breve síntesis, la inversión se completa con un reconocimiento cruzado de utilidades: mientras que el organicismo social inspiró a los naturalistas para comprender su objeto, lo contrario ha sucedido con la sociología: «mientras que ha sido bueno sociologizar la biología, ha sido inútil y nocivo biologizar la sociología» (Tarde, 1897: 234).

El éxito del naturalismo en su proyección a las ciencias del hombre es comprensible. El contexto francés de fines del siglo XIX lo permite: la idea de crisis moral atraviesa tanto los gabinetes universitarios como los pasillos de los ministerios. La derrota en Sedán, la Comuna de París así como el convulsionado y frágil experimento republicano que por tercera vez los galos

intentan impulsar, son razones de peso para que la reflexión haga pie en la idea de crisis. Tarde no está al margen de ello. Su condición de magistrado y funcionario de la Dirección de Estadística del Ministerio de Justicia le acercan de forma palpable una realidad que la estadística explicita de forma irrefutable. En las cifras estatales brotan, con solapos constantes, la problemática de la enfermedad, el crimen y la locura. Vectores superpuestos del lado oscuro –al decir de Donzelot– de la «invención de lo social», Tarde enfrenta sus manifestaciones como muchos autores de época: ¿Qué queda del legado de la ilustración y qué puede esperarse de la civilización? ¿Acaso la civilización produce lo contrario de aquello que se esperaba? Esta primera indagación –alejada del naturalismo y descuidada en los abordajes de la obra de Tarde– es muy sugerente como plataforma de razonamiento que sostiene sus posiciones sobre el funcionamiento de la criminalidad.

De las obras previas a la redacción de la tesis durkheimiana, *La criminalité comparée* ofrece una singular reflexión en relación al vínculo entre civilización y criminalidad. Allí, para contraponer la idea lombrosiana del criminal nato y la necesidad de no asimilarlo al loco ni al primitivo, Tarde sostiene «La locura, en verdad, es tan dependiente de las causas sociales, que se la ve crecer *regularmente*, en nuestro siglo, al compás del progreso de la instrucción, de la vida urbana, de la civilización particular que gozamos. Lo mismo ocurre con el crimen realmente [...] cuya progresión afecta una regularidad no menos terrible» (Tarde, 1924 [1886]: 31). Si el crimen y la locura «es un fruto de la civilización, de la cual sigue los progresos hasta cierto punto» (idem: 37) entonces la crítica de la posición naturalista conlleva otro problema que es necesario despejar: si la civilización no es un proceso puramente natural (veremos en breve las discrepancias tardeanas con los modelos naturalistas) ¿en qué consiste su especificidad para poder explicar, en consecuencia, su incidencia en el desarrollo del crimen? ¿Conviven una dimensión negativa y positiva del proceso o sólo una de ellas?

Es imposible, en los marcos de este escrito, efectuar una cuidadosa revisión del concepto de civilización desde sus orígenes en el siglo XVIII, en el seno de las posiciones de la fisiocracia francesa (Mirabeau) hasta los desarrollos contemporáneos a Tarde como los de John Lubbock (1870). No obstante, recordemos, tan solo, que el matiz francés de sus variadas formulaciones siempre estuvo atado a la connotación positiva que ofrece en términos de desarrollo lineal de la historia, sostenido por un proceso de perfectibilidad constante que auguraba fundamentalmente un progreso indefinido para el hombre, alejándolo gradualmente de su primaria naturaleza animal. Esta semántica es la que parece conmovió la criminalidad vigente, que oficia como disparador de la reflexión tardeana. Valiéndose de la estadística (a la que metafóricamente llama «*photographie numérique*», Tarde, 1924 [1886]: 63) el magistrado advierte lo que ha sido un peculiar comportamiento de la criminalidad en Francia en lo que iba del siglo XIX. Frente a un descenso de los crímenes se presenta como contrapartida un crecimiento considerable de los delitos.⁶ Tarde se pregunta si este cambio es producto de una «dulcificación progresiva» de las costumbres acompañada de mayores niveles de instrucción (Tarde, 1924 [1886]: 63). Más allá de la respuesta que pueda ensayarse, la criminalidad (en la variedad que se quiera) no cesa sino que

aumenta con el avance de la civilización; Tarde concluye desplegando en una tríada lo que podía pensarse que era el aspecto positivo del proceso civilizatorio «¿Qué queda de ese poder moralizador del trabajo, y de esa virtud moralizadora de la riqueza de que tanto se ha hablado? La instrucción ha hecho grandes progresos. ¿Qué se ha hecho de la acción benéfica tan preconizada de las luces sobre las costumbres? ¿Qué es esto? ¡Esos tres grandes remedios preventivos del mal social, el trabajo, el bienestar general, la instrucción triplicada, cuádruplicada, han obrado a la vez, y en lugar de contener el torrente de la criminalidad lo han desbordado!» (Tarde, 1924 [1886]: 77).

Para evitar malinterpretar esta aparente contradicción Tarde desacopla dos dimensiones a menudo confundidas por muchos de sus contemporáneos (en especial el criminólogo italiano Poletti con quien discute en esas páginas). Es necesario distinguir entre la civilización y la revolución social. La primera aparece como «una irradiación imitativa completa, muy antigua, que tiene por focos principales los descubrimientos de hechos y de leyes naturales, de invenciones útiles a todos [...]» mientras que la revolución social «de nuestro tiempo es una especie de irradiación imitativa, más simple y más reciente, que tiene por focos las invenciones y descubrimientos de derechos, de ideas subjetivas, útiles (o que parecen serlo) a ciertas clases o a ciertos partidos, o más bien apropiadas a ciertos temperamentos» (Tarde, 1924 [1886]:93)

Ambos procesos suponen la lógica de la propagación imitativa pero se contraponen notablemente en sus consecuencias. La separación que el magistrado introduce permite evitar la paradoja y restituye la dimensión positiva del proceso: «La civilización no puede menos que ser moralizadora a la vez que pacificadora» (Tarde, 1924 [1886]: 90). La civilización aparece para el autor como un proceso que «pacifica y conforta [que produce un] aumento incesante de la fe y una pérdida incesante del deseo [... y que] aligera el peso total de la duda y la inquietud» (Tarde, 1924 [1886]: 92). En cambio la revolución «en lo que más extraño tiene con la civilización, es la guerra entre las clases, y aun cuando pueda haber un arte militar circunstancialmente bueno, como una política revolucionaria útil en un tiempo dado, la guerra, intestina o exterior, no por eso deja de ser el gran enemigo de la civilización» (Tarde, 1924 [1886]: 90) La sugerente distinción tardeana restringe la revolución a una forma peculiar en que se plasman procesos imitativos cuyas nocivas consecuencias es necesario advertir para comprender los niveles «excepcionales de criminalidad» imperantes. Las «revoluciones sociales» manifiestan en su accionar un trastocamiento en la moralidad de un pueblo. En pocas palabras, ella ha sido un ejemplo prodigioso de cómo las revoluciones afectan la «fijeza de las costumbres y usos» de una sociedad, dimensión cuyo trastorno revierte aquello que la civilización propulsa: la moralización y la pacificación. Permítasenos adosar otra referencia: «Pero en materia de erupción criminal prodigiosa y multiforme, nada podrá compararse en los tiempos modernos a la gran Revolución francesa, porque jamás desarraigaron las instituciones de un pueblo de manera tan radical como entonces» (Tarde, 1924 [1886]: 92).

En el marco de esa referencia, Tarde reconoce a Taine⁷ como historiador de la gran Revolución cuyo trabajo suministró una perspectiva del proceso desde el

lado «*criminalístico*». Pero una peculiaridad acompaña ese reconocimiento que como elemento se expone en estos términos «¡Lástima que no tengamos un estudio de patología social del mismo género respecto de la guerra de cien años!» (Tarde, 1924 [1886]: 92). Si bien nunca hará una explícita referencia a la distinción entre lo normal y lo patológico (tal como lo efectuará el sociólogo alsaciano) la lectura de Taine sobre la revolución tiene una perspectiva «*criminalística*» que Tarde replica en los términos de aquél como de «patología social». La primera conclusión que tenemos es que el crimen es en cierta forma, la contra cara de la civilización, circunstancia que las revoluciones y las guerras multiplican cada vez que se suceden.

Este contrapunto alcanza su máxima expresión en tanto se localiza socialmente en un cierto sector: «La irradiación imitativa de la primera [civilización] es el trabajo, es la emigración exterior, la colonización; la de la segunda [la revolución social] es la agitación política, la huelga, el motín, el *déclassement* general bajo todas sus formas [...] Ahora bien ¿dónde se reclutan notoriamente los criminales o los delincuentes? En los *déclassés*» (Tarde, 1924 [1886]: 93) Esta focalización social de los procesos revolucionarios, contrarios en sus efectos a los de la civilización, alcanza —en opinión de Tarde—su más alta manifestación en su propio país: «en Francia, a la necesidad de cambiar de lugar, de clase, de estado social, se junta la necesidad de cambiar de gobierno, lo cual constituye entre todas las inestabilidades y entre todas las causas de inseguridad la peor, porque hace que las demás aumenten» (Tarde, 1924 [1886]: 93)

La crisis de la civilización es en realidad la crisis de la moral: «La especie de fiebre que agita al Derecho penal, a la política y al orden económico de esta época, no es más que una de las formas que reviste la actual crisis de la moral, revolución sorda y apenas notada por algunos pensadores; pero de más importancia y de más incalculables consecuencias que muchas revoluciones sociales famosas» (Tarde, 1900a [1890]: 8). En esta perspectiva el magistrado reconoce que las propensiones actuales a las revoluciones son producto en gran medida de un debilitamiento de la moral tradicional «que vive o sobrevive en los corazones, y las ligas contra ella no han servido más que para debilitarla, sin lograr reemplazarla con nada durable. Este es el peligro del presente momento» (Tarde, 1900a [1890]: 10). La crisis de su época no es una novedad para Tarde, aunque si pueda darse de forma mucho más exacerbada que tiempos pasados. La «crisis de la moral» se vincula directamente con «el conjunto de transformaciones políticas, industriales, artísticas, y las demás que imprimen a la vida moderna su carácter propio. La moral misma se moderniza» (Tarde, 1900a [1890]: 10-11). El autor reconoce que esa transformación es producto de la pérdida de respeto por la herencia de las generaciones previas y una expansión desmesurada del «sentimiento de honor individual». En otras palabras, el lugar del individuo ya no se inscribe en el mapa de las tradiciones, sino que se proyecta motorizado por el accionar individual producto de su progresiva autonomización. Para dar cuenta de ello, Tarde se propone despejar cuál es el funcionamiento de las leyes de la imitación que permiten entender «la tendencia a imitar lo contemporáneo, lo extranjero, [que] vence momentáneamente a la necesidad profunda y, por último, siempre triunfante, de imitar a los padres» (Tarde, 1900a [1890]: 11).

La novedad de una moral que todavía no termina por reemplazar completamente otra tradicional así como el costado negativo en la profusión del crimen que ella estimula son las caras visibles de un proceso que mina el potencial benéfico de la civilización. La irradiación imitativa de la novedad frente a la repetición consabida del pasado no se estabiliza adecuadamente y signa críticamente los desarrollos del presente. Tarde deja planteada una matriz de problemas que Durkheim recupera haciendo una singular transposición conceptual, con la cual pretende identificar no una crisis moral sino una mutación de los vínculos profundos que sostienen la sociedad.

Durkheim: división del trabajo, solidaridad y ciencia de la moral

Las posiciones durkheimianas de su tesis doctoral se inician con una reflexión sobre la división del trabajo social en una íntima cercanía con la noción de civilización. La singularidad de ese comienzo es que precisa cierta intangibilidad del concepto de civilización al que habitualmente se hace lugar cada vez que se habla de división del trabajo. El primer concepto es considerado, tomando como trasfondo la traza francesa que aludíamos en el apartado anterior y que expresaba el cariz positivo (sin desligar cuestiones éticas) de su apreciación. Aspecto último del cual se permite dudar Durkheim por ser, en última instancia, la perspectiva que habría oficiado como responsable de asumir la comprensión del proceso sólo como sostén de los efectos benéficos de la civilización. «Nada parece más fácil, a primera vista, como determinar el papel de la división del trabajo ¿No son sus esfuerzos conocidos por todo el mundo? Puesto que aumenta a la vez la fuerza productiva y la habilidad del trabajador, es la condición necesaria para el desenvolvimiento intelectual y material de las sociedades; es la fuente de la civilización. Por otra parte, como con facilidad se le concede a la civilización un valor absoluto, ni se sueña en buscar otra función a la división del trabajo.» (Durkheim 1993 [1893]: T1 68).

La reflexión, encaminada a pensar la especificidad de la división del trabajo social como forma concreta que adquiere el lazo social (solidaridad orgánica) en las sociedades industriales, intenta formular una aproximación con pretensiones científicas.⁸ En pocas palabras, la división del trabajo es un hecho que debe analizarse de forma neutral no sólo porque es irreversible, sino porque es condición de posibilidad del desarrollo mismo y expansión de la vida en colectividad.⁹ El razonamiento de Durkheim se aleja del motivo escocés de la economía política en el cual la división del trabajo es el sostén técnico que permite incrementar indefinidamente la productividad, y en consecuencia la riqueza de los hombres. Por el contrario es un fenómeno específicamente moral: «Preguntarse cuál es la función de la división del trabajo es, pues, buscar a qué necesidad corresponde; cuando hayamos resuelto esta cuestión, podremos ver si esta necesidad es la misma clase que aquellas a que responden otras reglas de conducta cuyo carácter moral no se discute.» (Durkheim 1993 [1893]: T1 67)

Si la postura durkheimiana se aleja de las posiciones dieciochescas, es a condición de pensar que el efecto moral de la división del trabajo (crear

vínculos de solidaridad, *i.e.* interdependencia), por cierto, es mucho más importante que las consecuencias específicamente económicas que trae aparejadas. Firme a la postulación comteana, Durkheim prioriza las consecuencias morales del proceso, evitando con ello dejar el concepto atrapado en la red conceptual que emplaza la noción de civilización. En otros términos, Durkheim duda del carácter moral de la civilización, mientras que afirma, *au contraire*, el aporte indudablemente moral de la división del trabajo: «Aun cuando hoy esté muy en uso responder a las diatribas de Rousseau con ditirambos en sentido inverso, no se ha probado todavía que la civilización sea una cosa moral. Para dirimir la cuestión no puede uno referirse a análisis de conceptos que son necesariamente subjetivos; sería necesario conocer un hecho que pudiera servir para medir el nivel de moralidad media y observar en seguida como cambia medida que la civilización progresa» (Durkheim 1993 [1893]: T1 68-69)¹⁰. El argumento así presentado pone en evidencia la dificultad que emplazaba el tratamiento comteano de la noción de civilización (Condorcet – Saint-Simon) para un abordaje sociológico. El concepto, en su generalidad y abarcabilidad, no permite una indagación que controle la expansión especulativa del objeto y por ende vuelve sus formulaciones una forma más, de la retórica que emplearan los sistemas filosóficos. Por ello, el autor plantea un desplazamiento del concepto de civilización al de división del trabajo. Vaciando de referente empírico al primero, concede toda la «materialidad» al segundo, cuya función social es crear nuevos lazos de solidaridad: «[...] si la división del trabajo no llena otra misión, no solamente no tienen carácter moral, sino que, además, no se percibe cuál sea su razón de ser. Veremos, en efecto, cómo por sí misma la civilización no tiene valor intrínseco y absoluto; lo que la hace estimable es que corresponde a ciertas necesidades. Ahora bien, y esta proposición se demostrará más adelante, esas necesidades son consecuencias de la división del trabajo» (Durkheim 1993 [1893]: T1 73).

Esta operación con la cual Durkheim saca del centro de la escena la noción de civilización para colocar en su lugar la de división del trabajo, remite también a cierta desconfianza frente a las bondades de su expansión. No deja de ser peculiar que asocie la marcha de la civilización con el consecutivo crecimiento de los suicidios.¹¹ Las referencias a ese comportamiento paralelo advierten la debilidad moral que expresa la civilización como estímulo al fortalecimiento del lazo social. «Ahora bien, el suicidio no aparece sino con la civilización. Por lo menos, el único que se observa en las sociedades inferiores en estado crónico, presenta caracteres muy particulares que hacen de él un tipo especial cuyo valor sintomático no es el mismo» (Durkheim 1993 [1893]: T2 22).¹²

Las divergencias con Tarde en este punto son evidentes. Durkheim priva a la civilización de efectos morales manifiestos (o bien los considera mínimos) y no alude en sus formulaciones centrales a procesos de disrupción como guerras o revoluciones. En consecuencia, no necesita oponer a la civilización ninguna realidad contraria para justificar los males de época, que impulsan la crisis moral que atraviesa Europa así como Francia en particular. En realidad, el corrimiento lleva el análisis –obligatoriamente– al lugar que Tarde había desconsiderado por la connotación naturalista que le subyace: el explícito binomio normalidad-patología. Antes de proseguir en esa línea, veamos –a

título de excursio—una consideración posterior a 1895 que realiza Durkheim a propósito de la civilización y que es necesario explicitar.

Aunque el vínculo entre civilización y suicidio vuelve al centro de la escena en el libro de 1897¹³, las posturas durkheimianas no reproducen una posición retrógrada. Si la civilización trae aparejadas consecuencias visibles como el suicidio, ello no supone la necesidad de cuestionar el proceso civilizatorio en su conjunto. En pocas palabras, Durkheim vuelve a plantear aquí, el mismo diagnóstico que hiciera en 1893 con relación a las formas anormales de la división del trabajo social. Así como no es cuestionable la división del trabajo en sí misma, sino las formas en que se plasma (falta de regulación, de correspondencia entre labores y habilidades, así como falta de organización técnica), la civilización es acompañada por un índice creciente de suicidios por el déficit moral que trae aparejada la falta de marcos integradores y reguladores, adaptados al irreversible proceso de individuación. Inscripto el diagnóstico en el dispositivo medicalista (normalidad – anormalidad), el suicidio se vuelve un signo de la patología que envuelve al lazo social: «Del mismo modo, la inclinación colectiva a la tristeza, no es sana sino con la condición de ser preponderante. Por consiguiente, la cuestión de saber si el estado presente del suicidio en las naciones civilizadas es normal o no, está decidida por lo que precede. Hay que averiguar si la agravación enorme que se ha producido en él desde hace un siglo no es de origen patológico» (Durkheim 1995 [1897]: 410).¹⁴ Volvamos.

La división del trabajo aparecía para Durkheim como la solución a la pregunta que sostenía su tesis «¿Cómo es posible que, al mismo tiempo que se hace más autónomo, dependa el individuo más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y más solidario?; pues es indudable que esos dos movimientos, por contradictorios que parezcan, paralelamente se persiguen?» (Durkheim 1993 [1893]: T1 55-56). Como forma novedosa de sostener la interdependencia entre las personas, la solidaridad (orgánica) logra conciliar la diferencia que caracteriza las sociedades modernas como producto de su continuo proceso de expansión y diferenciación. La división del trabajo social hace posible el crecimiento de la densidad y el volumen poblacional que las sociedades modernas evidencian en su curso de desarrollo. Si la división del trabajo es el concepto clave es porque expresa un comportamiento específico de la solidaridad. Esta última es la forma en que se condensa el vínculo social entre las personas.

Solidaridad fue un concepto clave en la segunda mitad del siglo XIX francés. Corporizó no sólo un eje ideológico que permitía tomar equidistancia del liberalismo clásico y de los remolinos socialistas; ofrecía también una novedosa forma de conciliar una política de intervención y presencia estatal con ciertos imperativos republicanos que ocupan el centro de la problemática coyuntura francesa. Irrigó de múltiples maneras la filosofía (Renouvier), el derecho (Bourgeois – Duguit) la economía (Gide) y claro está la sociología (Fouillée – Espinas y el propio Durkheim). Para el sociólogo alsaciano, la solidaridad implica un vínculo entre personas, que de acuerdo al peso y protagonismo de la conciencia colectiva tenía dos maneras fundamentales de expresarse. La *solidaridad mecánica*, acorde con sociedades más arcaicas, implicaba un peso

fuerte de la conciencia colectiva donde no quedaba espacio para la presencia del sujeto como individuo. La desafortunada metáfora durkheimiana intentaba mostrar que las partes (engranajes) se mueven sólo si el todo lo hace. Como contrapartida, la *solidaridad orgánica* advertía una lógica distinta. Las partes (órganos) tienen una autonomía relativa del movimiento de la totalidad (cuerpo). La distensión de la conciencia colectiva permitía al individuo gozar de cierta autonomía que, salvando su especificidad, no obstante lo insertaba en una red de interdependencias crecientes que la división del trabajo social estructuraba.

Esta apuesta analítica durkheimiana se halla respaldada también por la importancia que el modelo de división del trabajo y solidaridad había obtenido en el análisis del campo de la biología y la medicina. Edmond Perrier había actualizado el modelo de Adam Smith para explicar el funcionamiento de las colonias animales. Claude Bernard no dudaba en referir al funcionamiento de los órganos como una verdadera solidaridad social. Los delgados límites entre las ciencias naturales y las ciencias del hombre fueron usufructuados por Durkheim quien en la tesis no duda en desplegar una matriz biologicista para detallar sus argumentos. Tal como viéramos con Tarde, el sociólogo de los hechos sociales también se acopla a la crítica francesa al darwinismo social y a al modelo de competencia de la economía anglosajona. No es la concurrencia vital el único modelo de comprensión de funcionamiento de las sociedades y si tuviera que serlo, a los sumo será una «lucha dulcificada»¹⁵. La asociación (*i.e. solidaridad*) implica una forma de relación no mediada por la lucha sino por cierta armonía equilibrada a partir del reparto de funciones (Durkheim 1991 [1893]: T2 73). Es llamativo que en este particular, Durkheim no citara las perspectivas tardeanas de *La Philosophie Pénale* y sólo limitara las referencias a *La criminalité comparée* y *Les lois de l'imitation*. Veamos no obstante que dificultades tiene Durkheim para establecer la peculiaridad de la solidaridad como fenómeno integrador de las sociedades.

Durkheim tiene la clara conciencia de lo que implica hablar de solidaridad si se pretende establecer un abordaje científico. El riesgo es manifiesto. Su inmaterialidad podría poner en evidencia que su «*science de la morale*» recae inevitablemente en una especulación: «No sería muy fecundo todavía en resultados este estudio abstracto. Mientras permanezca en estado de simple predisposición de nuestra naturaleza física, la solidaridad es algo demasiado indefinido para que se pueda fácilmente llegar a ella. Trátase de una virtualidad intangible que no ofrece un objeto a la observación. Para que adquiera forma comprensible es preciso que se traduzcan al exterior algunas consecuencias sociales» (Durkheim 1991 [1893]: T1 88). Si la solidaridad es un *hecho social* se la podría conocer por sus efectos sociales. Esos efectos son lo que plasma el derecho: «Ya que el derecho reproduce las formas principales de la solidaridad social, no tenemos sino que clasificar las diferentes especies del mismo, para buscar en seguida cuáles son las diferentes especies de solidaridad social que a aquellas corresponden» (Durkheim 1991 [1893]: T1 89).

Ahora bien, antes de llegar a esta conclusión, que por otra parte permite todo el desarrollo argumental de la tesis, Durkheim hace un rodeo singular que nos

permite pensar la relación –implícita—con Tarde. En el propio capítulo 1º del libro, el sociólogo alsaciano establece una cierta digresión para justificar cómo la solidaridad orgánica (la que expresa la división del trabajo) se constituye a partir de la diferencia. Durkheim se ve urgido por probar que la solidaridad de los tiempos modernos responde a una lógica que sostiene y hace posible la distinción de condición, función y actividad. No casualmente y al calor de las diferencias sexuales, recorre brevemente las características de la solidaridad conyugal en la que se expresan los contrastes provenientes de la división sexual del trabajo. Su desarrollo se habría expandido hasta la actualidad – lugar común de época—hasta expresarse en una división que condensa la afectividad en lo femenino y la inteligencia en lo masculino (Durkheim, 1993 [1893]: T1 80). En su opinión, la atracción (léase lazo social) puede darse como producto de la semejanza o la desemejanza. Esta última sería la que se acentúa en las sociedades modernas como consecuencia de cierta incompletud que caracteriza a todo individuo. Ese «sentimiento de insuficiencia» es al que respondería la división del trabajo (Durkheim, 1993 [1893]: T1 74-75).

Por esta razón y sin referir explícitamente a la imitación, Durkheim advierte al lector que la solidaridad no tiene nada que ver con la *simpatía*. Por ello afirma: «[...] basta mostrar que este mecanismo no es idéntico al que sirve de base a los sentimientos de simpatía cuya semejanza es la fuente. Sin duda, no puede haber jamás solidaridad entre otro y nosotros, salvo que la imagen de otro se una a la nuestra. Pero cuando la unión resulta de la semejanza de dos imágenes, consiste entonces en una aglutinación. Las dos representaciones se hacen solidarias porque siendo indistintas totalmente o en parte, se confunden y no forman más que una, y no son solidarias sino en la medida en que se confunden. Por el contrario, en los casos de división del trabajo, se hallan fuera una de otra y no están ligadas sino porque son distintas» (Durkheim, 1993 [1893]: T1 74-75). Meditemos un momento sobre este énfasis.

Durkheim remarca enfáticamente que la solidaridad supone una diferencia de base. La relación por semejanza produce una ligazón que termina en aglutinación. La insistencia es llamativa. Aunque Durkheim no menciona a Tarde en esta parte del texto, las resonancias son manifiestas. La aglutinación, es decir, la vinculación por semejanza ¿qué es acaso sino la imitación? Es cierto que la imitación termina por generar la semejanza y no la presupone. En este sentido podríamos encontrar una diferencia con la solidaridad mecánica que Durkheim describía. Pero el flujo tardeano termina en la homogeneidad producto de las crecientes imitaciones, mientras que el peso durkheimiano de la conciencia colectiva, ya relajado en comparación con las formas mecánicas, expresa la progresiva diferenciación que el vínculo de la solidaridad orgánica mantiene en relación. Por ello las conclusiones son disímiles. A pesar de las críticas que Durkheim lanzar a las formulaciones spencerianas, sigue reproduciendo su supuesto de la progresiva diferenciación de lo originariamente homogéneo, mientras que Tarde plantea el flujo contrario. Las razones para justificar esta antítesis pueden sostenerse pensando en lo que implica la contraposición tanto de la imitación como de la solidaridad como foco explicativo nodal de ambos autores.

La solidaridad durkheimiana está presentada como un registro asible empíricamente; es mucho más que una mera «predisposición». Por otro lado, no se deduce de un impulso individual y no queda atada, como la imitación, a ser una forma de conceputar la «sociabilidad». El ataque de Durkheim a esta última expresión también es representativa de la debilidad con que elípticamente se dirige a la noción de imitación que Tarde formulara como base de sus desarrollos sociológicos: «Si despreciamos pues, estos últimos [los efectos sociales de la solidaridad], todas esas variedades no se pueden distinguir, y no podremos ya percibir más que lo común a todas, a saber, la tendencia general a la sociabilidad, tendencia que siempre es y en todas partes la misma, y que no está ligada a ningún tipo especial en particular. Pero este residuo no es más que pura abstracción, pues sociabilidad en sí no se encuentra en parte alguna» (Durkheim, 1993 [1893]: T1 88-89). La posición es muy clara aunque no sea explícita. Es posible que el reconocimiento de época del que ya gozaba Tarde y la cautela que toda tesis suele presentar en muchas de sus formulaciones hiciera que la crítica al magistrado fuera más matizada. Por lo demás, es cierto también que Durkheim le achaca a Tarde en dos pasajes la debilidad de las formulaciones de la imitación. Sin embargo, el hecho de que lo exprese aquí en estos términos muestra que la noción de solidaridad no se encuentra semánticamente tan lejos de la de imitación. A diferencia de lo que sucederá en *Las reglas del método sociológico*, su ciencia de la moral, tal como Durkheim la expone al principio de sus tesis, tendrá a la solidaridad social como objeto de estudio y no al hecho social como lo definirá en 1895. Esta peculiaridad nos invita a pensar cómo la imagen del lazo social que la solidaridad incuba es muy próxima a la de la imitación tardeana.

El que Durkheim quiera evitar la «virtualidad» de la solidaridad a través del correlato material que se expresa en el derecho, grafica la preocupación por darle visos de objetividad a una inicial formulación que podría ser tan especulativa como la imitación de Tarde. El predominio del derecho penal sobre el restitutivo o cooperativo permitió a Durkheim pensar la diferencia entre ambas solidaridades, de cara a justificar especialmente las formas que adopta en las sociedades modernas. El crimen se vuelve entonces la manera particular en que el accionar individual arremete contra la conciencia colectiva «un acto es criminal cuando ofende los estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva» (Durkheim, 1993 [1893]: T1 106). Una vez definido el crimen la penalidad supone: «esencialmente, una reacción pasional, de intensidad graduada, que la sociedad ejerce por intermedio de un cuerpo constituido sobre aquellos de sus miembros que han violado ciertas reglas de conducta» (Durkheim, 1993 [1893]: T1 123). Su finalidad es restituir el funcionamiento de la solidaridad mecánica tratando de mantener, con ello, los niveles de cohesión social así como la «vitalidad de la conciencia común».

Ahora bien, en este contexto tres cuestiones llaman la atención particularmente. La primera de ellas tiene que ver con que Durkheim caracterizó el crimen y la penalidad sólo en relación con el funcionamiento de la solidaridad mecánica. A su vez, prácticamente nada ha formulado sobre el accionar de la solidaridad orgánica, excepto en aquello que refiere a la relajación o distensión de la mecánica. En segundo lugar, considera el crimen como algo marginal, parasitario y que daña la misma solidaridad: «cabe sentir

la tentación de colocar entre las formas irregulares de la división del trabajo la profesión del criminal y las demás profesiones nocivas. Constituyen la negación misma de la solidaridad, y, por tanto, están formadas por otras tantas actividades especiales» (Durkheim 1993 [1893]: T2 151-152). Todavía no da ninguna pista sobre una mirada como la que presentará el año siguiente en *Las reglas* —y que le traerá una fuerte disputa con Tarde—relativa a la consideración del crimen como un fenómeno normal. En tercer lugar, entre las formas anormales de la división del trabajo, Durkheim refiere en el tipo coactivo al fenómeno de la guerra de clases como expresión de la discrepancia entre desigualdades sociales y desigualdades naturales de sus protagonistas, momento en el cual condena la herencia a los fines de garantizar igualdad en las condiciones exteriores de la competencia. Llamativamente allí cita nuevamente a Tarde y esta vez con la intención de criticar el papel que le diera aquél a la imitación, como matriz característica que moviliza las aspiraciones de sectores más bajos en su pretensión por alcanzar mejores posiciones sociales. Permítasenos dar cuenta de la cita: «Pues, aunque se haya dicho, no es sólo por espíritu de imitación por lo que las clases inferiores terminan por ambicionar la vida de las clases más elevadas. Realmente la imitación nada puede explicar por sí sola, pues supone algo más que ella misma. No es posible la imitación sino entre seres que ya se parecen, y en la medida en que se parecen; no se produce entre especies o variedades diferentes. Ocurre con el contagio moral como con el contagio físico: no se manifiesta más que sobre terrenos predispuestos» (Durkheim, 1993 [1893]: T2 176). ¿No es acaso la guerra de clases el epicentro de aquello que referimos con Tarde como «revoluciones sociales»? La cita crítica es sintomática del retorno de aquello que había quedado expulsado con el desplazamiento de la idea de civilización a la de división del trabajo. Por otra parte, si el crimen atenta contra la solidaridad ¿cómo puede entenderse su aparición? Aún más ¿cómo puede considerárselo una profesión como otras si quebranta aquello que el vínculo profesional produce? Finalmente, el silencio durkheimiano sobre el funcionamiento de la solidaridad orgánica ¿no es una muestra de la dificultad que entraña hablar de solidaridad, si con ello no nos circunscribimos sólo al tipo mecánico? En esa dirección, sólo la semejanza, supuesta o buscada, es la que permite explicar la integración y mantenimiento de una sociedad, mientras que el lazo en la diferencia se vuelve escurridizo a la explicación más allá de su principio identificador detrás del rótulo de la división del trabajo.

A modo de conclusión

Las posiciones hasta aquí presentadas nos permiten pensar la presencia singular de los desarrollos tardeanos en la primera obra de Durkheim. A pesar del protagonismo de Spencer como interlocutor fundamental, es claro que el sociólogo alsaciano se mueve en ciertas matrices discursivas que aunque disímiles con las de Tarde implican un estrecho vínculo de referencia. En pocas palabras, el recorrido efectuado nos asiste para observar como la categoría de división del trabajo social y de solidaridad ofician, en buena medida, como reemplazos de los de civilización e imitación, llegando con ello a cimentar algunos aspectos fundamentales de la ciencia de la moral, antesala

manifiesta de lo que luego sería la sociología durkheimiana. Los motivos de esa sustitución quedan claros si pensamos la peculiaridad de sus contextos. Tanto la división del trabajo social como la solidaridad nutrieron conceptualmente desarrollos científicos reputados en la segunda mitad del siglo XIX francés. Su éxito y legitimidad alcanzó en las ciencias del hombre un uso múltiple que Durkheim cree poder capitalizar para la naciente sociología, garantizando la objetividad de su constitución. Es comprensible que esa última cuestión se transformara en una cierta obsesión. En su propia tesis declara el agotamiento de la filosofía frente a los desarrollos de la naciente psicología y sociología. Tarde, en cambio, se mueve en un horizonte poco exclusivo en términos de continentes disciplinarios. Su *filosofía penal* es una muestra clara de la divergente preocupación discursiva en que se localizaron sus reflexiones; más acentuada aún, si tomamos en consideración sus luchas contra las perspectivas positivistas y naturalistas, cuyas directrices avalaban como canon el ejercicio de toda ciencia. Como contrapartida Durkheim considera factible pensar una «ciencia de la moral». La distancia y las divergencias entre ambos se harán sensiblemente más notorias a partir de 1895. Para entonces, Durkheim contará con una metodología depurada –pero no ejercitada—que intentará exportar a fuerza de polémicas y publicaciones. A partir de allí, el contrapunto entre ambos autores ha sido profusamente recorrido en las lecturas sociológicas. No así, creemos, este primer cruce que aquí hemos abordado.

Bibliografía

Durkheim, E. (1993) [1893] *La división del trabajo social*, Madrid, Planeta Agostini.

— (1993) [1897] *El suicidio*, Madrid, Akal

Tarde, G. (1884) Darwinisme naturel et darwinisme sociale, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 17: 607-637.

— (1885) Le type criminel, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 19: 593-627.

— (1897) La théorie organique des sociétés, *Annales de l'Institut international de sociologie*, 4: 237-260.

— (1898) *Études de psychologie sociale*, Paris, V Giard & E. Brière.

— (1900a) [1890] *La philosophie pénale*, Paris, A. Stork & G. Mason.

— (1900b) [1895] *Essais et mélanges sociologiques*, Paris, A. Stork & G.

— (1904) [1890] *Les lois de l'imitation*, Paris, Félix Alcan.

— (1924) [1886] *La criminalité comparée*, Paris, Félix Alcan.

¹ «En resumen, a pesar de las similitudes anatómicas y fisiológicas, pero no sociológicas, incontestables con el salvaje prehistórico o actual, el criminal nato no es un salvaje, de igual forma que no es un loco. Es un monstruo, y como muchos otros monstruos, muestra rasgos de regresión al pasado de la raza o de la especie, pero los combina de un modo diferente; y es adecuado cuidarse de juzgar a nuestros antepasados según ese modelo» (Tarde, 1924 [1886]: 46).

² Tarde afirmaba frente al hecho simplificado de considerar la criminalidad como una «infancia prolongada» o un «salvajismo superviviente». «¿No sería tal vez mejor, para salvar el dilema anterior, atenerse a mi tesis prudente que el crimen es simplemente una profesión, sin duda herencia de un pasado muy antiguo, herencia bien cuidada y aumentada, a veces, por la

civilización? Para responder a esta nueva cuestión, conviene estudiar el criminal de hábito, bajo su aspecto sociológico, es decir, como miembro de una sociedad especial que tiene sus costumbres, según dijimos, y su idioma» (Tarde, 1924 [1886]: 38).

³ «Una fe común, una pasión común, un objetivo común: tal es, gracias al doble contagio del que se vale, la energía vital de ese extraño ser animado que se llama multitud» (Tarde, 1892: 3). A pesar de la cercanía de estas primeras propuestas con las posiciones italianas, Tarde no dejará de enfatizar la dimensión social como aspecto condicionante: «La conducta de una multitud depende en gran parte del origen social de sus miembros, de su profesión, de su clase o de su casta, de sus hábitos de vida en la ciudad y en el campo, en un medio condensado o diseminado» (idem, 20-21).

⁴ En referencia a la trilogía hegeliana para pensar el desenvolvimiento de la historia Tarde comenta: «[...] Como la síntesis de los contrarios, que ha hecho furor, especialmente en la historia, la selección del más apto es una de las fórmulas mágicas que tienen el don de obsesionar los espíritus en donde han entrado. Desconfiemos de su hechizo» (Tarde, 1884: 607).

⁵ «Partir de la identidad primordial es suponer en el origen una singularidad improbable, una coincidencia de seres múltiples, a la vez distintos y parecidos, o del inexplicable misterio de un solo ser simple, visto ulteriormente, sin saber porqué. En cierto sentido, es como imitar a los antiguos astrónomos que, en sus explicaciones quiméricas del sistema solar, partían de un círculo y no de una elipse, bajo el pretexto de que la primera figura era más perfecta. La diferencia es al alfa y omega del universo; todo parte desde allí [...]» (Tarde, 1900b [1895] : 355).

⁶ Aquí Tarde establece una distinción acorde con la conceptualización del derecho francés, el cual separaba el crimen del delito. La distinción se apoyaba en el tipo de pena que se aplicaba para la acción contraria a la ley. Mientras en el primer caso se aplicaban penas aflictivas en el segundo eran correccionales.

⁷ Taine había sido uno de los pioneros de la llamada «psicología de las multitudes», cuyos trabajos en el lastre comteano intentaron no sólo conformar un estudio de la historia en términos positivos sino incluir también la reflexión sobre la psicología en los procesos históricos, aspecto que su antecesor había evitado explícitamente.

⁸ No olvidemos que la apertura de la tesis doctoral de Durkheim enfatiza denodadamente la necesidad de establecer las bases teóricas de una ciencia de la moral, lo cual implica inevitablemente quitar cualquier registro moral de las formulaciones científicas.

⁹ Es evidente en este punto que Durkheim quiere evitar el matiz negativo que las tradiciones germanas ponían en el fenómeno en cuestión (Marx – Simmel – Tönnies). Sin embargo, tampoco quiere repetir las connotaciones utilitaristas que podían concebir los referentes escoceses de la economía política (Smith – Ferguson).

¹⁰ La cita continúa en estos términos «Desgraciadamente, nos falta esta unidad de medida; pero poseemos una para la inmoralidad colectiva. La cifra media de suicidios, de crímenes de toda especie, puede servir, en efecto, para señalar el grado de inmoralidad alcanzado en una sociedad dada. Ahora bien, se hace la experiencia, no resulta en honor de la civilización, puesto que el número de tales fenómenos mórbidos parece aumentar a medida que las artes, las ciencias y la industria progresan. Sería, sin duda, una ligereza sacar de este hecho la conclusión de que la civilización es inmoral, pero se puede, cuando menos, esta cierto de que, si tiene sobre la vida moral una influencia positiva y favorable, es bien débil.» (Durkheim 1993 [1893]: T1 13).

¹¹ Sin llegar al nivel, claro está, que desarrollará en la investigación de 1897, las preocupaciones de Durkheim en 1893 son manifiestas en torno al crecimiento del suicidio como índice de malestar «moral» de los tiempos que corren.

¹² Asimismo agrega: «Por el contrario, el verdadero suicidio, el suicidio triste, encuéntrase en estado endémico en los pueblos civilizados. Incluso se distribuye geográficamente como la civilización.» (Durkheim 1993 [1893]: T2 23) «La civilización se concentra en las grandes ciudades, el suicidio hace lo mismo. Se ha visto en él a veces una especie de enfermedad contagiosa que tiene por focos de irradiación las capitales y ciudades importantes y que desde allí se extiende sobre el resto del país.» (Idem)

¹³ «La hipercivilización que da nacimiento a la tendencia anómica y a la tendencia egoísta tiene, también, por efecto, afinar los sistemas nerviosos, hacerlos excesivamente delicados; por los mimos son menos capaces de entregarse con constancia a un objeto definido, más

impacientes de toda disciplina, más accesibles a la irritación violenta y a la decepción exagerada» (Durkheim 1995 [1897]: 355).

¹⁴ En esa misma dirección sostiene: «Pero, entonces ¿no es probable que ocurra hoy lo mismo, que la marcha de nuestra civilización y la del suicidio no se impliquen lógicamente y que ésta pueda ser contenida sin que la otra se detenga al mismo tiempo? Por otra parte, hemos dicho que el suicidio se encuentra desde las primeras etapas de la evolución y que hasta tiene en muchas ocasiones mayor virulencia.» (Durkheim 1995 [1897]: 411-412). «Es muy posible, y hasta verosímil, que el movimiento ascensional de los suicidios tenga por origen un estado patológico que acompañe *a posteriori* a la marcha de la civilización, pero sin ser su condición necesaria» (Idem) «Pero entonces, si la causa es anormal, no puede ser de otra clase el efecto. Lo que, por consiguiente, atestigua la marea ascensional de las muertes voluntarias, no es el brillo creciente de nuestra civilización, sino un estado de crisis y de perturbación que no puede prolongarse sin peligro» (Durkheim 1990 [1897]: 423).

¹⁵ «La división del trabajo es, pues, un resultado de la lucha por la vida; programa es una solución dulcificada. Gracia a ella, en efecto, los rivales no se ven obligados a eliminarse mutuamente, sino que pueden coexistir unos al lado de los otros.» (Durkheim, 1993 [1893]: T2 52).