

Durkheim, modernidad y espíritu de fraternidad

I S H E R - P A U L S A H N I

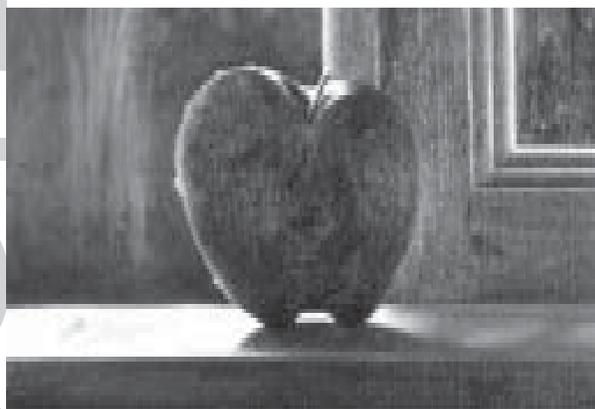
Recientemente se ha argumentado que Durkheim, padre de la sociología del derecho, mostró poco interés en las leyes regulatorias, por lo que su análisis clásico sobre la dependencia de las formas legales en los elementos punitivos y restitutivos, necesita ser completado particularmente a la luz de la amplia variedad de las formas legales existentes en la actualidad (Cotterrell, 1999: 69-70). Las diferentes observaciones formuladas hoy a Durkheim no quitan importancia a sus escritos. Por el contrario, tomando en cuenta lo que enfatiza en su postura, la relación íntima entre derecho y moral¹ y, dentro de esta conexión, el rol del Estado y su concepción política substantiva, Durkheim articula un conjunto de concepciones sociológicas y en particular normativas que se encuentran ligadas a la autocomprensión y a la legitimidad que actualmente gobiernan las relaciones entre los Estados; es decir, el derecho internacional. En este sentido su paradigma es particularmente revelador, en el entendido de que su filosofía política se encuentra relacionada con el ideal del derecho natural, en el derecho internacional².

¹ La sociología de Émile Durkheim, junto con la de Max Weber (Kronman, 1983; Parsons, 1972) de manera argumentable tiene un núcleo sustantivo; es decir, se interesa en la vida moral de las sociedades complejas dentro de su sociología del derecho. Sin duda, Durkheim declaró encontrarse, antes que nada, "preocu-

El objetivo de este trabajo es precisar la relevancia del pensamiento durkheimiano con respecto al derecho internacional, sustentado en el orden marcadamente interestatal y en la confianza en una concepción distinta del derecho del hombre. Comenzaremos por analizar el primero de los dos niveles de la explicación de la dignidad humana en Durkheim, para después darle un vistazo a su percepción sobre la centralidad del Estado en términos de la promoción de un diálogo racional, así como de un sentido de humanidad y fraternidad. Finalmente, concluiremos con un examen y evaluación críticos de la sostenibilidad de su pensamiento en el contexto actual.

pado con las normas morales y legales, estudiadas desde la perspectiva de su origen" (Durkheim, 1973: 15). En esta línea de pensamiento, él menciona que una preocupación por lo moral yace en el meollo del pensamiento sociológico y del derecho (Durkheim, 1978). Ante esta afirmación, Vogt observa correctamente que la sociología del derecho es central, forma parte de su proyecto más general, y que su concepción de la sociología no puede ser entendida sin hacer referencia a ello (Vogt, 1993: 71); y, a tono con Bouglé (1938: 96-98) se ha sugerido anteriormente que para Durkheim el derecho es la totalidad de la sociología.

² El derecho internacional público (conflicto de leyes) se refiere a los casos en los cuales la intervención de elementos externos a un sistema legal doméstico levanta preguntas con respecto a los sistemas tradicionales de justificación y aplicación. El término más usado, también conocido como derecho internacional, no es un complemento del orden legal, sino que se plantea como un sistema separado que regula la relación entre estados y las instituciones internacionales de todo tipo (Shaw, 1991: 1-2).



LA LEY COMO UN ÍNDICE SOCIAL E IDEAL MORAL

Al explicar la fuente del orden moral en las sociedades complejas, Durkheim argumenta que es la división del trabajo la que “constituye el establecimiento de un orden moral y social *sui generis*” (Durkheim, 1984: 21). Su discusión sobre el salto de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica, depende de la elaboración material del ímpetu social, con la excepción de algunos factores secundarios (Durkheim, 1984: Book 2 chs. 3-4). Así, estos hechos son dirigidos por el incremento simultáneo de la densidad moral y física, galvanizada por la necesidad social de los individuos de estar unidos, por el incremento del número y rapidez de la tecnología de los medios de comunicación y transporte, y por el desarrollo de los centros urbanos (Durkheim, 1984: 200-204). De acuerdo con esta visión, los cambios en la estructura social requieren cambios en el derecho y la moral (Durkheim, 1984: xxvi).

No profundizaremos la idea antes expresada, ya que ella está ampliamente difundida. Por el momento nos basta con observar que, en este nivel, el derecho se implanta como un dato externo de la solidaridad social (Durkheim, 1984: 24). Por esta razón, Durkheim expresa “debemos tener la seguridad de encontrar reflejada en la ley la variedad

esencial de la solidaridad social” (1984: 25). Ante esta aseveración es importante reafirmar, que al tomar el derecho como un índice, éste es paralelo al grado en el cual se encuentra conceptualizado un epifenómeno que refleja la base morfológica de la sociedad y no un derrame y expresión de valores conscientemente articulados.

La percepción del derecho de Durkheim es más que un simple índice. Cotterrell (1999: 34) y Lukes acertadamente observan que esto se hace claro en sus escritos posteriores a 1893-95. Aunque nunca excluye explícitamente las ideas y las creencias como subgrupos de hechos sociales, “nunca intentó considerarlas, en un sentido amplio, derivadas y sin ninguna importancia explicativa” (Lukes, 1973: 229-230). Es después de la publicación de *Las reglas de método sociológico* (1982) en 1895 cuando Durkheim comienza a darle una mayor consideración a estos subgrupos. En 1899, de acuerdo a la conclusión de Lukes, su visión de “poder explicativo de la morfolo-gía social ha cambiado en consecuencia desde una causa primaria determinante a algo similar a una precondition” (Lukes, 1973: 235). A este respecto, teóricos como Giddens (1977: 236) y Watts Miller (1996: 29), no están errados al insistir que no es útil dividir el pensamiento durkheimiano en un periodo “temprano” y otro “tardío”. Además de la cuestión académica con referencia a la validez de un rompimiento histórico en el cuerpo de su pensamiento, existe una expresa división en el acento de su trabajo que efectivamente se traduce en dos diferentes niveles de análisis. Uno basado en una discusión libre de valores de causalidad teleológica, así como los requerimientos funcionales de una sociedad que aumenta en complejidad, y el otro, sustentado en los sentimientos y las acciones políticas de los agentes y grupos sociales reflexivos.

El argumento más idealista e indeterminado se encuentra definido de manera concisa en *Las representaciones individuales y colectivas* (1974a). Escrito en 1898, dicho texto es reconocido como ejemplo de

su “segundo” o “último” enfoque, ya que expone la autonomía relativa de las imágenes y de las ideas (Durkheim 1974a: 23), argumentando que las “representaciones que forman el entramado de la vida social surgen de las relaciones entre los individuos o de los grupos secundarios que se encuentran entre los individuos y la sociedad total” (Durkheim 1974a: 24-25). De acuerdo a este enfoque, las representaciones colectivas no escapan de la conciencia de los individuos, ya que de manera definitiva posee una fuerza causal en ellos (Durkheim 1974a: 23). De esta manera, su cambio trae un énfasis respecto al origen del orden legal y de los sentimientos morales. Más adelante, veremos el distanciamiento de la idea en donde el derecho y la moralidad se asientan en el deber y en una apreciación de la dignidad humana basada en la funcionalidad en donde la significación de la pertenencia, de la creencia y la legitimidad prevalece. Un elemento central en este cambio es la importancia que el autor le otorga a los grupos sociales secundarios y al derecho administrativo, dentro de un Estado promotor del diálogo.

El argumento mecánico de Durkheim con respecto a la significación casual de la división del trabajo se cobija en su observación que asume el imperativo moderno siguiente: “prepárese por usted mismo para realizar útilmente una función específica” (Durkheim, 1984:4). Este deber, derivado de los requerimientos existentes en las sociedades complejas, demanda que uno trate a los demás ciudadanos con caridad y dignidad en el orden en que ellos se sitúan igualmente libres para perseguir sus propias especialidades (Durkheim, 1984: 333). En este sentido, la división del trabajo social “no presenta a cada uno de los individuos, sino funciones sociales” (Durkheim 1984: 338). Esta moralidad, basada en la ejecución de funciones, como ha mencionado Cotterrell recientemente, no está fundada en la conciencia colectiva. Evidentemente se encuentra arraigada en la vida social sin estar basada en la significación de los sentimientos morales del individuo. En lugar de

eso, la moral reside en la especialización de las tareas, promoviendo una forma de cooperación que es técnicamente, pero no moralmente, resonante (Cotterrell, 1999: 110-111; Durkheim, 1984, 1984: 82).

Este hecho se refleja claramente en la sugerencia que hace Durkheim sobre el derecho restitutivo propio de la modernidad, caracterizado por la ausencia de un anclaje en los sentimientos y las expectativas públicas, reservados éstos al derecho represivo (Durkheim, 1984: 69). Las relaciones contractuales son percibidas moralmente vacías, pero técnicamente necesitadas, encontrando finalmente un trasfondo racional sustantivo en el culto de la dignidad humana e individual (Durkheim, 1984: 333). Mientras tanto, al hablar como un positivista, Durkheim discierne la lógica pura de la necesidad social del Derecho restitutivo, al igual que distingue una moral del deber y de la dignidad dictados por los requerimientos funcionales de las sociedades complejas. En este contexto, a pesar de no estar interesado ni en el poder estatal ni en las fuerzas coercitivas que operan detrás de las relaciones contractuales, las reconoce como fuerzas de autoridad necesariamente críticas (Durkheim, 1961: 29).

Existe otro aspecto en el argumento mecanicista de Durkheim: la evolución, que nos indica el eje a través del cual se afinca la moralidad. En términos sustantivos, los lazos socialmente débiles adquiridos por la división del trabajo aseguran una esfera propia, distinta, de actividad, permitiendo liberar la personalidad individual. La redención de la racionalidad del individuo, en cambio, asegura una incrementada influencia de éste en la configuración de la sociedad, abriendo la moral y el derecho, y creando una articulación reflexiva de las formas de asociación. Sobre este tema Durkheim observa la poca influencia de la religión, generando una lucha con el sentimiento referido a la idea santificada del individuo como una representación colectiva que poco a poco aumenta (Durkheim, 1984: 117-119), y en palabras de Durkheim “el individuo deviene objeto de una especie de religión” (Durkheim: 1984: 122).

Alexander (1982: 274), Cotterrell (1999: 50-52), Lacroix (1981), y Lukes (1973) argumentan que la visión madura de Durkheim sobre el derecho en la modernidad depende de la religión, dado que ésta debe de proveer un sentido de asociación y significación. En esta conexión, sus escritos de 1898-1900 demuestran una preocupación distinta, más allá de la idea de la cooperación contractual como un recurso social y un simple mecanismo de coordinación (Durkheim, 1984: 79, 302, 306). Por lo tanto, hay un sentido en el cual la dignidad y la razón no son simplemente requerimientos funcionales, sino las razones de fondo que legitiman las sociedades contractuales, mismas que representan el surgimiento de un modo de existencia auténticamente humano, proclamado por Kant (1997) y Rousseau (1968) (Durkheim, 1984: xliii; también ver Durkheim, 1957: 90).

El culto al individualismo coexiste con una moralidad más racional y humana en la cual los individuos son libres de adoptar los fines que les conciernen con una mayor libertad para entender y cambiarlos, dado que no se encuentran subyugados a un poder más allá que su individualidad. De acuerdo con esta visión, la dignidad hace que seamos más caritativos con el otro, pero con una finalidad: “satisfacer la necesidad de justicia que ha surgido apasionadamente en nuestro corazón” (Durkheim, 1984: 339). Así, el derecho contemporáneo y la moralidad no implican simplemente un seguimiento mecánico a una norma, sino la determinación de las normas que aplican a la propia individualidad. De esta manera, el que ahora se demande una construcción consciente está estrechamente ligado al hecho de que hoy en día las circunstancias requieren un continuo cambio regulatorio (Durkheim, 1957: 86-90), así como también un juicio individual y una disposición a adaptarse a circunstancias particulares por venir.

Habermas argumenta correctamente que Durkheim posiciona la moral universal en el individuo responsable, además de percibir que la idea de un contrato está arraigada a una regulación que es social.

Además, nos dice que la “racionalidad moral” propuesta por Durkheim (1961: 122), pretende demostrar que la unión proporcionada por la religión es remplazada por la razón moral expresada de una forma racional (Habermas, 1987: 80-85). Sin embargo, Cotterrell a este respecto sostiene que Durkheim no conecta su visión “posterior” de la dignidad con la expansión del derecho restitutivo. Su discusión de la evolución legal parece apuntar a que el derecho debe negociar una mayor cantidad de valores. Durkheim explica este proceso sólo en escritos posteriores (Cotterrell, 1999: 62). Esto hace que él mantenga su argumento, en el cual no explica en dónde la ley moderna encuentra su base moral, haciendo que el derecho siga siendo considerado primordialmente un instrumento de regulación.

La claridad de Durkheim en sus escritos posteriores no se cuestiona, así como tampoco el argumento de Habermas con respecto a la justificación de las relaciones contractuales. Sin embargo, ambos se encuentran correctamente apuntando al papel del Estado en su intento de situar el núcleo sustantivo de su concepción de la moral. Habermas, como parte de su demostración general de la percepción durkheimiana de la “verbalización de lo sagrado”, donde plantea que el camino horizontal de la comunicación hizo posible verbalizar cosas que en la era anterior fueron sacralizadas e imposibles de discutir, argumenta que Durkheim entiende a las regulaciones contractuales basadas en un orden político legítimo, por lo que las leyes deben de ser deseables y claramente comprensibles (Habermas, 1987: 80; Durkheim, 1961: 120). En este sentido, la función principal del Estado es la asistencia a la liberación de los individuos como entes racionales (Durkheim, 1957: 62), al mismo tiempo, reconociendo el hecho que “las pasiones han permanecido sólo por la presencia moral que respetan” (Durkheim, 1984: xxxii-xxxiii).

Indudablemente Durkheim considera al Estado como lugar para la deliberación racional y la realización individual (Durkheim, 1957: 71). Sin em-

bargo, Cotterrell y Habermas minimizan la importancia en la cual el Estado es también concebido como el que ocupa el más importante rol en la creación de ideales colectivos, sean ellos legal, institucional o simbólicamente definidos, que sustentan e incentivan un discurso crítico y racional en un nivel emotivo y representativo.

LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO Y EL SENTIDO DE FRATERNIDAD EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS

Como se observó, Cotterrell explica que Durkheim es incapaz de negar que la ley se encuentra arraigada de alguna manera a lo moral, por lo cual se ve forzado a ubicarla en la capacidad administrativa del Estado sobre la complejidad social, en vez de en los sentimientos populares y las creencias colectivas. Para ampliar este debate, tenemos que extender la discusión sobre el status moral del Estado, mismo que se encuentra directamente ligado a su observación sobre las sociedades con lazos orgánicos, en donde la conciencia colectiva subsiste únicamente de manera frágil (Durkheim, 1984: 69). De esta manera, las representaciones colectivas modernas son insuficientes en su aspecto conceptual, mostrando su débil presencia en las formas de opinión pública y las tradiciones (Durkheim, 1984: 101). Así, el Estado debe acentuar, articular y publicitar dichas representaciones por medio de su capacidad administrativa. El liderazgo moral y el sentido común son ahora valorados como habilidades requeridas para convertir la moral de las sociedades complejas al derecho (Cotterrell, 1999: 111,151).

Durkheim sostiene que el Estado se encuentra cubierto de una significación moral dado su papel como el representante de la sociedad (Durkheim, 1984: 41-42), por lo cual el derecho administrativo, ese dominio del Estado que crece a la par con el individualismo, es de naturaleza positiva ya que define cómo las personas deben cooperar (Durkheim, 1984:



166-167), Por lo tanto, el Estado moderno es distinto porque se apoya manifiestamente en la comunicación y el debate, en vez de la aceptación pasiva de su autoridad. Aquí Durkheim establece que es crucial una forma democrática de gobierno que provea los medios para el debate y apoye la construcción de lazos con la vida de los ciudadanos (Durkheim, 1957: 91). Así, el concepto de democracia que sugiere se refiere “al sistema político por el cual una sociedad puede lograr una conciencia de sí misma en su forma más pura” (Durkheim, 1957: 89); razón por la cual el Estado se establece como “un pueblo que ha tomado conciencia de sí mismo, de sus necesidades y aspiraciones –una conciencia más completa y definitiva” (citado en Lukes, 1973: 550).

La filosofía política que acompaña el cambio en la postura teórica de Durkheim se encuentra reflejada posteriormente en su concepción de la sociedad menos abstracta en donde prevalece una esfera cívica activa con la presencia de grupos sociales secundarios con roles acordados y con mayor participación, como fuente de un orden moral. Las corporaciones tomarán más y mayores funciones en la

sociedad moderna dado el incremento en su terreno de acción (Durkheim, 1984: lii) y, por lo tanto, “están llamadas a convertirse en el fundamento, o uno de los fundamentos esenciales, de nuestra organización política” (Durkheim, 1984: liii).

Cotterrell argumenta, de manera severa, que para Durkheim la democracia no está en la representación, sino en la deliberación y la comunicación (Cotterrell, 1999: 161). De la misma manera subestima el interés de Durkheim en las representaciones colectivas. Cuando el significado de su persistencia es reconocida, además de su preocupación del rol del Estado en asegurar una articulación y una forma razonada de reflexión, aumenta la profanidad de su argumento en la función de éste para “elaborar cierta representación que conviene a la colectividad” (Durkheim, 1957: 50). La *conscience gouvernementale*, por lo tanto, no se refiere solamente a la promoción de un discurso racional, sino al mantenimiento de la representación de la sociedad como una entidad objetiva, así como el ideal de la dignidad humana y, más generalmente, de la fraternidad.

En tanto el Estado ayude a la deliberación y la articulación de valores, su legitimidad se deriva de la forma en la cual se arbitran los reclamos que se le hacen. El Estado retiene su legitimidad plantándose como una entidad impersonal que trabaja la representación que nos une. Como apunta Habermas, esto se basa en la reflexión, posibilitando entonces un cercano sentido de cohesión (Habermas, 1987: 81-82). Es aquí donde Habermas explica la significación de la representación de la “objetividad” como su reconstrucción de la manera en la cual, de acuerdo a Durkheim, la unión moral sustentada en el acuerdo de la religión es remplazada por la razón moral expresada en una forma racional *qua forma*. Sin embargo, para Habermas este enunciado permanece en un enfoque primordialmente al nivel de una suposición necesaria del pragmatismo del habla sin abordar la significación, mientras que para Durkheim, la representación de un ideal de dignidad individual y fraternidad

humana en un nivel emotivo, es la que fondea y galvaniza la acción comunicativa. Esto es central para su argumento, ya que al crear pertenencia, las instituciones pueden extrapolar a las personas de su ser, facilitando su participación y autonomía (Durkheim, 1961: 73).

El Estado, de acuerdo a Durkheim, se encuentra formado de “un amplio número de grupos sociales secundarios, sujeto a un autoridad que no está por sí misma sujeta a otra autoridad debidamente constituida” (Durkheim, 1957: 45). Concibe una relación en la cual el Estado debe permear los grupos secundarios con la finalidad de recordarles que ellos tienen derecho a su propia visión (Durkheim, 1957: 65-68). Sin embargo, hay más de esta concepción tradicional del Estado autoritario y coercitivo, ya que se observa más allá de sus imperativos domésticos. Por lo tanto, Durkheim observa que las reglas legales deben ser armonizadas con las reglas transnacionales, o de lo contrario sufrirán las consecuencias, ya que:

...ningún Estado es tan poderoso para que pueda haber emergido aislado del vasto sistema de Estados y, en otras palabras, no forme parte de la comunidad humana universal y no le deba nada a ésta. Existe una opinión universal, y no es posible que escape a ésta más de lo que puede escapar una ley física, por la cual hay fuerzas que, cuando son violadas, reaccionan contra quien lo ha hecho. Un Estado no puede sobrevivir si tiene a la humanidad en su contra (citado en Lukes, 1973:552).

Durkheim argumenta que la eliminación de los conflictos interestatales y el sueño de una “fraternidad de la humanidad” puede suceder sólo en el contexto de un orden regulatorio en el cual los individuos “formen parte de una y la misma humanidad, sujetos a las mismas leyes”, y una “acción regulatoria de una sociedad que abraza a todas las sociedades” (Durkheim, 1984: 336). Afirma que el derecho internacional posee más autoridad en la modernidad precisamente porque las naciones europeas son más

dependientes entre sí, y porque “en cierta medida todas forman parte de la misma sociedad, todavía no cohesionada, es cierto, pero que cada vez tiene más conciencia de sí misma” (Durkheim, 1984: 76-77).

Si el ideal de la sociedad global que Durkheim observó no estaba en su punto culminante, él siente que es porque:

.... existen todavía muchas divergencias intelectuales y morales que nos impiden vivir juntos fraternalmente en la misma sociedad. Pero es posible que estas sociedades del mismo tipo lleguen a vivir juntas, y sin duda ésta es la dirección que parecen tomar nuestras sociedades (Durkheim, 1984: 337).

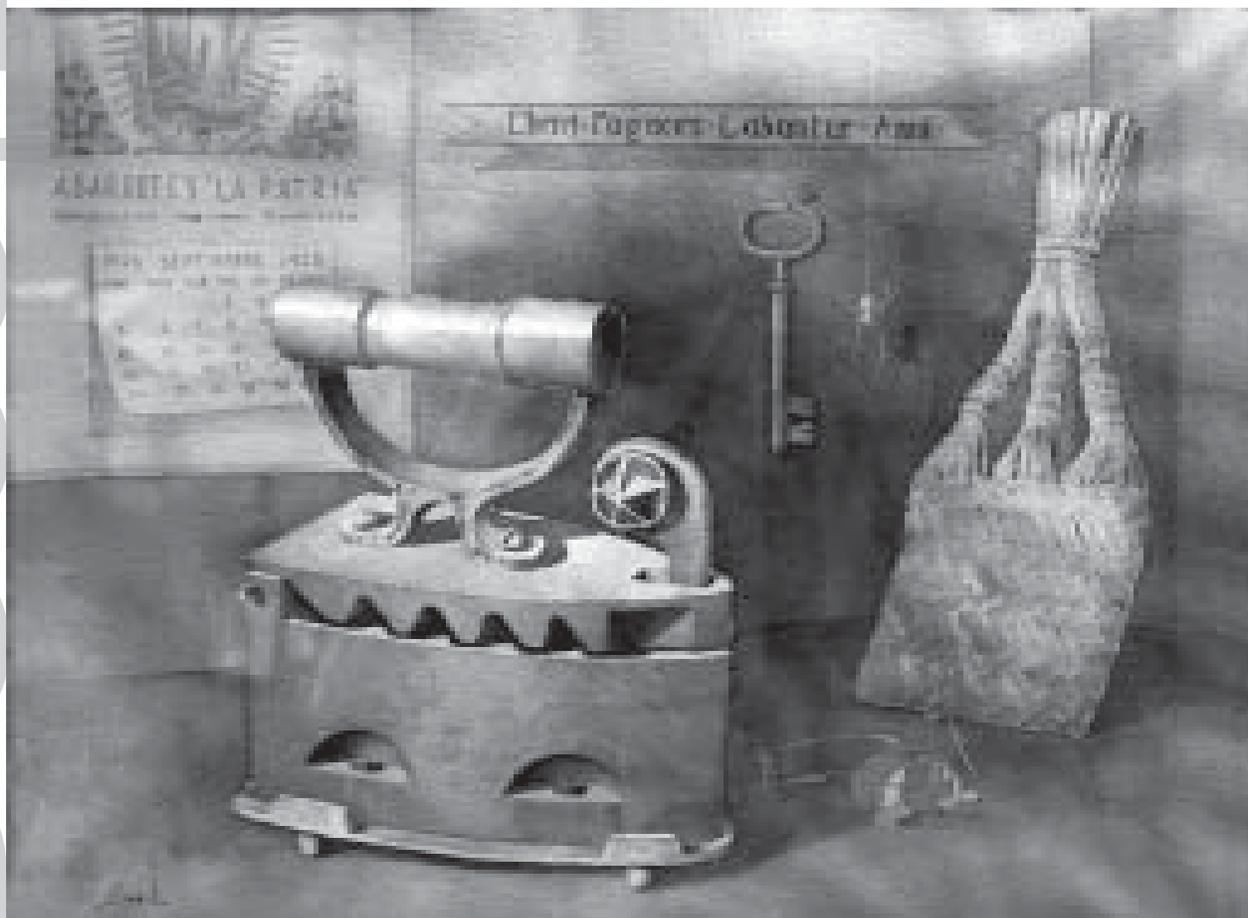
Durkheim, de una manera determinista, afirma que el alcance del proceso de homogenización cultural es inevitable, dirigido éste por la división del trabajo, por lo que un aspecto crucial de su desarrollo se encuentra en mitigar las desigualdades externas entre la gente, las cuales son fuente de muchos males (Durkheim, 1984: 228-340). Sin embargo, al igual que la concepción de la paz perpetua de Kant (1957), el progreso de la división del trabajo es visto como el factor que da pie a un sistema global que asegura la paz y la cooperación regular, forjando lazos de sociabilidad por la necesidad de evitar desórdenes constantes (Durkheim, 1984: 76).

Durkheim argumenta que como las sociedades evolucionan y tienen cada vez más contacto frecuente entre ellas, hacen que se desprendan de su propio contexto cultural, gravitando hacia una forma más abstracta de moral (Durkheim, 1961: 75). Si la realidad de su época no revela este hecho, o lo hacía imposible, sugiere que un pacto en el Estado-nación es requerido, ya que éste actúa como la idea determinante de una humanidad unida (Durkheim, 1961: 77). Inevitablemente, en el núcleo de su concepción de la humanidad y la fraternidad yace un culto al individuo, el cual ve como un fenómeno de la evolución moral, mismo que trasciende una sim-

Inevitablemente, en el núcleo de su concepción de la humanidad y la fraternidad yace un culto al individuo, el cual ve como un fenómeno de la evolución moral, mismo que trasciende una simple representación estatal

ple representación estatal. Así, Lukes observa el compromiso que Durkheim tiene con sus ideas, ya que formó parte en Bourdeaux del Capítulo de la Liga de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en el que fue motivado por la percepción de que el espíritu humanitario estaba en un punto de evolución y en expansión (Lukes, 1973: 374ss.). De acuerdo a Durkheim, para que esta expansión del espíritu humanitario se cumpla, las personas deberían de “compenetrarse mutuamente, cesando el encerramiento en sí mismo en una forma excluyente de patriotismo y aprendiendo otro más comprensivo” (Durkheim, 1984: 222, también ver Durkheim, 1957: 74-75).

Watts Miller establece que Durkheim, antes que nada, se encontraba comprometido al ideal del individuo como el valor central del mundo moderno y, en este sentido, argumenta que él parecía estar “suficientemente impresionado” con la persistencia de diferentes civilizaciones, ya que tenía en mente algo más que una colección de *patries*, parecidas unas a otras. Es aquí donde Miller observa el pluralismo junto con el cosmopolitismo de Durkheim, en el cual la *patrie* humana “es la necesidad de una moral política civilizada que respete las diferencias y que gobierne y solucione los conflictos a través del afecto mutuo, en una solidaridad que trascienda a los in-



dividuos" (Watts Miller, 1996: 246). En conclusión, esto último demanda que todas ellas deben tener una preocupación reconocible por el individuo como el núcleo de los valores y creencias (Watts Miller, 1996: 246).

Durkheim argumenta que la moral, el desinterés y la devoción comienzan en el mismo lugar (Durkheim, 1974b: 52). Con mayor precisión, el individuo es parte de uniones particulares constituidas por una diversidad orgánica pero, al mismo tiempo:

... debe incorporar e integrar en la conciencia una idea abstracta de la persona, atribuida a la humanidad del otro generalizado tanto como a nosotros mismos. Éstos son

dos conjuntos de condiciones interrelacionadas para la solución de dos problemáticas relacionadas que el trabajo de Durkheim desarrolla –la atribución del sí mismo no sólo a los otros sino ampliamente a la sociedad, y la combinación del sí mismo de la persona universal con la particularidad y distinción individuales (Watts Miller, 1996:110).

Sugiere que no podemos aspirar a una moral diferente a la nuestra (Durkheim, 1974a: 110), ésta debe de ser entendida como parte de su condena de los modelos económicos y filosóficos que han permanecido fijos al nivel del individuo abstracto y

descontextualizado. Por esta razón se encuentra totalmente correspondiente a su concepción en donde la moral no puede ser deducida de un esquema, sino que debe de ser observada trabajando en una sociedad específica (Durkheim, 1984: 331). En este sentido, la ética de nuestro tiempo y espacio es también la de la libertad (Watts Miller, 1996: 31).

Durkheim esboza un modelo en el cual el Estado es el articulador y el negociador de la diferencia y las representaciones colectivas. Esta capacidad se traduce en que el Estado articule y represente las demandas de los grupos sociales, así como garantice y manifieste, dentro de su capacidad administrativa, la legitimidad de los ideales más altos y la convicción emotiva nacida de la “voluntad general” de la sociedad. Este aspecto racional de las representaciones colectivas es un elemento dentro de una serie de lazos que moldean al individuo cívico, y que comienza con la familia y se extiende, a través de las corporaciones, al Estado y de ahí a la comunidad global, en donde los Estados se transforman en grupos sociales secundarios en la escena mundial. Por ello, la articulación y las representaciones colectivas se convierten en elementos particularmente importantes, ya que proveen no sólo un valor racional que gobierna, sino que sirven para sustentar el discurso interestatal proveyendo guías claras y reconocibles.

La concepción de Durkheim sobre la justificación y aplicación de la moral comparte muchas de las presuposiciones de la interpretación de la moral y del derecho (Jonsen y Toulmin, 1988), ya que promueve el juicio, la reflexión, la apreciación del contexto y el sentido común. En el análisis final permanece esta pregunta ¿cuál es el último valor que subyace y que permita un espíritu del entendimiento y la armonía? Esta pregunta nos lleva al centro de la visión sustantiva del mundo, propia del autor: sin duda el cosmopolitismo sin claridad de pluralismo. Así, no obstante de que existen intereses articulados en la diversidad, la fraternidad de la dignidad humana es vista como el fin último del individualismo.

A MANERA DE CONCLUSIÓN: DURKHEIM COMO SOCIÓLOGO Y MORALISTA

La relevancia del pensamiento durkheimiano con respecto al derecho internacional, sustentado en el orden marcadamente interestatal y en la confianza en una concepción distinta del derecho del hombre, es uno de los elementos discutidos en este trabajo. De esta manera, considerando los niveles sociológicos y políticos de sus escritos, se argumentó que su fuerza descansa en proveer un análisis empírico causal sobre el desarrollo del orden en el mundo moderno, así como una discusión normativa en lo que ello debería consistir. Inversamente, también observamos, considerada hasta hoy como su principal debilidad teórica, la confusión admitida entre los dos niveles de su sociología: sus categorías analíticas y su rechazo total a la cuestión del poder. En esta dirección, al analizar el primero de los dos niveles de la explicación de la dignidad humana en Durkheim, nos permitió darle un vistazo a su percepción sobre la centralidad del Estado en términos de la promoción de un diálogo racional, así como de un sentido de humanidad y hermandad.

Como hemos visto, la sociología del derecho de Durkheim se preocupa por la interrelación entre el derecho, la moral y el Estado, esta interrelación articula de una manera reconocible una concepción liberal-democrática de la dignidad humana, de la razón y de la fraternidad. Habiendo delineado las conexiones envueltas, procederemos a un nivel evaluativo para preguntarnos lo siguiente: ¿qué nos revela en su paradigma la configuración contemporánea del derecho internacional? Comenzaríamos reconociendo, sin vernos cínicos, la carencia de una legislatura que produzca decisiones convergentes y de un sistema judicial en el sentido tradicional, no obstante la tendencia del derecho internacional basado en una concepción claramente occidental de los derechos humanos.

La fuerza del pensamiento de Durkheim se basa en que la normatividad y la filosofía política que subyace en su sociología del derecho, se concibe en los términos de un orden interestatal que se apoya en la colocación, la articulación, la representación y la idea de la cooperación a largo plazo.

Al no existir reglas determinadas y nadie para clarificarlas o reforzarlas ¿se puede llamar derecho? Este enfoque de la pregunta que encuentra su articulación jurisprudencial en la formulación clásica de Austin (1955) y el cúmulo de pensadores que van desde Ihering (1968) hasta Kelsen (1967), así como Shaw, se encuentra basado en una comparación impropia con el derecho interno (Shaw, 1991: 3-4). Por lo anterior, la fuerza del pensamiento de Durkheim se basa en que la normatividad y la filosofía política que subyace en su sociología del derecho, se concibe en los términos de un orden interestatal que se apoya en la colocación, la articulación, la representación y la idea de la cooperación a largo plazo. Este aspecto de las relaciones en la actualidad también nos hace recurrir a otro gran sociólogo del derecho, Max Weber, quien llega a la misma conclusión. Sin lugar a duda, a pesar de la gran sofisticación analítica de su *Rechtssoziologie*, como veremos, su ambivalente visión de la modernidad que proviene de la era wilhemiana

en Alemania, no le permitió concebir un Estado liberal democrático bien marcado ni un orden interestatal altamente cooperativo (Weber, 1994; Mommsen, 1984). Como un último elemento es importante ver el sobredimensionamiento de la *Realpolitik*, que como parte también del derecho internacional, nos lleva a distinguir claramente su paradoja: su ideal y la naturaleza de su legitimidad. A la par, la pregunta del consenso sobre la coerción nos lleva al punto de la homogeneidad cultural, particularmente cuando se refiere a los intereses y la composición cultural de los influyentes miembros permanentes, y en menor medida los no permanentes del Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas, órgano titulado para la autorización del uso coercitivo de la fuerza.

En el pensamiento “temprano” de Durkheim, así como en el argumento sociológico anterior, se articulan algunas tesis que anticipan el impulso de los paradigmas de la modernización tan prominentes en la sociología de los años cincuenta. Con respecto al desarrollo de la división del trabajo, Durkheim abre un espacio para la necesidad lógica de la liberación del individuo nacido de la industrialización, la secularización y la urbanización. Sin embargo, la elaboración de este proceso es escueta, de hecho sólo toma algunas páginas del libro *La división del trabajo social*. Esto nos hace observar la omisión de una discusión satisfactoriamente detallada del proceso en el cual la igualdad, la alfabetización y los niveles de diferenciación impulsan las formas reflexivas de autonomía y unión. Mientras el desarrollo del individualismo por sí sólo es un argumento fuerte y defendible, y que de ninguna manera es una hipótesis sociológica unilineal, al cambiar, como Durkheim lo hace primordialmente sin reconocimiento del desarrollo del individualismo, a un ideal específico de dignidad individual, razón y fraternidad, ocurre una transformación hacia una concepción normativa del individualismo. Sin lugar a duda, los reclamos que hace la provincia de Québec contra la altamente

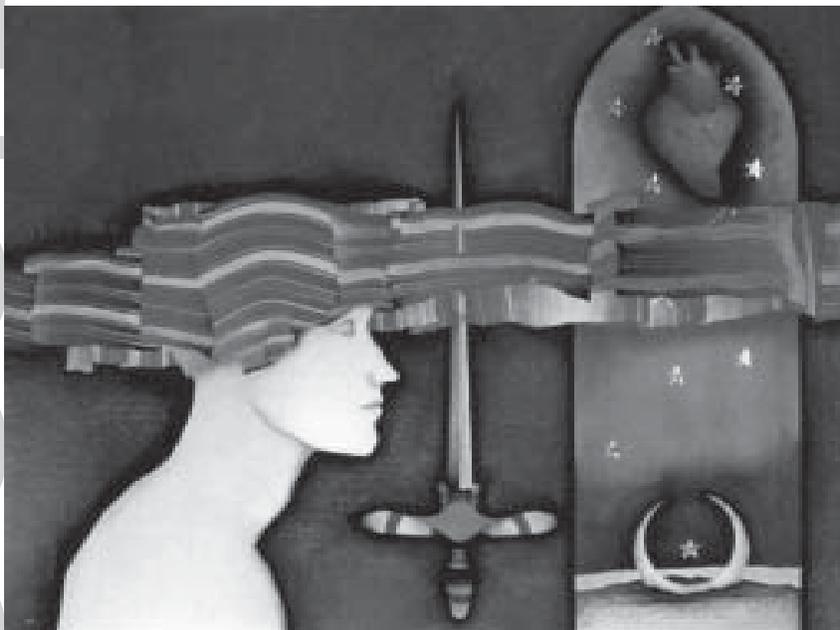
modernizada democracia de Canadá, y el florecimiento de movimientos nacionales y reaccionarios de todo tipo, han cuestionado la necesidad del triunfo de la razón individual y la creencia en la dignidad humana como el núcleo de las representaciones colectivas en la modernidad.

La concepción “tardía” de Durkheim ofrece un argumento más normativo que de ninguna manera, y en contraposición a su concepción anterior de dignidad como deber, se basa en la coerción. Por esta razón, su concepto de deliberación racional y la diseminación de las representaciones colectivas nacionales, que permiten un entendimiento claro de la posición del otro, es más apropiado al derecho internacional. Es así, como este orden yace en la virtud central de la capacidad para impulsar la comunicación y la reciprocidad, conllevando la estabilidad y la predictibilidad de lo que sucede en los asuntos internacionales, razón por lo que permite a los Estados, por una parte, entender de manera clara la posición del otro y, por la otra, mejorar la formulación de la respuesta propia y la representación. Aquí Durkheim nos otorga un modelo convincente, aunque pragmático, pero en último término idealizado para esta operación. Este último punto, en cambio, muestra el grado en el cual no podemos contar con el hecho de que son los intereses vitales del Estado los que se presentan como el talón de Aquiles de todo el sistema. Esta observación nos muestra la ubicuidad e ineludible presencia de la *Realpolitik*.

Como se ha documentado, el paradigma de Durkheim se encuentra completamente exento de una concepción del conflicto y de los factores coercitivos de la vida social (Fenton, 1984: 99), observado por Lukes y Scull, cuando puntualizan el “extraordinario abandono del fenómeno del poder” (Lukes y Scull 1983: 24). En este comentario general se nota que Durkheim no muestra interés en el Estado como una esfera de conflicto, por lo que rechaza la dimensión política del derecho (Cotterrell, 1999: 153, 210). Para Weber, por el contrario, la di-

mensión política era su preocupación central. Rara vez Durkheim considera las complejidades de la aplicación práctica del derecho, y como anota Cotterrell, como muchos juristas de su tiempo Durkheim creía que las ideas del derecho poseían su propia estructura discreta (Cotterrell, 1999: 44). Tomando esto en cuenta, la crítica de Weber (1977) a Stammler nos viene inmediatamente a la mente, así como su intento de aprehender el orden del derecho por medio de la sociología interpretativa como uno de los muchos órdenes hacia los cuales los individuos orientan su conducta, enfocándose conceptualmente en el juego de los hechos materiales y los intereses ideales, mismos que surgen en contextos y constelaciones particulares. Más allá, en términos de su discusión sobre los motivos internos detrás de la racionalización y, específicamente, la sistematización del derecho, Weber (1958a; 1958b) no sólo provee un modelo más desarrollado de lo intelectual como un motivo cognitivo, sino que resalta la significación sociológica de la propagación de las ideas de los juristas.

El problema a largo plazo al probar las hipótesis de Durkheim dado su concepto expansivo del derecho, y que resulta en la inhabilidad de aprehender las acciones, funciones, metas e ideales de los abogados (Cotterrell, 1999: 174), encuentra corrección en Weber. Para este último, su posición revela mayor fuerza en una sociología histórica y aplicada del derecho, ya que concibe una racionalización legal en términos de un modelo que aísla los factores extrajudiciales y los interjudiciales que le dan forma al Derecho, así como la vía en que los juristas se encuentran anclados en imperativos económicos y políticos en particular (Treiber, 1985; Weber, 1978). Sin embargo, la fuerza de las hipótesis de Durkheim se encuentra en su concepción de que la ley no deriva del interés, sino de la moral. Así, la amplia naturaleza basada de su preocupación con la moral social, sin la ayuda de la reconstrucción realizada por Habermas (1987), no provee de medios empíricos que comprueben la relación entre los dos. De forma paradó-



jica el trabajo de Schluchter (1981) ha revelado la extensión por la cual la sociología del derecho de Weber que contiene una teoría más sofisticada de la evolución moral cognitiva, comulga con los esfuerzos de Kohlberg (1969) y Habermas (1995).

Al final de nuestra evaluación crítica del pensamiento durkheimiano, observamos que su fuerza y su función emancipadora están en su capacidad de articular precisamente lo que Weber no hace. El sentido crucial de la preocupación se encuentra en el rol integral del Estado, asegurando un sentido de legitimidad y los lazos que trasciendan el ideal humano, lo que resulta vital para entender el marco de acción que actualmente rige el derecho internacional. También, aunque la base del derecho internacional, de muchas maneras, reside firmemente en el “peculiarismo racional” (Weber, 1991) del desarrollo occidental, su concepción de este orden normativo se encuentra en gran medida articulado con respecto al grado de su propio entendimiento del cosmopolitismo y el pluralismo. A este respecto, la adscripción de Durkheim al indivi-

dualismo advierte una crítica común del pensamiento comunitario (MacIntyre, 1981; Taylor, 1989) en este intento explícito de ir más allá de una concepción negativa del derecho y la moral que destaque las virtudes necesarias de la solidaridad positiva. Por estas razones, donde Durkheim falla como sociólogo, se realiza como filósofo político y legal de gran vigor. 🐦

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jeffrey C. (1982), *Theoretical logic in Sociology Berkeley. Volume 2: The antinomies of classical thought: Marx and Durkheim*. Berkeley: University of California Press.
- Austin, John (1955), “The Province of Jurisprudence Determined”, en *The Province of Jurisprudence determined and the uses of the study of Jurisprudence*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Bouglé, Celestin Charles Alfred (1938), *Bilan de la Sociologie Française Contemporaine*, Paris: F. Alcan.
- Cotterrell, Roger (1999), *Émile Durkheim: Law in a moral domain*, California: Stanford University Press.
- Durkheim, Émile (1951), *Suicide: A study in Sociology*, G. Simpson (Ed.), J. A. Spaulding y G. Simpson (Trads.), New York: The Free Press. [Versión francesa de 1897: *Le suicide*; versión en español: *El suicidio*. Buenos Aires: Schapire].
- (1957), *Professional ethics and civic morals*, C. Brookfield (Trad.), London: Routledge & Kegan Paul.
- (1961), *Moral education: A study in the theory and application of the Sociology of Education*, E. K. Wilson (Ed.), E. K. Wilson y H. Schnurer (Trads.), New York: Free Press. [Versión francesa de 1923: *L'education morale*]
- (1973), “Sociology in France in the Nineteenth Century”, en *Émile Durkheim on morality and society: Selected essays*, R. Bellah (Ed.) y M. Traugott (Trad.), Chicago: University of Chicago Press.
- (1974a), “Individual and collective representations”, en *Sociology and Philosophy*, D. F. Pocock (Trad.), New York: The Free Press. [Versión francesa de 1925: *Sociologie et philosophie*].
- (1974b), “The determination of morals facts”, en *Sociology and Philosophy*, D. F. Pocock (trad.), New York: The Free Press. [Versión francesa de 1925: *Sociologie et philosophie*].
- (1978), “Sociology and the social sciences”, en *Émile Dur-*

- kheim on Institutional Analysis*, M. Traugott (ed.), Chicago: University of Chicago Press.
- (1982), *The rules of sociological method and selected texts on Sociology and its method*, S. Lukes (Ed.) y W. D. Halls (Trad.), New York: The Free Press [versión francesa de 1925: *Les règles de la méthode sociologique*, versión en español: *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Madrid: Alianza].
- (1984), *The division of labor in society*, W. D. Halls (Trad.), New York: The Free Press [Versión francesa de 1925: *De la division du travail social*, versión en español: *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire].
- Fenton, Steve (1984), *Durkheim and modern Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony (1977), "Durkheim's political theory", en *Studies in social and political theory*, London: Hutchinson.
- Habermas, Jürgen (1987), *The theory of communicative action. Volume 2: Lifeworld and system*, T. McCarthy (Trad.), Boston: Beacon Press [Versión en español: *Teoría de la acción comunicativa. II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus].
- (1995), *Moral consciousness and communicative action*, C. Lenhardt y S. Weber Nicholse (Trad.), Massachusetts: MIT Press [Versión en español: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península].
- Ihering, Rudolf von (1968), *Law as a means to an end*, I. Husik (Trad.), South Hackensack, New Jersey: Rothman Reprints.
- Jonsen, Albert. R. y Stephen Toulmin (1988), *The abuse of casuistry: A history of moral reasoning*, Berkely: University of California Press.
- Kant, Immanuel (1957), *Perpetual peace*, Lewis White Beck (Ed.), New York: Liberal Arts Press.
- (1997), *Lectures on ethics*, P. Heath y J.B. Schneewind (Eds.), P. Heath (Trad.), New York: Cambridge University Press.
- Kelsen, Hans (1967), *Pure theory of Law*, traducción de la 2a. ed. alemana, rev. y ampl., M. Knight (Trad.), Berkeley: University of California Press.
- Kohlberg, Lawrence (1969), "Stage and sequence: The cognitive-development approach to Socialization", en *Handbook of socialization theory and research*, D. A. Goslin (Ed.), Chicago: Rand McNally.
- Kronman, Anthony T. (1983), *Max Weber*, London: Edward Arnold.
- Lacroix, B. (1981), *Durkheim et le politique*, Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Lukes, Steven (1973), *Émile Durkheim, his life and work: A historical and critical study*, London: Allen Lane.
- Lukes, Steven y Andrew Scull (1983), "Introduction", en *Durkheim and the Law*, S. Lukes y A. Scull (Eds.), Oxford: Martin Robertson.
- MacIntyre, Alasdair C. (1981), *After virtue: A study in moral theory*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Mommsen, Wolfgang J. (1984), *Max Weber and German Politics 1890-1920*, M. S. Steinberg (Trad.), Chicago: University of Chicago Press.
- Parsons, Talcott (1972), "Value-freedom and objectivity", en *Max Weber and Sociology today*, O. Stammer (Ed.), New York: Harper & Row.
- Rousseau, Jean-Jacques (1968), *The social contract*, London: Penguin Books.
- Schluchter, Wolfgang (1981), *The rise of western rationalism*, G. Roth (Trad.), Berkeley: University of California Press.
- Shaw, Malcom N. (1991), *International Law*, 3a. ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1989), *Sources of the self: The making of the modern identity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Treiber, Hubert. (1985). "Elective affinities" between Weber's Sociology of religion and Sociology of Law', en *Theory and Society*. 14: 809-861, New York: Springer.
- Vogt, W. Paul (1983), "Obligation and right: The durkheimians and the Sociology of Law", en *The sociological domain: The durkheimians and the founding of French Sociology*, P. Besnard (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- (1993), "Durkheim's Sociology of Law: Morality and the cult of the individual", en *Émile Durkheim: Sociologist and moralist*, S. P. Turner (Ed.), London: Routledge.
- Watts Miller, William (1996), *Durkheim, morals and modernity*, Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Weber, Max (1958a), "The Social Psychology of the world religions", en *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. Gerth y C. Wright Mills (Eds. y Trads.), New York: Oxford University Press.
- (1958b), "Religious rejections of the world and their directions", en *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. H. Gerth y C. Wright Mills (Eds. y Trads.), New York: Oxford University Press.
- (1977), *Critique of Stammer*, G. Oaks (Ed. y Trad.), New York: The Free Press.
- (1978), *Economy and society: An outline of interpretive sociology*, G. Roth y C. Wittich (Eds.), Berkeley: University of California Press [Versión en español: *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica].
- (1991), *The protestant ethic and the spirit of capitalism*, Talcott Parsons (Trad.), London: Harper Collins Academic [Versión en español: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Premia].
- (1994), *Weber: Political writings*, P. Lassman y R. Speirs (Eds. y Trads.), Cambridge: Cambridge University Press.

Traducción de Pedro Carvalho Ponce

Recibido: septiembre 2005
 Aceptado: noviembre 2005