

El concepto de “socialismo” desarrollado por Émile Durkheim en el período 1885-1899

Juan Martín Galeano

FLACSO-UBA

juanmartin.galeano@gmail.com

Resumen: la ponencia brinda algunas líneas de análisis sobre el concepto de “socialismo” desarrollado por Émile Durkheim (1858-1917) durante los años 1885-1899. En el período estudiado, el interés del autor francés por dicho fenómeno -evidenciado tanto por un curso brindado por Durkheim en 1895-1896 como por una serie de reseñas publicadas en la *Revue Philosophique*- coincidió con su pretensión de estudiar los fenómenos (o “hechos”) sociales desde una perspectiva científica, empresa que tendría lugar en el marco de la denominada sociología, disciplina cuya autonomía Durkheim pretendía consolidar. Para ello, se utilizarán algunas nociones de los debates vinculados a la historia conceptual, representadas más notablemente por la *Begriffsgeschichte* alemana vinculada a Reinhart Koselleck (1923-2006), la Escuela de Cambridge de la que son exponentes Q. Skinner (1940) y J.G.A. Pocock (1924), y la “Historia conceptual de lo político” ligada a Pierre Rosanvallon (1948).

Introducción

La presente ponencia se propone analizar el concepto de socialismo desarrollado por el sociólogo francés Émile Durkheim en el período de 1885 a 1899. Tal como señala su sobrino Marcel Mauss en su introducción a *El socialismo* –curso dictado en Burdeos en 1895-1896 publicado póstumamente-, Durkheim se ocupaba ya desde 1883 de la “cuestión social”, planteándola de forma bastante abstracta y filosóficamente como la relación “entre el individualismo y el socialismo” (Mauss, 2002 [1928]; Filloux, 2010 [1970])¹.

En este sentido, siguiendo a Mauss, así como el sociólogo francés sentía una oposición al liberalismo y al individualismo burgués, ciertos rasgos del socialismo lo mantuvieron reacio a adherir al partido socialista propiamente dicho, a saber: “su carácter violento, su carácter de clase, más o menos puramente obrerista, y también su carácter político e incluso politiquero [*politicien*]” (cfr. Mauss, ib.: 7). A su vez, su oposición a toda guerra de clases o naciones, el cambio que quería era para toda la sociedad y no para una de sus fracciones, menos por la fuerza; y consideraba tanto a las revoluciones políticas como a las evoluciones parlamentarias como “superficiales, costosas y más teatrales que serias” (ídem). Además, se resistía a siempre a la idea de someterse a un partido de disciplina política, sobre todo internacional

¹ Aclaremos que, salvo donde se indica lo contrario, la traducción de los textos en francés y en inglés son del ponente.

(ídem). En la mirada de su sobrino, Durkheim se quedó en un “justo medio”: él simpatizaba con los socialistas, con Jaurès y con el socialismo, pero jamás “se entregó” a este (cfr. ídem).

En una línea similar, Filloux expresa que a Durkheim le interesaba menos el movimiento obrero que las tesis socialistas, concernientes a la transformación social y la sociedad futura. Ellas son a sus ojos “...elementos del sistema por el cual una sociedad se representa sus propios problemas, desarrolla sus propias perspectivas y aspiraciones y, por tanto, sujetos a un acercamiento sociológico y objetivo” (Filloux, 2010: 43-44). Su preocupación es encontrar una “unidad” de los socialismos “sin excepción”, a efectos de obtener un *concepto* verdadero (ib.: 44 –cursiva en el original-).

Por su parte, Lukes señala que el socialismo de Durkheim era de una variedad “...peculiarmente idealista y no-política: abrazaba los fines del socialismo, concebida, en una manera que era muy característica de él, en términos de la sociedad como un todo, pero nunca se preocupó con preguntas a corto plazo de medios políticos” [political means] (Lukes, 1981 [1973]: 321); del mismo modo, recoge testimonios que dan cuenta de que Durkheim solía llevar una copia del periódico socialista *L’Humanité* bajo su brazo en sus clases en La Sorbona, escribía en revistas socialistas y, en general, se movía en círculos socialistas (ib.: 322). Su socialismo era fuertemente reformista y revisionista (ib.: 323).

Cabe destacar que en la Francia en la que Durkheim escribió se buscaba desde el ámbito político reinstaurar a los “cuerpos intermedios” –tales como sindicatos y asociaciones profesionales-, que habían sido prohibidos por la ley Le Chapelier de 1791. Estos aparecían concebidos un siglo después como “barreras moderadoras”, entre otras cosas, por el miedo al socialismo y el espectro del estado de bienestar (cfr. Rosanvallon, 2007: 19).

Teniendo en cuenta estos antecedentes, aquí se pretende esbozar un esquema acerca del *concepto* de socialismo que buscó desarrollar Durkheim en el período 1885-1899. Acerca de esta periodización, destacamos que si bien Durkheim siguió discutiendo algunas de las tesis vinculadas al socialismo con posterioridad², fue en el período aquí estudiado que el sociólogo francés estableció sus ideas centrales acerca del socialismo, las que fueron luego extendidas o ampliadas. De hecho, la mayoría de los textos analizados son del período 1885-1897, incluidos bajo el acápito “*Sociologie et socialisme*” por Filloux (2010) y publicados en la *Revue Philosophique*³, al que se sumarán *El socialismo* (Durkheim, 1931 [1928]) –curso sobre historia del socialismo dictado por Durkheim entre 1895 y 1896- y “Une révision de l’idée

² Por ejemplo, ya entrado el siglo XX puede mencionarse la distinción de sus ideas con las del materialismo histórico en *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, [1912] 1993: 662-663) así como discusiones sobre internacionalismo y lucha de clases (Durkheim, [1906], 2010: 283-293) y el debate acerca de pacifismo y patriotismo (Durkheim, [1908] 2010: 294-301), donde se extiende acerca de algunas ideas mencionadas en la presente ponencia.

socialiste” (2002 [1899]) también publicado en la aludida *Revue*. Asimismo, el período tiene interés ya que echa luz sobre la evolución de la propia teoría social de Durkheim. Como se verá, la lectura durkheimiana del socialismo aparece cruzada con conceptos como el de “hecho social” y el de “representaciones colectivas” (lo que permite hacer un cierto rastreo de la evolución semántica por la que está pasando su teoría), e incluso la sociología aparece mencionada en contraposición a una aludida “falta de científicidad” del socialismo.

Finalmente, destacamos como nota metodológica que, a fin de enriquecer el análisis, tomaremos algunas nociones básicas de algunas escuelas de la denominada “historia conceptual”⁴: en concreto, de la *Begriffsgeschichte* alemana de R. Koselleck y de la Escuela de Cambridge -representada por Q. Skinner y J.G.A. Pocock-, realizando una previa exposición de dichos elementos a continuación.

1. Acerca de la historia de los conceptos: *Begriffsgeschichte*, particularidades de los conceptos con sufijo -ismo y los aportes de la Escuela de Cambridge

A modo de una brevísima introducción a la compleja teoría de los conceptos de Reinhart Koselleck, podemos expresar en primer lugar que éste parte de la idea de que el lenguaje social y político posee “...un buen número de conceptos-guía, palabras clave o lugares comunes. Algunos aparecen de repente y desaparecen rápidamente. Por el contrario, muchos conceptos fundamentales se han conservado desde su formación en la antigüedad y estructuran aún en la actualidad –si bien con un significado modificado- nuestro vocabulario político-social. Han aparecido nuevos conceptos, los antiguos se han transformado o han desaparecido. La diversidad de la experiencia histórica de tiempos pasados o presentes siempre se ha plasmado en conceptos de las distintas lenguas y en sus traducciones” (Koselleck, 2009: 2). Es decir, la historia conceptual es para Koselleck el estudio de conceptos fundamentales y el desarrollo de sus desplazamientos semánticos⁵ en el tiempo.

³ Revista fundada por Théodule-A. Ribot (1839-1916) en 1876. Karsenti (2011 [1997]: 20) destaca que Ribot había forjado una relación muy estrecha con Durkheim, quien publicó sus primeros artículos en dicha revista.

⁴ Como en toda “etiqueta”, en el uso de esta expresión hay cierta arbitrariedad y cierta generalización. Tal como expresa Martin Burke (2018), podríamos preguntarnos si aquello que denominamos “historia conceptual” es un conjunto de métodos de investigación; un acercamiento interdisciplinar a problemas y cuestiones de la historia, la ciencia política y la filosofía; una fusión o confusión entre la *Begriffsgeschichte* alemana y la historia contextualista del pensamiento político de la Escuela de Cambridge, o incluso una red internacional de académicos. A su vez, la denominada “historia conceptual de lo político” de Rosanvallon (2016) hace un planteo totalmente distinto, y lo mismo sucede con otras escuelas que hacen investigaciones bajo dicho rótulo. Por lo tanto, dejamos asentado que en la presente nos referiremos a “historia conceptual” tomando algunas ideas exclusivamente de la *Begriffsgeschichte* y de la Escuela de Cambridge, sin perjuicio de la breve alusión hecha en la introducción a Rosanvallon (2007), al mencionar el período histórico en que escribe Durkheim.

⁵ La Real Academia Española define a la semántica como el “significado de una unidad lingüística”, y como la disciplina que estudia el significado de dichas unidades lingüísticas y sus combinaciones.

En este sentido, Koselleck explica que dentro de la exégesis de los textos, “...la consideración sobre el uso de conceptos sociopolíticos, la investigación de sus significados, alcanza un rango sociohistórico. *Los momentos de la permanencia, del cambio y de la futuridad contenidos en una situación política concreta quedan comprendidos en la adquisición del lenguaje.* Así, se tematizan ya – hablando aun genéricamente- los estados sociales y sus cambios” (ib.: 109-110 –la cursiva es nuestra-).

El autor expresa que la historia conceptual es, en primer lugar, un método especializado para la crítica de fuentes, “...que atiende al uso de los términos relevantes social o políticamente y que analiza especialmente las expresiones centrales que tienen un contenido social o político” (ib.: 112). A su vez, una clarificación histórica de los conceptos necesita recurrir a la historia social, ya que toda semántica tiene que ver “...como tal, con contenidos extralingüísticos” (ídem).

Se destaca particularmente la noción koselleckiana de “lucha semántica”, la que se concreta en “...el intento de definir posiciones políticas o sociales y en virtud de esas definiciones mantener el orden o imponerlo” (ib.: 111), lo que corresponde a todas las épocas de crisis “...que conocemos por fuentes escritas” (ídem). Según el historiador, esto se agudizó durante la Revolución Francesa, momento en el que los conceptos no sirven solamente para concebir los hechos de tal o cual manera, sino que se proyectan hacia el futuro: “Se fueron acuñando progresivamente conceptos de futuro, primero tenían que pre-formularse lingüísticamente las posiciones que se querían alcanzar en el futuro, para poder establecerlas o lograrlas. De este modo disminuyó el contenido experiencial de muchos conceptos, aumentando proporcionalmente la pretensión de realización que contenían. Cada vez podían coincidir menos el contenido experiencial y el ámbito de esperanza” (ídem)⁶.

Koselleck menciona, a su vez, la aparición de numerosas denominaciones acabadas en “ismo”, “...que sirvieron como conceptos colectivos y de movimiento para activar y reorganizar a las masas, permanentemente desarticuladas. El margen de aplicación de tales expresiones se extiende – al igual que sucede todavía hoy- desde las expresiones hechas hasta los conceptos definidos científicamente. Solo hay que recordar ‘conservadurismo’, ‘liberalismo’ o ‘socialismo’” (ídem).

⁶ Esto remite al final del texto, donde Koselleck desarrolla la dicotomía “espacio de experiencia – horizonte de expectativa” como “categorías históricas” (ib.: 333 y sgtes.). La tesis del autor es que experiencia y expectativa son “...dos categorías adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro” (ib.: 337). La experiencia es “...un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados” (ib.: 338), mientras que la expectativa es “...futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir” (ídem).

Cabe destacar que un estudio conceptual de los conceptos con sufijo -ismos tiene ciertas particularidades. En este sentido resulta ilustrativo lo que señalan Jussi Kurunmäki y Jani Marjanen (2018). Los autores explican, en primer lugar, que los ismos son conceptos propensos a estar bajo una “doble disputa” [‘double contestation’] debido al hecho de que tanto la raíz (por ejemplo, liberal, o social como es el caso del concepto estudiado aquí) como el sufijo -ismo pueden ser disputados (Kurunmäki y Marjanen, 2018: 243).

Si bien hay una relación directa entre los ismos y las palabras principales de las que se derivan (tomando un ejemplo que dan los autores, “individuo” e “individualismo”), la historia conceptual de los conceptos “ismos” usualmente no fue entendida correctamente “...debido a una falta de consideración por el uso retórico del sufijo y porque la raíz y el ismo han sido usualmente igualados” (ídem). En este sentido, expresan que si bien la relación conceptual entre la raíz y la versión “ismo” de ella suele ser cercana y aparecen juntas (como puede ser en el caso de “liberal” y “liberalismo”), “...hay instancias en las que el uso retórico de los dos refiere a discursos más bien distintos y tiene distintas valoraciones atadas a cada uno de ellos (por ejemplo comunidad y comunismo⁷)” (ídem). Otra situación notable se da cuando la raíz tiende a ser evaluada positivamente mientras que la palabra con ismo es utilizada como una palabra de abuso, por ejemplo el caso de “nación” y “nacionalismo” (ídem).

La conclusión práctica que extraen los autores es que la relación “...entre la raíz y el ismo es ciertamente dependiente de su aplicabilidad retórica en el contexto de su uso” (ídem).

En segundo lugar, los autores señalan que el sufijo -ismo usualmente tiende a agregar un particular reclamo de ‘propiedad’ al uso de un concepto debido al efecto de generalización (o generalizador) y universalización (o “universalizador”/“universalizante”) del sufijo [*the generalising and universalising effect of the suffix*] (cfr. ídem). Entonces, hablar en el nombre de un ismo “...puede ser utilizado para presentar el significado ‘correcto’ de una cuestión y por lo tanto puede ser visto como un intento de ‘colonizar’ el discurso” (...) consecuentemente, el uso de ismos trae con él una relación dinámica entre reclamos universalizantes y sus aplicaciones particulares. Expresado de otra forma, los ismos han sido empleados para argumentar [*to make a point*] en situaciones intelectuales y político sociales específicas, mientras que al mismo tiempo su uso refiere a un razonamiento universalizante [*universalising rationale*]” (ib.: 243-244), oscilación que “...necesita ser tenida en cuenta cuando se explica la omnipresencia de ismos y su utilidad en la retórica política”, motivo que

⁷ Sintomático de esto (y de la necesidad de distinción respecto de una arraigada idea de “comunismo”) es la aparición de *otro* neologismo en la filosofía política, el denominado “comunitarismo”, asociado a autores como Amitai Etzioni en el ámbito norteamericano o Alasdair McIntyre, de origen escocés, en el Reino Unido. Paradójicamente, varias ideas de esta corriente parecen coincidir con lo que Durkheim denomina, por contraposición al socialismo, “comunismo”, como veremos.

explica, también, por qué los ismos son conceptos importantes de la vida cotidiana y, al mismo tiempo, categorías “...utilizadas con fines científicos” (ib.: 244),

Por último, señalan el rol clave que tuvieron los ismos en la formación de la cultura política moderna y nuestro entendimiento de ella, remitiendo, en lo que aquí interesa, a Koselleck y su entendimiento de esta clase de conceptos como “conceptos de movimiento” orientados al futuro (ídem). Sin embargo, los autores matizan esta característica, señalando que el énfasis en esta cuestión no permite capturar el potencial retórico completo de los ismos, ya que muchas veces estos han sido al mismo tiempo utilizados para forjar tradiciones políticas, intelectuales o religiosas, “...un fenómeno que necesita ser visto como un aspecto importante de una cultura política e intelectual moderna” (ídem).

Ahora bien, dicho esto, la pregunta es de qué modo Durkheim, en tanto actor –y, a efectos prácticos, en tanto intelectual, académico y escritor en su ámbito- se involucró en esta contienda por el significado del concepto de “socialismo”. Para ello resultan de utilidad algunas nociones de la denominada “Escuela de Cambridge”. En primer lugar, Q. Skinner expresa que estudiar un texto históricamente implica dilucidar “...qué es lo que los escritores – cuando escribieron en la época en la que lo hicieron para la específica audiencia que tenían en mente – tuvieron la *intención* en la práctica de comunicar al emitir las emisiones dadas” (Skinner, 2007: 100 –la cursiva es nuestra-), es decir, qué es lo que el escritor *está haciendo* cuando escribe algo en particular. Ello remite necesariamente al *contexto* en que el escritor escribe⁸. A su vez, otro conocido exponente de Cambridge, J.G.A. Pocock, señala que habla en términos de “lenguaje político”, y expresa que puede hacerse una historia de los “discursos políticos”. En este sentido, lo que se estudia es el lenguaje *en tanto que* contexto. También señala la necesidad de estudiar la “retórica” de los textos, es decir cómo estos argumentan; y el “lenguaje disponible”, que es aquel que es fuente conocida por la comunidad discursiva, el lenguaje que “...usaba y creía útil más de un actor de esa comunidad” (Pocock, 2011: 109). Esta última idea nos remite al contexto, que según Pocock tiene como elemento “primario” al lenguaje. En este sentido, estima que debemos “...situar al orador, al autor y a su texto o discurso en el contexto del lenguaje en el que se expresan” (ib.: 123 –la cursiva es nuestra-).

En definitiva, Pocock estima que la historia que él realiza es una historia marcadamente *événementielle* (ib.: 104) –es decir, que describe eventos-; basada en *textos*, en enunciados impresos o escritos y en las respuestas que suscitan (cfr. ídem); y más *retórica* que gramática, ya que analiza el contenido *efectivo* y *eficaz* del discurso, y no su estructura (ídem).

⁸ Continuando con este desarrollo, Skinner expresa que todo enunciado “...es la encarnación inevitable de una intención particular, que se dirige a la solución de un problema particular y por consiguiente está relacionado con su contexto de tal manera que resultaría ingenuo pretender trascenderlo” (Skinner, ib.: 102).

Dicho esto, pasaremos al análisis durkheimiano del socialismo. Dado el contexto general del período esbozado en la introducción y las precisiones metodológicas señaladas, nos interesa ahora referirnos a Durkheim y a su uso de ciertas estrategias retóricas⁹ en la lucha semántica por la definición del concepto.

2. Primeras aproximaciones de Durkheim al fenómeno del socialismo (1885-1886)

Ya en 1885 Durkheim se refiere al socialismo en su análisis de un libro de A. Fouillée publicado en la *Revue Philosophique* (Durkheim, 2010 [1885]: 174-185). Allí Durkheim cuestiona el análisis del autor según el cual parecería que por definición “...todo socialismo es despótico, enemigo de la libertad y de la iniciativa privada” citando al efecto una obra de Schaeffle, a lo que el sociólogo francés opone otra obra del autor alemán en el que surgiría un socialismo que no desconoce el valor del individuo (ib.: 182-183 y Filloux, 2010: 167).

En otro texto de 1886, publicado en la misma revista y en el que analiza distintos estudios de ciencias sociales, Durkheim realiza algunas consideraciones de índole metodológico acerca de cómo operan las ciencias sociales que luego utilizará para su definición del socialismo, descartando para el caso del concepto de Estado las definiciones de las consciencias individuales y la “representación popular” que pueda existir acerca de él. Así, destaca que para conocer este objeto hace falta observarlo “tal como es”, en lugar de “demandar lo que debe ser”; hace falta clasificar los fenómenos que manifiestan su actividad y de esta forma se obtendrá un cierto número de grupos que han representado las funciones del Estado, y realizando una remisión a la historia como ciencia auxiliar (Durkheim, 2010 [1886]: 203).

Asimismo, en dicha reseña Durkheim trata también el texto de Schaeffle *Quintaesencia del socialismo*, el que según expresa es “...un estudio objetivo de la idea socialista” (ib.: 210), ya que en él Schaeffle se propone mostrar, “aislado y como en estado de pureza, todo un costado de cosas sobre las cuales los economistas han cerrado demasiado voluntariamente los ojos. Nos hace ver las cuestiones económicas por su aspecto social” (ib.: 211).

Se advierte ya en estos textos, entonces, por un lado, un interés del autor y hasta una cierta afinidad por el socialismo, y, por el otro, algunas primeras reflexiones acerca su naturaleza y de cómo podría ser estudiado por las ciencias sociales. Sin embargo, esta tendencia se va a agudizar en los textos cuya aparición se condice con la publicación de sus tres primeros libros –a saber, *La división del trabajo social* (1893), *Las reglas del método sociológico* y *El suicidio* (1897)- con los que tanto las reseñas de Durkheim en la *Revue Philosophique*

⁹ Nocera (2005) profundiza en la estrategia retórica de Durkheim en torno a su utilización de la analogía y la catacresis para justificar el status científico de la sociología.

contemporáneas a dichas publicaciones como las lecciones sobre el socialismo dictada en 1895-1896 en Burdeos parecen dialogar.

3. Una primera conceptualización: la nota sobre la definición del socialismo de 1893

En este texto publicado en 1893 en la *Revue Philosophique*, Durkheim discute con una definición dada por M. Belot a través de la utilización de un “método dialéctico”. Contra ello, expresa el sociólogo francés que a fin de encontrar una definición, lo que importa, más que “nuestra doctrina particular, es en qué consiste este hecho real que se desarrolla bajo nuestros ojos y que se ha llamado el socialismo; ya que es a esta sola condición que será posible juzgarlo y prever en qué se convertirá en el futuro” (Durkheim, 2010 [1893]: 227). Señala también que las propiedades “esenciales” de una cosa son aquellas que “...se observa en todas partes que esa cosa existe y que no pertenece más que a ella” (ib.: 228), por lo que para saber qué es el socialismo *esencialmente*, hace falta despejar los rasgos que se encuentran del mismo modo en todas las doctrinas socialistas “sin excepción” (ídem), por lo que el socialismo “erróneo” también es socialismo, y descuidarlo podría implicar estudiar una noción truncada, que reposaría sobre una noción incompleta (ídem)¹⁰.

El autor propone un “método” a seguir para tratar “científicamente” la cuestión (ib.: 230), que consistiría en tomar las distintas doctrinas socialistas como “...expresiones variadas de esta tendencia general que se llama “el espíritu socialista” y buscar si es que tienen caracteres comunes, los que permitirían hacer de “materia” de la definición buscada (ídem). Así, habría que comparar entre ellas todas sus doctrinas desde el socialismo de cátedra [*de la chaire*] más tímido hasta “...el colectivismo más revolucionario”, clasificarlos en géneros y especies, y comparar seguidamente los tipos así constituidos para despejar aquello que tienen de común (ib.: 231).

La primera característica que presentan las doctrinas socialistas “todas sin excepción” es que “...protestan contra el estado económico actual, del que reclaman su transformación, sea brusca, sea progresiva” (ib.: 231), por lo que estas teorías son esencialmente relativas a un sector específico de la vida colectiva, la vida económica (ídem). Dicho esto, se pregunta Durkheim qué tienen de común todas las transformaciones reclamadas por las diversas doctrinas socialistas, expresando que todas ellas están de acuerdo en protestar contra el estado de difusión de las funciones económicas, estado al que demandan se ponga fin, solicitando que sean organizadas (ib.: 233).

¹⁰ Aquí se refiere Durkheim a la distinción entre las formas normales y patológicas de los hechos estudiados en el orden de la vida, remitiéndose a una verdad que “...es la base de los nuevos métodos psicológicos que se imponen con no menos autoridad al sociólogo” (ib.: 228-229).

El autor da entonces la siguiente definición: “*El socialismo es una tendencia a hacer pasar, bruscamente o progresivamente, las funciones económicas del estado difuso en el que ellas se encuentran, al estado organizado*” (ib.: 234 –cursiva en el original-). Por ello entiende que socializar la vida económica se trataría de subordinar los fines egoístas que son preponderantes a fines “verdaderamente sociales, por tanto morales”, en definitiva hay en el socialismo una “búsqueda de más justicia en las relaciones sociales” (ídem). De aquí Durkheim deduce que a pesar de sus diferencias, todas las doctrinas socialistas estarían animadas por un “mismo espíritu” (ídem).

Además, resulta también ilustrativo que aquí aparece por primera vez una distinción que será profundizada en las lecciones de Burdeos: la de socialismo y comunismo. Así, expresa Durkheim que el comunismo aparece en sociedades en las que “las funciones sociales son comunes a todos”, un modelo de sociedades “desorganizadas”, donde hay “acción común”, mientras que el socialismo en sociedades en las que el trabajo está muy dividido, donde está la más alta organización posible, y es parte de la naturaleza misma de las sociedades superiores (ib.: 235-236). Aquí puede trazarse un claro paralelismo con las sociedades de tipo segmentario y las sociedades modernas de *La división del trabajo social*, publicado el mismo año que el texto aquí analizado.

Dicho esto, pasemos a las lecciones sobre socialismo de 1895-1896, donde aparecen algunos desplazamientos semánticos respecto de esta conceptualización.

4. Las lecciones *El socialismo*

a. La “definición” de socialismo en las lecciones de Burdeos

En la primera lección del curso, Durkheim se propone dar una definición. Negando el pretense carácter científico del socialismo, destaca la ciencia es el estudio de una “fracción de lo real que nos proponemos conocer y aun comprender, si es posible”, cuya finalidad es “describir lo que es y lo que ha sido” (Durkheim, 1931 [1928]: 14)¹¹. Por el contrario, el socialismo no cumpliría con dicha condición por su orientación hacia el futuro, por preocuparse “...de lo que debe ser” (ídem), y por aspirar a una “...completa transformación del orden social” (ib.: 15). Por ello, estima que el socialismo científico “no existe” (ídem), y da como ejemplo *El capital* de Marx, que a juicio del autor es una investigación que busca

¹¹ En esta línea, más adelante dirá que ante el socialismo hay que situarse igual que ante cosas que se ignoramos, como ante los fenómenos inexplorados (ib.: 38), con un común sentimiento de ignorancia y reserva (ib.: 39), ya que cuando nos vemos “...constreñidos a desconfiar de nuestro personal punto de vista y a salirnos de él, siquiera provisionalmente y por método, nos sentimos menos propensos a soluciones exclusivas y simplistas, y en mejores condiciones para apreciar toda la complejidad de los hechos” (ídem).

hallar fundamento en una teoría preconcebida (ib.: 16). El socialismo, más que una ciencia, es para el sociólogo francés un grito “de dolor y a veces de cólera” (ídem).

Dicho esto, estima que la mejor forma de estudiar el socialismo es tomándolo como un hecho social “de la mayor importancia” (ib. 18)¹², y en este sentido, entiende que ayuda a comprender los estados sociales que lo suscitaron¹³. Al respecto, Durkheim cree que es necesario eliminar el aspecto subjetivo o individual de esas aspiraciones, y poner de relieve y elegir sus caracteres “más genéricos, más impersonales y objetivos” (ib.: 20). Para ello, el socialismo debe estudiarse “...en relación con los ambientes sociales que lo han producido: lo que procede no es sujetarlo a una discusión dialéctica, sino trazar su historia” (ib.: 21). Es decir, debe ser analizado como “una cosa, como una realidad” (Ib.: 22), utilizando métodos análogos a los utilizados para estudiar el suicidio, la familia, el matrimonio, el crimen, entre otros (ídem).

En este punto, Durkheim vuelve sobre la cuestión de cómo definir el socialismo. Descarta, como en el texto de 1893, la consulta “a nosotros mismos”, ya que de ese modo llegaríamos a saber lo que entendemos personalmente como socialismo pero no “...lo que es” (ib.: 23). La noción subjetiva e individual no serviría, pues, para un análisis científico. Descarta también tomar la “idea promedia” que la sociedad se hace sobre el socialismo, ya que este tipo de ideas, según expresa, son “confusas y endebles” (ib.: 24).

Por otro lado, la definición más arraigada y difundida, según el autor, es la que toma al socialismo como una “negación rotunda de la propiedad individual” (ib.: 25), pero ésta es “demasiado extensa” (ib.: 27), ya que lo contrario a la propiedad privada es lo que se conoce como comunismo (ib.: 26), dando como ejemplo la herencia como un tipo de patrimonio que se transmite y que no es obra de un individuo solo (ib.: 26-27).

A su vez, expresa que si se toma la definición según la cual el socialismo es aquel sistema en el que hay “una estrecha subordinación del individuo a la colectividad”, esto es sin embargo para Durkheim una “...condición esencial de toda vida colectiva” (ib.: 27).

Descarta el autor asimismo la definición que toma al socialismo como aquella doctrina que pretende mejorar la condición de las clases trabajadoras y generar mayor igualdad en las relaciones económicas, ya que los economistas buscarían lo mismo (o al menos dicen hacerlo) pero por medios distintos (ib.: 29).

¹² En 1890 Durkheim también se refirió a la Revolución Francesa como objeto de la ciencia y, al igual que luego al socialismo, como “...un hecho social de la más alta importancia” (Durkheim, 2010 [1890]: 216).

¹³ Algo similar dice Durkheim en una reseña también del período estudiado, acerca de la Revolución Francesa, al hablar de la doctrina revolucionaria como un hecho social “...de la más alta importancia” (Durkheim, 2010 [1890]: 216) y de los principios de la revolución de 1789 como hechos sociales, esto es, como “...expresión del estado de ánimo de un tiempo y de una sociedad” (ib.: 218).

Habría un socialismo autoritario y otro “esencialmente democrático”. En este sentido, Durkheim señala que el socialismo “...surgió del individualismo revolucionario, igual que las ideas del siglo XIX surgieron de las del XVIII, y no puede, por tanto, sustraerse a las influencias de su origen” (ib.: 28)¹⁴. No sólo la Revolución Francesa es un hecho social al igual que el socialismo, sino que habría una relación de continuidad entre ambos.

Cabe agregar además que para Durkheim, el socialismo “...rebasaba al problema obrero” (ib.: 30), y en algunos autores éste reviste un sitio secundario. Aquí cita a Saint-Simon y a los que denomina “socialistas de cátedra” (ib.: 30).

El socialismo sería una doctrina práctica –que se contraponen a otro tipo de doctrinas sociales especulativas o científicas que buscan establecer leyes, es decir por ejemplo la sociología-, que propone modificar lo que existe proponiendo reformas (ib.: 32).

Lo que caracterizaría a las teorías socialistas es su proposición de enlazar las funciones económicas a los centros superiores de la sociedad, sea todas ellas y, o bien algunas de ellas, a través de grupos intermediarios (ib.: 36). Así, llega a la siguiente definición: “es socialista toda doctrina que preconiza el enlace de todas las funciones económicas o algunas de ellas que hoy aparecen difusas, con los centros directores y conscientes de la sociedad”¹⁵ (ib.: 39).

Seguidamente, Durkheim distingue el socialismo con la beneficencia y las prestaciones públicas. El primero es para él esencialmente una “...tendencia organizadora”, mientras que la beneficencia “...no organiza nada. Deja las cosas en el mismo estado en el que estaban; y no puede hacer más que mitigar la angustia que origina la desorganización” (ib.: 42). Esto es una prueba más para el autor de la importancia que tiene “...*determinar con absoluta exactitud el significado de la palabra: socialista, para evitar todo equívoco sobre la naturaleza de la cosa y sobre el alcance de las medidas prácticas que se tomen o aconsejen*” (ídem –la cursiva es nuestra-). Aquí resulta pertinente notar la relevancia que el sociólogo francés otorga al *significado* de la palabra y las consecuencias que se derivan de aquel que se adopte: es decir, Durkheim tiene una consciencia muy elaborada acerca de, por un lado, la semántica de la “palabra”, y por otro, un entendimiento de esta como implicando un “movimiento”, acciones prácticas que se deducen de ella. En definitiva, podríamos decir que

¹⁴ Fournier expresa que Durkheim se une aquí a Jaurès, que en su *Histoire socialiste de la Révolution française* defendía la misma tesis: los acontecimientos de 1789 fueron “...una de las causas esenciales del socialismo moderno, de su inspiración moral y de su necesidad de justicia universal” (Fournier, 2007: 272).

¹⁵ Durkheim aclara que se refiere metafóricamente al Estado ya que, en opinión de los teorizantes más “célebres” del socialismo, “...es el Estado, en su forma actual, el que debe desaparecer para convertirse en punto central de la vida económica; pero nunca y de ningún modo será esta última absorbida por el Estado” (ib.: 40).

hay una conciencia en el autor de que, más que de una “palabra”, al hablar de socialismo nos encontramos ante lo que, siguiendo hoy a Koselleck, diríamos que es un “concepto”¹⁶.

A continuación Durkheim entra en la disputa semántica sobre la interpretación del concepto, al señalar que en la definición de socialismo no figura “...la más leve alusión a la lucha de clases ni al deseo de establecer otras relaciones económicas más justas y por lo tanto más favorables al proletariado. Y la razón es que estas características no sólo no son todo el socialismo, sino que ni siquiera representan uno de sus elementos esenciales y genuinos” (ib.: 43). El bienestar del proletariado no sería más que una de las “...consecuencias que el socialismo atribuye a la organización económica que preconiza”, mientras que la lucha de clases no es “...sino uno de los *medios* que han de contribuir a que esta organización se realice, uno de los aspectos del proceso histórico que habría de engendrarlo” (ídem – la cursiva es nuestra-).

A su vez, el socialismo no se reduciría a una cuestión de salarios¹⁷ o “...como se ha dicho, de estómago (...) por encima de todo es una aspiración a reorganizar el cuerpo social, de tal modo que el aparato industrial en el conjunto del organismo esté muy distintamente situado, sacándolo de la obscuridad donde funcionaba automáticamente y exponiéndolo a la luz y bajo el control de la conciencia” (ib.: 47). El autor habla del Estado explícitamente, expresando que al igual que las masas obreras “...tienden a acercarse al Estado, muestra éste también una marcada tendencia a acercarse a aquellas, por el impulso que naturalmente le anima de ir extendiendo su raigambre y su esfera propia de influencia” (ib.: 47).

Finalmente, en atención a que la reforma propuesta por el socialismo puede exceder lo económico por resultar compleja y profunda al nivel que “...implica necesariamente ajustes y reformas en todas, absolutamente todas las partes del organismo social”, amplía Durkheim su definición diciendo también que pueden conceptuarse “...asimismo socialistas aquellas teorías que, sin referirse directamente al orden económico ofrecen cierta conexión con las anteriores”, por lo que así queda definido el socialismo por sus concepciones económicas “... sin exclusión de otros problemas ni de las tendencias afines” (ib.: 50).

b. Socialismo y comunismo

¹⁶ Koselleck distingue con precisión ambas nociones: “Una palabra contiene posibilidades significativas, el concepto unifica en sí el conjunto de significados (...) *un concepto puede ser claro, pero tiene ser polisémico* (...) Formulado de forma exagerada: los significados de las palabras pueden determinarse exactamente mediante definiciones, *los conceptos sólo pueden ser interpretados*” (Koselleck, 2009: 16 –la cursiva es nuestra-).

¹⁷ En 1893 ya había expresado que la cuestión social “...no es una cuestión de salarios; nosotros somos, al contrario, de aquellos que piensan que es una cuestión ante todo moral. Solamente las transformaciones morales a las que aspira el socialismo dependen de transformaciones en la organización económica” (Durkheim, 2010 [1893]: 231).

En la lección segunda, el autor distingue socialismo y comunismo. Este último remite según Durkheim a Platón y Tomás Moro (ib.: 51) y a diferencia del socialismo, propende “... más bien a colocar la vida industrial fuera del Estado” (ib.: 56). El modelo de estas teorías lo daría el comunismo platónico, del que las demás serían variantes (ib.: 58). Ahora bien, mientras que para el socialismo el órgano económico ha de convertirse en el órgano dirigente de la sociedad, el segundo “...aspira a separarlos por completo” (ib.: 60). Lo común entre ambos es que establecen una reglamentación, pero mientras que el socialismo pretende “... moralizar la industria enlazándola con el Estado”, el comunismo “...aspira a moralizar el Estado despojándolo de influencia sobre la industria” (ib.: 61).

Otra diferencia es que el socialismo, “...fija su atención únicamente en los países de gran desarrollo fabril, para combatir, de modo casi exclusivo, las condiciones que en ellos rigen, el cambio y la producción de los valores”, mientras que el principio de los comunistas es que “...la propiedad privada es fuente de egoísmos y que del egoísmo emerge la inmoralidad” (ib.: 65). El comunismo sería “...un código de moral abstracta que no es de ningún tiempo ni de ningún país, y no, como el socialismo, la oportunidad de una organización económica determinada que surge en un momento de la historia” (ídem). A su vez, se caracteriza por poseer un pensamiento “filosófico” y por desenvolverse consecuentemente “...de una manera discontinua” (ib.: 66). Estas teorías tienen un carácter “...sentimental y artístico...” (ib.: 67). Aquí aparece una alusión a la idea de utopía: “... causa un profundo encanto imaginar un mundo regenerado por el comunismo, no obstante estar convencidos de que esta regeneración es imposible” (ídem). Contrariamente, el socialismo “...por el hecho de aparecer solidario de un estado social determinado se presenta a nuestros ojos como una corriente social y duradera. Y como los sentimientos que formula o recoge tienen un carácter general, se manifiestan simultáneamente en diversos puntos de la sociedad y se afirman con persistencia en tanto que no cesan las circunstancias que los engendraron. Ahí radica precisamente el secreto de la orientación práctica del socialismo” (ídem).

Por todo esto, concluye que la relación entre el socialismo y el comunismo es de contraste, no de identidad (cfr. ib.: 68). El socialismo recién surge en un período “...muy avanzado de la evolución social” (ib.: 70), del que dependen condiciones como la importancia social de las funciones económicas (ib.: 72) y que la sociedad cesara de “...ser considerada como un ser trascendente, que se elevaba muy por encima de los hombres, para que el Estado pudiera, sin menoscabo alguno de sus atribuciones (...) aproximarse algo a ellos y ocuparse de sus necesidades” (ídem). Contrariamente, el comunismo orienta su pensamiento no hacia el porvenir, sino al pasado: sus exponentes son, en sus palabras, “...unos retrógrados” (ib.: 76).

c. La escuela de Saint-Simon y sus errores

En las siguientes lecciones, Durkheim explica el socialismo del siglo XVIII, la teoría de Sismondi, y finalmente a Saint-Simon y su escuela, todas cuestiones que exceden lo que pretendemos tratar aquí. Ahora bien, en las conclusiones señala que en Saint-Simon se produjeron tres ideas importantes: primero, el hacer extensivo a las ciencias sociales el método de las ciencias positivas, "...de lo cual surgió la sociología y el método histórico, ese auxiliar indispensable de la sociología" (Durkheim, 1931: 391); la segunda, la idea de una renovación religiosa; por último, la idea socialista (ídem). Durkheim cree que la idea sociológica se ha extendido en los tiempos en que escribe "...con extremada rapidez" (ídem); a su vez, se ha creado una escuela neo-religiosa, que a pesar de sus imprecisiones "...va ganando algún terreno" (ídem) y respecto de la idea socialistas "...sabemos ya los progresos que ha hecho (...) en estos últimos años" (ib.: 392). Ahora bien, el sociólogo expresa que, vistas desde afuera estas corrientes, parece como que "...se rechazan unas a otras", y se pregunta si el hecho de que las tesis aparezcan como contradictorias no obedece más que al hecho de que cada una de ellas expresa un aspecto de la realidad social y que, por no tener conciencia de este carácter fragmentario, "...se cree sola, y, por tanto, inconciliable con cualquier otra" (ib.: 392-393). Para Durkheim, si se desea que las teorías prácticas avancen, se precisa que "...por método, nos hagamos perfectamente cargo de esas diferentes tendencias y tratemos de descubrir su unidad" (ib.: 394).

El error de Saint-Simon y de sus discípulos sería haber pretendido sacar "...lo más de lo menos; lo superior de lo inferior; la norma moral, de la materia económica. Lo cual es imposible. El problema hay que plantearlo de esta forma: descubrir, por medio de la ciencia, cuáles son los frenos morales que pueden reglamentar la vida económica, y, por medio de esta reglamentación, contener los egoísmos y, de consiguiente, permitir que se satisfagan las necesidades" (ib.: 394). En definitiva, se debe "...investigar por procedimientos racionales cuáles son las fuerzas morales que pueden ser superpuestas a las que no lo son" (ib.: 395)¹⁸.

5. Las reseñas de 1897-1899

¹⁸ Refiriéndose a esto, Callegaro entiende que Durkheim reformuló el requerimiento socialista de una regulación justa de la esfera económica en el contexto de su propia concepción sociológica de un Estado democrático moderno, por lo que la unidad de las tres tendencias sociales del siglo XIX es también la unidad "...del propio proyecto sociológico de Durkheim, en la medida en la que su articulación del ideal moderno de la persona debe encontrar su traducción institucional en la dirección de un socialismo democrático" (Callegaro, 2016: 50).

En una reseña publicada en la *Revue Philosophique* en 1897, Durkheim vuelve sobre su valoración de Saint-Simon, al expresar que a su juicio todo lo esencial de la doctrina socialista “...se encuentra en la filosofía saint-simoniana” (Durkheim, 2010 [1897]: 238). También va a continuar en ese texto con su crítica a Marx, ya explicitada en el curso de Burdeos.

En este orden de ideas, expresa que el dogma del materialismo económico del marxismo está desprovisto “...de todo valor científico” (ib.: 240)¹⁹. La organización económica no determinaría las otras instituciones sociales: da como ejemplo de ello el hecho de que tanto los Incas de Perú como la Confederación Iroquesa eran comunistas y, sin embargo, la constitución fundamental de esas dos sociedades era “bien diferente” (ib.: 240). A su vez, expresa que las funciones de nutrición y generación no tienen el valor preponderante que se las ha atribuido, sino que son las funciones de representación, “...es decir, las funciones representativas, las que son los factores esenciales del desarrollo humano” (ib.: 240-241). Esto es interesante, ya que se observa un desplazamiento semántico en la argumentación durkheimiana, al introducir en la argumentación la noción de “representación colectiva”.

Asimismo, en otra reseña de la *Revue* del mismo año titulada “La conception matérialiste de l’histoire” (Durkheim, 2010 [1897]: 246-255), analiza un libro de A. Labriola acerca del principio de filosofía histórica que está en la base del marxismo, según el cual “...el devenir histórico depende, en último análisis, de causas económicas” (ib.: 246).

Durkheim cree fecunda la idea marxista de que la vida social se debe explicar, no por la concepción que se hacen aquellos que participan en ella, sino por causas profundas “...que escapan a la conciencia: y nosotros pensamos también que esas causas deben ser buscadas principalmente en la manera en que son agrupados los individuos asociados” (ib.: 250). Es sólo bajo dicha condición que la sociología puede existir, ya que para que las representaciones colectivas sean inteligibles, “...hace falta que vengan de alguna cosa y, como ellas no pueden formar un círculo cerrado sobre ellas mismas, la fuente de la que ellas derivan debe encontrarse fuera de ellas. O la conciencia colectiva flota en el vacío, una especie de absoluto irrepresentable, o ella se relaciona al resto del mundo por intermedio de un sustrato de la que, en consecuencia, ella depende. Por otro lado, de qué puede estar compuesto ese sustrato, si no es de miembros de la sociedad, ya que están socialmente combinados?” (ib.: 251). Ahora

¹⁹ En esta línea, además de destacar la “calma e imparcialidad” y el “espíritu científico” del texto reseñado (ib.: 242), Durkheim sigue en el texto una estructura similar a la de los pasajes sobre la relación ciencia-socialismo de las lecciones de Burdeos, es decir la idea de que el socialismo “no puede ser” científico, con el ejemplo de *El Capital* de Marx y el rescate del socialismo como hecho social, concluyendo que para saber qué es el socialismo no alcanza con interrogar a los socialistas y a sus adversarios, sino que hacen falta “investigaciones”, “informaciones” y “comparaciones metódicas” que exceden y no pueden tener lugar en las intuiciones “confusas y pasionales de la conciencia común” (ib.: 243-245).

bien, descarta Durkheim la asociación entre esto y el pensamiento socialista. De hecho, expresa que hace mucho tiempo que los historiadores han notado que la evolución social tiene causas que los autores de los eventos históricos desconocen, y que la psicología ha mostrado que el curso de nuestras representaciones es determinado por causas que no son representadas por el sujeto. Sin embargo, no entiende qué parte ha tenido el “triste conflicto de clases del que somos actualmente testigos” en la elaboración o desarrollo de esta idea (ídem).

En este orden de ideas, señala que así como le parece verdadero que las causas de los fenómenos sociales deben ser buscadas fuera de las representaciones individuales, igualmente le parece falso que ellas remitan, en última instancia, al estado de la técnica industrial y que el factor económico sea la fuente principal del progreso (ib.: 252).

Aquí Durkheim articula el argumento con el desarrollo de su propia teoría social, al criticar el hecho de que el materialismo económico no se propone asignar a los fenómenos sociales un origen definido, sino que “se limita” a afirmar que tienen causas. Ya que “...decir que hay causas objetivas no tiene otro significado, las representaciones colectivas no pueden tener sus causas en ellas mismas. Es simplemente un postulado destinado a dirigir la investigación, siempre sospechoso en consecuencia, ya que es la experiencia la que debe decidir en última instancia. Es una regla de método, no una ley de la que nos sea autorizado a deducir importantes consecuencias, sean teóricas, sean prácticas” (ib.: 253).

A ello agrega que sociólogos e historiadores tienden cada vez más a encontrar la afirmación común de que la religión es el más primitivo de los fenómenos sociales, que es de ella de la que han salido, “...por transformaciones sucesivas, todas las otras manifestaciones de la actividad colectiva, derecho, moral, arte, ciencia, formas políticas, etc. En el principio todo es religioso” (ídem). Asimismo, destaca Durkheim que no conocemos ningún medio para reducir la religión a la economía, ni ninguna tentativa para realizar dicha reducción.

Ahora bien, lo más interesante es una reflexión de aquellas que pudieron haber dado lugar al texto “Representaciones individuales y representaciones colectivas” (1898). Durkheim señala que no deberíamos impulsar las ideas que preceden “...a extremos donde perderían toda verdad. La psicofisiología, luego de haber señalado en el sustrato orgánico la base de la vida psíquica, a menudo ha cometido la falta de rechazar a ésta última toda realidad; de allí viene la teoría que reduce la consciencia a no ser más que un epifenómeno. Se ha perdido de vista que si las representaciones dependen originalmente de estados orgánicos, una vez que ellas son constituidas, ellas son por ellas mismas realidades *sui generis*, autónomas, capaces de ser causas a su turno y de producir fenómenos nuevos. La sociología debe, con cuidado, prevenirse del mismo error. Si las diferentes formas de la actividad

colectiva tienen, ellas también, su substrato, y si derivan de ella en última instancia, una vez que ellas son, ellas devienen, a su turno, fuentes originales de acción, ellas tienen una efectividad que les es propia, ellas reaccionan sobre las causas mismas de las que ellas dependen. Estamos lejos entonces de sostener que el factor económico no sea más que un epifenómeno: una vez que existe, tiene una influencia que le es especial; puede modificar parcialmente el substrato mismo del que él resulta. Pero no hay ninguna razón para confundirla, de ninguna forma, con su sustrato, y por hacer alguna cosa fundamental. Todo hace creer, al contrario, que es secundaria y derivada. De donde se sigue que las transformaciones económicas que son producidas en el curso de este siglo, la sustitución de la grande a la pequeña industria, no necesita ningún cambio y renovación integral del orden social, y a su vez que la incomodidad que pueden sufrir las sociedades europeas no debe tener estas transformaciones de origen” (ib.: 254-255).

Por último, un texto de 1899 publicado en la *Revue* titulado “Una révision de la idée socialiste” (Durkheim, 2002 [1899]) tiene algunas otras notas de interés. En efecto, aquí Durkheim vuelve sobre la idea de que sería un “progreso considerable” para el socialismo que renunciara a “confundir la cuestión social con la cuestión obrera. La primera comprende a la segunda, pero la desborda. El malestar que nosotros sufrimos no está localizada en una clase determinada; es general en toda la extensión de la sociedad. Alcanza a los patronos al igual que a los obreros, aunque se manifiesta bajo especies diferentes en los unos y en los otros: bajo la forma de una agitación inquieta y dolorosa en el capitalista, bajo la forma de disgusto e irritación en el proletario. El problema sobrepasa por lo tanto infinitamente los intereses materiales de las clases en la presencia; no se trata simplemente de disminuir la parte de unos para aumentar la de los otros, sino de rehacer la constitución moral de la sociedad. Esta manera de hacer la pregunta, al mismo tiempo que es más adecuada a los hechos, tendría la ventaja de hacer perder al socialismo su carácter agresivo y vicioso que le ha sido justamente reprochado. Ya que entonces hablaría, no a esos sentimientos de cólera que la clase menos favorecida alimenta contra la otra, sino a sentimientos de piedad para esta sociedad que sufre en todas sus clases y en todos sus órganos” (ib.: 8).

Además de destacar seguidamente contra el pretendido anarquismo del texto reseñado la importancia del Estado si bien moderado por grupos secundarios (ib.: 9-10), sobre el final del texto rescata que Merlino desconoce la naturaleza real y el rol de la disciplina social, que “... constituye el nodo vital de la vida colectiva” (ib.: 10). Así, según Durkheim, el socialismo para renovarse y progresar debe sustraerse de su “...obsesión exclusiva con la cuestión obrera y abrazar el malestar actual en toda su extensión” (ídem), y también deshacerse de la

tendencia anarquista que ha alterado "...el pensamiento de sus más grandes pensadores. Debe llegar a comprender que una justicia más perfecta y más compleja no podrá reinar en la sociedad, si esta justicia no tiene un órgano y que se desarrolle en consecuencia. Lejos de que el rol moral del Estado esté cerca de clausurarse, creemos que él no hará más que crecer de cada vez más" (ídem), si bien para estar a la altura de las tareas que tiene por delante "deberá transformarse profundamente" (ib.: 11).

Conclusiones

En la presente ponencia hemos intentado dar cuenta de la conceptualización durkheimiana del concepto de "socialismo" en el período 1885-1899, tomando algunas nociones elementales de historia conceptual, en sus vertientes alemana y de la Escuela de Cambridge. Así, vimos que para Durkheim el socialismo estaría vinculado al reclamo por parte de la sociedad de "mayor organización" y de mayor justicia e igualdad que podrían lograrse por un enlace entre la economía y los "centros directores de la sociedad"; que éste debe ser distinguido del comunismo; que está asociado intelectualmente con la escuela saint-simoniana; y que, tanto la pretensa científicidad del socialismo como uno de los postulados centrales del socialismo marxista, es decir el materialismo histórico, aparecen disputados semánticamente en la interpretación durkheimiana del concepto. Del mismo modo, vimos que Durkheim distingue cuestión obrera de cuestión social –que incluiría a la primera-, y que contra visiones socialistas lindantes con el anarquismo, propone un socialismo en el que tenga presencia el Estado.

A su vez, el sociólogo francés elabora también en el marco del período reflexiones vinculadas con su propia teoría social, al buscar la forma de estudiar "científica" o "metódicamente" al socialismo como fenómeno social. Siguiendo a Kurunmäki y Marjanen, podríamos decir que en Durkheim hay una búsqueda de "apropiación" del concepto a través de un pretendido uso "científico" de este, que maquilla una intencionalidad política.

Respecto de esto último, considerando tanto la "lucha semántica" por los conceptos como la perspectiva de la "intención" del actor en el uso del lenguaje, puede decirse que Durkheim, en tanto actor/autor, parecía tener el objetivo de promover una visión del socialismo más "institucional" –es decir, enmarcada en la relación entre el Estado y los grupos secundarios- e "inclusiva" –en tanto la *cuestión social* aparece en su concepción como algo que "excede" o "desborda" a la cuestión obrera, y que tiene su esencia no en lo económico sino en lo moral-, que se contraponía a muchas ideas que se tenían en ese momento acerca de *qué era* el socialismo, particularmente en su vertiente revolucionaria. En definitiva, todo parece indicar

que Durkheim no vería con malos ojos un socialismo de carácter democrático e institucional que integrase voluntariamente el todo conformado por la República francesa de fines del siglo XIX.

Por lo tanto, el uso durkheimiano del término “socialismo” parece consciente de las implicancias semánticas de los conceptos con sufijo “-ismo”, ya que si bien rescata las aspiraciones de justicia de éste (que considera presentes en la sociedad), a su vez busca añadirle cierta “reflexividad” (con la intención -política- de despojarlo del carácter “violento”, “de clase” y –valga la redundancia- “político” presente en sus versiones más extremas) a través de un análisis pretensamente científico que busca concretar mediante el uso de algunas nociones de la naciente sociología.

Bibliografía

Burke, Martin, “What is Conceptual History? Scholars, Research Programs and Receptions”, en *III Escuela de Verano en Historia Conceptual Concepta*, El Colegio de México, Ciudad de México, clase dictada el 30/7/18.

Callegaro, Francesco, “The ideal of the person: Recovering the novelty of Durkheim’s sociology. Part II: Modern society, the cult of the person, and the sociological project”, en *Journal of Classical Sociology*, 2016, Vol. 15 (I), pp. 37-52.

Durkheim, Émile, *El socialismo*, Barcelona, Ed. Apolo, 1931 [1928].

- *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993 [1912].

- “Propriété sociale et démocratie” (1885), en *La science sociale et la action*, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 2010 [1970], pp. 174-185.

- “Les études de science sociale” (1886), en *La science sociale...*, pp. 186-215.

- “Les principes de 1789 et la sociologie” (1890), en *La science sociale...*, pp. 216-226.

- “Sur la définition du socialisme” (1893), en *La science sociale...*, pp. 227-236.

- “Socialisme et science sociale” (1897), en *La science sociale...*, pp.237-245.

- “La conception matérialiste de l’histoire” (1897), en *La science sociale...*, pp. 246-255.

- “Une révision de l’idée socialiste” (1899), en *Revue Philosophique*, n° 48, 1899, versión de la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l’Université du Québec à Chicoutimi, Québec, 2002, disponible en <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.rev> (último acceso 20/9/18).

Fournier, Marcel, *Émile Durkheim (1858-1917)*, Paris, Fayard, 2007.

Karsenti, Bruno, *L’homme total – Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011 [1997].

Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

Koselleck, Reinhart, “Un texto fundamental de Reinhart Koselleck: la Introducción al Diccionario histórico de conceptos políticosociales básicos en lengua alemana, seguida del prólogo al séptimo volumen de dicha obra (Traducción y notas de Luis Fernández Torres)”, en *Anthropos*, n°223, 2009.

Kurunmäki, Jussi y Marjanen, Jani, “A rhetorical view of isms: an introduction”, en *Journal of Political Ideologies*, 23:3, 241-255, 2018, DOI: 10.1080/13569317.2018.1502939.

Lukes, Steven, *Émile Durkheim – His Life and Work – A Historical and Critical Study*, Penguin Books, 1981 [1973].

Mauss, Marcel, “Introduction”, en *Le socialisme*, 2002, Québec, Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi, 2002 [1928], pp. 6-9, disponible en: <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.due.soc8> (último acceso 20/9/18).

Nocera, Pablo, “Analogía, retórica y combinación - Exploraciones en torno al modelo argumental de la sociología durkheimiana” en *Revista de los Alumnos de Maestría en Análisis del Discurso – ISSN 1669-886X FFyL – UBA – N° 1 – Diciembre 2005*.

Pocock, J.G.A., “El concepto de lenguaje y el *metier d'historien*: reflexiones en torno a su ejercicio”, en, *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre teoría y método*, Madrid, Akal, 2011, pp. 101-118.

- “Los textos como acontecimientos: reflexiones en torno a la historia del pensamiento político”, en *Pensamiento político ...*, pp. 119-131.

Rosanvallon, Pierre, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2016 [2003].

Rosanvallon, Pierre, *El modelo político francés – La sociedad civil contra el jacobinismo, de 1789 hasta nuestros días*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2007 [2004].

Skinner, Quentin, “Significado y comprensión en la historia de las ideas”, en Enrique Bocardo Crespo (ed.), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 63-104.