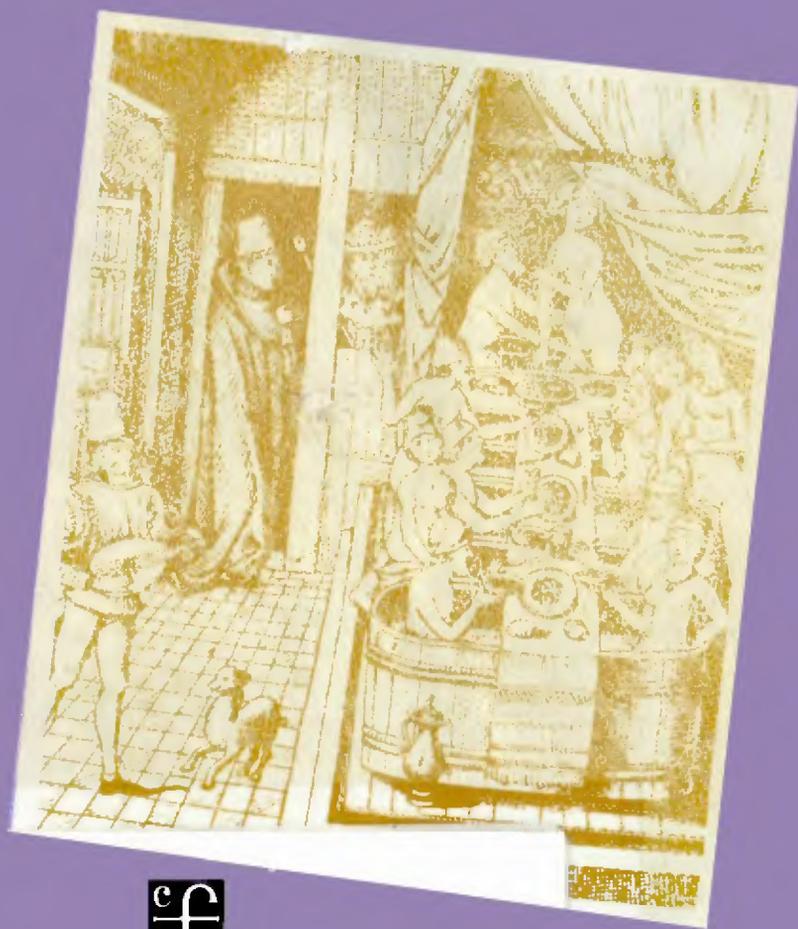


EMILE DURKHEIM

Las reglas del método sociológico



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

CUADERNOS DE LA GACETA

30

Traducción de
ERNESTINA DE CHAMPOURCÍN

EMILE DURKHEIM

Las reglas del método sociológico



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1895
Primera edición en español, 1986
Segunda reimpresión, 2001

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

Título original:

Les règles de la méthode sociologique

D. R. © 1986, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
D. R. © 1997, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.
www.fce.com.mx

ISBN 968-16-2445-9

Impreso en México

Prólogo a la primera edición

Estamos tan poco habituados a tratar los hechos sociales de una manera científica que corremos el riesgo de que algunas afirmaciones contenidas en este libro sorprendan al lector. Sin embargo, si bien existe una ciencia de las sociedades, no hay que esperar que consista en una simple paráfrasis de los prejuicios tradicionales, sino que nos haga ver las cosas de un modo distinto a como aparecen al vulgo; pues todas las ciencias tienen por objeto hacer descubrimientos, y todo descubrimiento desconcierta en mayor o menor grado las opiniones recibidas. Así pues, en lo que respecta a la sociología, a menos que se preste al sentido común una autoridad que ya hace tiempo dejó de tener en las otras ciencias —y que no se ve de dónde podría llegarle—, es preciso que el estudioso se decida resueltamente a no dejarse intimidar por los resultados a que le lleven sus investigaciones, si fueron conducidas de acuerdo con un método. Si buscar la paradoja es propio de un sofista, esquivarla cuando los hechos la imponen es propio de un espíritu sin coraje o sin fe en la ciencia.

Por desgracia, es más fácil admitir esta regla en

principio y teóricamente que aplicarla con perseverancia. Todavía estamos demasiado acostumbrados a zanjar estas cuestiones según lo que nos sugiere el sentido común, para poder mantenerlo fácilmente a distancia de las discusiones sociológicas. Cuando más liberados de él creemos estar, nos impone sus juicios sin que nos demos cuenta. No hay más que un procedimiento largo y especial para prever tales situaciones de debilidad. Es lo que pedimos al lector que no pierda de vista: que tenga siempre presente en su cabeza que las formas de pensar a las que está más hecho son contrarias, antes que favorables al estudio científico de los fenómenos sociales, y, en consecuencia, que se ponga en guardia contra sus primeras impresiones. Si nos dejamos llevar por ellas sin oponer resistencia, corremos el riesgo de que nos juzgue sin habernos comprendido. Así, podría suceder que nos acusara de haber querido absolver todos los actos de delincuencia, valiéndose para ello como pretexto de que nosotros lo convertimos en un fenómeno más de los que se ocupa la sociología. La objeción, no obstante, sería pueril, porque, si es normal que en todas las sociedades se cometan delitos, no lo es menos que se castigue por ellos. La institución de un sistema represivo no es un hecho menos universal que la existencia de la criminalidad ni menos indispensable para la salud colectiva. Para que no hubiera delitos sería preciso un nivelamiento de las conciencias individuales que, por razones que luego veremos, no es ni posible ni deseable; en cambio, para que no hubiera represión no tendría que haber homogeneidad moral, lo que es inconciliable con la existencia de una sociedad. Pero el sentido

común, partiendo del hecho de que el delito es detestado y detestable, concluyó, sin razón, que éste nunca podría desaparecer por completo. Con el simplismo que lo caracteriza, no concibe que una cosa que repugna pueda tener una razón de ser útil, y, sin embargo, no hay en ello ninguna contradicción. ¿No hay, acaso, en el organismo funciones repugnantes cuyo ejercicio regular es necesario para la salud del individuo? ¿No detestamos el sufrimiento? Y, sin embargo, un ser que no lo conociera sería un monstruo. Hasta puede suceder que el carácter natural de una cosa y los deseos de alejamiento que inspira sean solidarios. Si el dolor es un hecho natural, lo es a condición de que no se le ame. Si el delito es normal, a condición de que se le deteste.¹ Nuestro método no tiene, pues, nada de revolucionario. Es incluso, en cierto sentido, esencialmente conservador, pues considera los hechos sociales como cosas cuya naturaleza, por flexible y maleable que sea, no podemos, pese a todo, modificar a voluntad. ¡Cuán peligrosa es la doctrina que, no viendo en ellos más que el producto de combinaciones mentales, un

¹ Pero, se nos objeta, si la salud encierra elementos detestables, ¿cómo presentarla, lo que nosotros hacemos después, como el objetivo inmediato de la conducta? Hacerlo no implica ninguna contradicción. Ocurre sin cesar que una cosa, pese a ser dañina por algunas de sus consecuencias, sea, por otras, útil o hasta necesaria para la vida; ahora bien, si los malos efectos que tiene son neutralizados regularmente por una influencia contraria, resulta que, de hecho, sirve sin perjudicar, pero siempre es detestable, porque no deja de constituir por sí misma un peligro eventual no conjurado por la acción de ninguna fuerza antagonista. Así sucede con el delito; el daño que ocasiona a la sociedad es anulado por el castigo, si éste se aplica conforme a unas reglas. Lo cual quiere decir que, sin producir el mal que implica, mantiene con las condiciones fundamentales de la vida social las relaciones positivas que veremos a continuación. Pero como, por así decirlo, se vuelve inofensivo a pesar suyo, los sentimientos de aversión de los que es objeto no dejan de tener fundamento.

mero *artificio* dialéctico, puede, en un instante, desquiciarlo todo por completo!

Asimismo, por estar acostumbrados a representarnos la vida social como si fuera el desarrollo lógico de conceptos ideales, quizá se juzgue burdo un método que hace depender la evolución colectiva de condiciones objetivas, definidas en el espacio, tampoco es imposible que se nos trate de materialistas. No obstante, con más razón podríamos reivindicar el calificativo contrario. En efecto, y siguiendo en esta idea, ¿acaso no afirma la esencia del espiritualismo que los fenómenos psíquicos no pueden derivarse de manera inmediata de los fenómenos orgánicos? Pues bien, nuestro método, en parte, no es más que una aplicación de este principio a los hechos sociales. Al igual que los espiritualistas separan el reino psicológico del reino biológico, nosotros separamos al primero del reino social; como ellos, no nos negamos a explicar lo más complicado por lo más simple. A decir verdad, empero, ninguna de las dos denominaciones nos encaja con exactitud; la única que aceptamos es la de *racionalista*. Efectivamente, nuestro objetivo principal es extender a la conducta humana el racionalismo científico, haciendo ver que tal como se la consideró en el pasado, es reducible a relaciones de causa-efecto que una operación no menos racional puede luego transformar en reglas de acción para el futuro. Lo que han llamado nuestro positivismo es sólo una consecuencia de este racionalismo.² Sólo se puede caer en la tentación de ir más allá de los hechos, ya sea para rendir cuenta de ellos o para

² Es decir, que no debe confundirse con la metafísica positivista de Comte y de Spencer.

dirigir su curso, en la medida en que se los considera irracionales; pues si son inteligibles, bastan tanto a la ciencia como a la práctica: a la ciencia, porque no hay entonces motivo alguno para buscar fuera de ellos sus razones de ser; a la práctica, porque su valor útil es una de esas razones. Por lo tanto, nos parece que, sobre todo en esta época en que renace el misticismo, una empresa semejante puede y debe ser acogida sin inquietud, y hasta con simpatía, por todos los que, pese a que se aparten de nosotros en algunos puntos, comparten nuestra fe en el futuro de la razón.

Prólogo a la segunda edición

Cuando este libro salió a la luz por primera vez provocó vivas controversias. Las ideas vigentes, un poco desconcertadas, se resistieron al principio con tanta energía que, durante algún tiempo, casi nos fue imposible hacernos oír. Acerca de los temas que nos habíamos expresado con toda claridad se nos adjudicaron gratuitamente opiniones que nada tenían en común con las nuestras, y se creyó que refutándolas se nos rebatía a nosotros. Cuando dijimos en repetidas ocasiones que para nosotros la conciencia, tanto individual como social, no era nada sustancial, sino sólo un conjunto más o menos sistematizado de fenómenos *sui generis*, se nos tachó de realistas y ontologistas. Cuando dijimos expresamente y repetimos de mil maneras distintas que la vida social estaba hecha en su totalidad de representaciones, se nos acusó de eliminar el elemento mental de la sociología. Se llegó incluso a revivir contra nosotros procedimientos de discusión que se creían definitivamente desaparecidos. En efecto, se nos imputaron opiniones que nosotros no habíamos mantenido, con el pretexto de que “concordaban bien con nuestros princi-

pios". La experiencia, sin embargo, ya había mostrado todos los peligros que entraña este método, el cual, al permitir que se construyan arbitrariamente los sistemas de discusión, permite también que se les derrote sin ningún esfuerzo.

No creemos equivocarnos si decimos que, después, la oposición se fue debilitando poco a poco. No hay duda de que todavía se nos impugna más de una proposición, pero no podríamos asombrarnos ni quejarnos de esas saludables desavenencias. Ciertamente, está muy claro que nuestras fórmulas habrán de reformarse en el futuro. Resumen de una práctica personal y forzosamente limitada, tendrán que evolucionar por necesidad a medida que ampliemos y profundicemos nuestra experiencia de la realidad social. Además, en lo tocante a la cuestión de los métodos, nunca pueden hacerse más que a modo provisional, pues los métodos cambian a medida que avanza la ciencia. Sin embargo, en los últimos años y a pesar de todos los antagonismos, la causa de la sociología objetiva, específica y metódica ha ido ganando terreno sin cesar. A ello ha contribuido mucho con toda seguridad la fundación del *Année sociologique*. Por abarcar al mismo tiempo todo lo que pertenece al dominio de la ciencia, el *Année* ha logrado, mejor que ninguna obra especializada, comunicar el sentimiento de lo que la sociología debe y puede llegar a ser. Así hemos podido darnos cuenta de que no estaba condenada a seguir siendo una rama de la filosofía general, y que, por otra parte, podía entrar en contacto con los detalles de los hechos sin degenerar en mera erudición.

Nunca sería excesivo el homenaje que desde aquí

queremos rendir a nuestros colaboradores por su entusiasmo y su dedicación; gracias a ellos pudimos intentar hacer esta demostración con hechos y gracias a ellos puede continuar.

No obstante, pese a todo lo reales que sean los progresos realizados, es incuestionable que las confusiones y los errores pasados aún no se han disipado por completo. Por ese motivo, querríamos aprovechar esta segunda edición para añadir algunas explicaciones a las que ya hemos dado, responder a ciertas críticas y aportar nuevas especificaciones sobre algunos puntos.

I

La proposición según la cual debemos tratar los hechos sociales como si fueran cosas —proposición básica de nuestro método— es una de las que más contradicciones ha provocado. Algunos encuentran paradójico y escandaloso que asimilemos a las realidades del mundo exterior las del mundo social. Para ellos, hacerlo es equivocarse totalmente sobre el sentido y el alcance de esta asimilación, cuyo objeto no es rebajar las formas superiores del ser a las formas inferiores, sino, por el contrario, reivindicar para las primeras un grado de realidad igual, al menos, al que todo el mundo atribuye a las segundas. En pocas palabras, no decimos que los hechos sociales son cosas materiales, sino que son cosas como las cosas materiales, aunque de otra manera.

¿Qué es realmente una cosa? La cosa se opone a la idea como lo que se conoce desde fuera se opone a lo que conocemos desde dentro. Cosa es todo objeto de conocimiento que no se compenetra con la intelligen-

cia de manera natural, todo aquello de lo que no podemos hacernos una idea adecuada por un simple procedimiento de análisis mental, todo lo que el espíritu no puede llegar a comprender más que con la condición de que salga de sí mismo, por vía de observaciones y experimentaciones, pasando progresivamente de los rasgos más exteriores y más accesibles de manera inmediata, a los menos visibles y más profundos. Tratar como cosas a los hechos de un cierto orden no es, pues, clasificarlos en tal o cual categoría de lo real; es mantener frente a ellos una actitud mental determinada; es abordar su estudio partiendo del principio de que ignoramos por completo lo que son, y que no podemos descubrir sus propiedades características, como tampoco las causas desconocidas de las que dependen, ni siquiera valiéndose de la introspección más atenta.

Definida así, en términos precisos, nuestra proposición, lejos de ser una paradoja, casi podría pasar por un truismo si no fuera porque las ciencias que se ocupan del hombre la ignoran con demasiada frecuencia, la sociología más que ninguna otra. Efectivamente, en este sentido puede decirse que todo objeto de ciencia es una cosa, excepto, quizá, los objetos matemáticos; en lo que a ellos respecta, como nosotros mismos los construimos desde los más simples hasta los más complicados, para saber lo que son basta con mirar dentro de nosotros y analizar interiormente el proceso mental de que ellos son el resultado. Pero, cuando se trata de hechos propiamente dichos, en el momento en que emprendemos la tarea de hacer ciencia con ellos son necesariamente para nosotros incógnitas, *cosas* ignoradas, pues las repre-

sentaciones que de ellos pudimos hacernos en el curso de la vida fueron hechas sin método y sin crítica, por lo que carecen de valor científico y debemos hacerlas a un lado. Los hechos de la psicología individual presentan este carácter y deben ser considerados bajo este aspecto. En efecto, aunque tales hechos pertenecen a nuestro interior por definición, la conciencia que de ellos tenemos no nos revela ni su naturaleza interna ni su origen. Como mucho, hace que los conozcamos hasta cierto punto, pero sólo como las sensaciones nos hacen conocer el calor o la luz, el sonido o la electricidad; esa conciencia nos da de ellos impresiones confusas, pasajeras, subjetivas, pero no ideas claras y concretas, ni conceptos explicativos. Precisamente por este motivo se ha fundado en lo que va del siglo una psicología objetiva cuya regla fundamental es estudiar los hechos mentales desde fuera, es decir, como cosas. Con mucha más razón debe ser así el estudio de los hechos sociales, pues la conciencia no podría ser más competente para conocerlos a ellos que para conocer un poco de su propia vida.¹ Se objetará que, como son obra nuestra, sólo tenemos que tomar conciencia de nosotros mismos para saber lo que hemos puesto en ellos y cómo los hemos formado. Pero, para empezar, la mayor parte de las instituciones sociales nos son legadas, ya hechas, por las generaciones anteriores; nada tuvimos que ver en su formación y, por consiguiente, no es interrogándonos sobre ellas como podremos averiguar las causas que les dieron nacimiento. Ade-

¹ A la vista está que, para admitir esta proposición, no es necesario mantener que la vida social sólo esté hecha de representaciones; basta asentar que, sean individuales o colectivas, las representaciones no pueden estudiarse científicamente más que a condición de que las estudiemos con objetividad.

más, aun en los casos en que sí hemos colaborado a su formación, apenas si podemos entrever, y eso de la manera más confusa y, a menudo, más inexacta, las verdaderas razones que nos han movido a obrar, y la naturaleza de nuestra acción. Ni siquiera cuando sólo se trata de nuestros asuntos privados conocemos los móviles relativamente simples que nos guían: nos creemos desinteresados cuando actuamos con egoísmo, creemos obedecer al odio cuando cedemos al amor, a la razón cuando somos esclavos de prejuicios irracionales, etc. ¿Cómo, pues, tendríamos la facultad de discernir con mayor claridad las causas mucho más complejas de las que proceden los asuntos de la colectividad? Pues, como mínimo, todos y cada uno de los individuos participamos en ellos aunque sea en una ínfima medida; tenemos una multitud de colaboradores, y captar lo que sucede en las conciencias de los otros se halla fuera de nuestras posibilidades.

Nuestra regla no implica, pues, ninguna concepción metafísica, ninguna especulación sobre el fondo de los seres. Lo que pide es que el sociólogo se ponga en estado mental en que se encuentran los físicos, los químicos, los fisiólogos cuando se adentran en una región todavía inexplorada de su campo científico. Es preciso que, al penetrar en el mundo social, tenga conciencia de que penetra a lo desconocido; que se sienta en presencia de hechos cuyas leyes son tan insospechadas que podrían ser las de la vida, cuando la biología aún no había nacido; es preciso que se prepare para hacer descubrimientos que lo sorprenderán y lo desconcertarán. Ahora bien, para que todo esto suceda, es preciso que la sociología halla alcan-

zado ese grado de madurez intelectual. Mientras que el estudioso de la naturaleza física siente vivamente las resistencias que se le oponen y sobre las que tanto esfuerzo le cuesta triunfar, parece en serio que el sociólogo se mueve entre cosas que en un momento se vuelven transparentes para el espíritu, a juzgar por la facilidad tan grande con que lo vemos resolver las cuestiones más oscuras. En el estado actual de la ciencia, ni siquiera sabemos verdaderamente lo que son las principales instituciones sociales, como el Estado o la familia, el derecho a la propiedad o el contrato, el esfuerzo y la responsabilidad; ignoramos casi por completo las causas de las que dependen, las funciones que desempeñan, las leyes de su evolución; sobre ciertos puntos, apenas si empezamos a entrever algunos chispazos. Y, sin embargo, basta hojear las obras de sociología para darnos cuenta de lo raro que es el sentimiento de esta ignorancia y de estas dificultades en sus autores, quienes no sólo se consideran como obligados a dogmatizar sobre todos los problemas a la vez, sino que creen que en unas cuantas páginas o frases pueden llegar a la esencia misma de los fenómenos más complicados. Es decir, lo que tales teorías comunican no son los hechos, que no podrían ser tratados de modo exhaustivo con tanta rapidez, sino la prenocción que de ellos tenía el autor antes de iniciar su investigación. No hay duda de que la idea que nos hacemos de las prácticas colectivas, de lo que son o de lo que deben ser, es un factor que contribuye a su desarrollo. Pero esta idea misma es también un hecho y, para poder fijarlo convenientemente, debemos estudiarlo, también, desde fuera. Porque lo que importa saber no es la manera en que

tal pensador, individualmente, se representa tal institución sino el concepto que de ella tiene el grupo: sólo éste es socialmente eficaz. Pero, como no podemos conocerlo por simple observación interior, dado que no está completo en ninguno de nosotros, es preciso hallar algunos signos exteriores que lo hagan perceptible. Además, ese concepto no ha nacido de la nada: es un efecto de causas externas que tenemos que conocer para que podamos apreciar su valor en el futuro. Hagamos lo que hagamos, siempre, pues, hemos de regresar al mismo método.

II

Otra de nuestras proposiciones también ha sido atacada y no con menos fuerza que la anterior: se trata de la que presenta los fenómenos sociales como exteriores a los individuos. Hoy se nos concede de buena gana que los hechos de la vida individual y los de la vida colectiva son heterogéneos en algún grado; puede incluso decirse que sobre este punto estamos logrando un acuerdo, si no unánime, por lo menos muy general. Ya casi no hay sociólogos que nieguen especificidad a la sociología. Pero, como la sociedad se compone de individuos,² parece de sentido común que la vida social no tenga otro sustrato que la conciencia individual; en otras palabras, parece permanecer en el aire y planear en el vacío.

Sin embargo, lo que tan fácilmente se juzga inadmisibles cuando se trata de hechos sociales, se admite sin

² Proposición que, por otro lado, sólo es parcialmente exacta. Además de los individuos, hay cosas que son elementos integrantes de la sociedad. Lo que sucede es que los individuos son los únicos elementos activos de ella.

ningún problema en lo que respecta a otros reinos de la naturaleza. Siempre que se combinan elementos diferentes y de ellos resultan, por el hecho mismo de su combinación, otros elementos nuevos, es preciso comprender que estos últimos pertenecen, no al ámbito de los elementos, sino al del todo formado por su unión. La célula viva no contiene nada más que partículas minerales, como la sociedad no contiene nada aparte de individuos; y sin embargo, es a todas luces imposible que los fenómenos característicos de la vida residan en los átomos de hidrógeno, oxígeno, carbono y nitrógeno. Pues así ¿cómo podrían producirse los movimientos vitales en el seno de elementos no vivos? ¿Cómo, además, se repartirían las propiedades biológicas entre estos elementos? No podrían encontrarse por igual en todos ellos por cuanto que no son de la misma naturaleza; el carbono no es el azoe y, por lo tanto, no puede revestir las mismas características ni desempeñar el mismo papel. No menos inadmisible es el hecho de que cada aspecto de la vida, cada uno de sus caracteres principales se encarna en un grupo de átomos diferente. La vida no podría descomponerse así; es una y, en consecuencia, no puede tener otro asiento que la sustancia viva en su totalidad. Está en el todo, no en las partes. No son las partículas no vivas de la célula las que se alimentan, se reproducen, en una palabra, las que viven; es la célula misma, y ella sola. Y esto que decimos de la vida podría repetirse de todas las síntesis posibles. La dureza del bronce no está en el cobre, ni en el estaño, ni en el plomo que sirvieron para formarlo y que son cuerpos blandos o flexibles; está en su aleación. La fluidez del agua, sus

propiedades nutritivas y demás no están en los dos gases de que se compone, sino en la sustancia compleja que ellos forman con su asociación.

Apliquemos este principio a la sociología. Si, como se nos admite, la síntesis *sui generis* que constituye toda sociedad produce fenómenos nuevos, distintos a los que acontecen en las conciencias solitarias, es preciso admitir que tales hechos específicos residen en la sociedad misma que los produce y no en sus partes, es decir, en sus miembros. En este sentido son pues exteriores a las conciencias individuales consideradas como tales, lo mismo que los caracteres distintivos de la vida son exteriores a las sustancias minerales que componen al ser vivo. No se les puede reabsorber en los elementos sin caer en una contradicción, ya que por definición suponen una cosa distinta a la que estos elementos contienen. Así queda justificada, por una razón nueva, la separación que hemos establecido más adelante entre la psicología propiamente dicha, o ciencia de la mente individual, y la sociología. Los hechos sociales se diferencian de los hechos psíquicos no sólo en calidad: *tienen otro sustrato*, no evolucionan en el mismo medio, no dependen de las mismas condiciones. Esto no significa que no sean, también ellos, psíquicos de alguna manera, puesto que todos consisten en modos de pensar o de actuar. Pero los estados de la conciencia colectiva son de una naturaleza diferente a la de los estados de la conciencia individual, son representaciones de otro tipo. Y la mentalidad de los grupos no es la de los individuos; tiene sus leyes propias. Las dos ciencias son tan netamente distintas como dos ciencias cualquiera pueden

serlo, sin importar las relaciones que, por lo demás, pueda haber entre ellas

No obstante, en este punto procede hacer una distinción que tal vez aclare el debate.

Que la *materia* de la vida social no pueda explicarse por factores puramente psicológicos, es decir, por estados de la conciencia individual, es para nosotros la evidencia misma. Efectivamente, lo que las representaciones colectivas traducen es la manera en que el grupo se piensa en sus relaciones con los objetos que lo afectan. Ahora bien, el grupo está constituido de otra manera que el individuo, y las cosas que lo afectan son de otra naturaleza. Por ello no podrían depender de las mismas causas representaciones que no expresan ni los mismos temas ni los mismos objetos. Para comprender cómo la sociedad se representa a sí misma y al mundo que la rodea, es necesario considerar la naturaleza de la sociedad y no la de los individuos particulares. Los símbolos bajo los cuales se piensa cambian según ella es. Si, por ejemplo, se concibe como salida de un animal epónimo, forma uno de los grupos especiales que llamamos clanes. Cuando el animal es sustituido por un antepasado humano, pero mítico también, es que el clan ha cambiado de naturaleza. Si, por encima de divinidades locales o familiares, imagina otras de las que cree depender, es que los grupos locales y familiares de los que se compone tienden a concentrarse y unirse, y el grado de unidad que presenta un panteón religioso corresponde al grado de unidad logrado en el mismo momento por la sociedad. Si ésta condena determinados modos de conducta es porque ofenden algunos de sus sentimientos fundamentales; y esos

sentimientos son parte de su constitución, como los del individuo lo son de su temperamento físico y de su organización mental. Así, aun cuando la psicología individual no tuviera secretos para nosotros, no podría darnos la solución a ninguno de estos problemas, porque se relacionan con órdenes de hechos que ella desconoce.

Pero, una vez reconocida esta heterogeneidad, podemos preguntar si, no obstante, hay algo que semeja las representaciones individuales y las colectivas, ya que tanto las unas como las otras son, después de todo, representaciones; y también si a consecuencia de ese parecido no habrá ciertas leyes abstractas que sean comunes a los reinos. Los mitos, las leyendas populares, los conceptos religiosos de todo tipo, las creencias morales, etc., expresan una realidad diferente a la realidad individual; pero pudiera ser que la manera en que se atraen o se rechazan, se agregan o se disgregan, sea independiente de su contenido y tenga que ver sólo con su calidad general de representaciones. Al estar hechas de una materia diferente, se comportarían en sus relaciones mutuas como lo hacen las sensaciones, las imágenes o las ideas en el individuo. ¿No es de creer, por ejemplo, que la contigüidad y el parecido, los contrastes y los antagonismos lógicos se comparten de la misma manera, sean cuales las cosas representadas? Se llega así a concebir la posibilidad de que exista una psicología formal que sería una especie de terreno común de la psicología individual y de la sociología; y quizá sea esto lo que crea el escrúpulo que ciertos espíritus experimentan a la hora de distinguir estas dos ciencias de una manera demasiado tajante.

Para hablar con rigurosidad, en el estado actual de nuestros conocimientos no podríamos dar una respuesta categórica a la pregunta planteada. Así es: por una parte, todo lo que sabemos sobre la manera en que se combinan las ideas individuales se reduce a algunas proposiciones muy generales y vagas a las que comúnmente llamamos leyes sobre la asociación de ideas. Y en cuanto a las leyes por las que se rige la ideación colectiva, las desconocemos todavía más. La psicología social, que debería tener por cometido el determinarlas, no pasa de ser una palabra con la que se designa toda clase de generalidades, variadas e imprecisas, sin objeto definido. Haría falta averiguar, con la comparación de los temas míticos, las leyendas y tradiciones populares, las lenguas, de qué manera las representaciones sociales se interpelan o se excluyen, se fusionan unas en otras o se separan, etc. Ahora bien, aunque este problema se merece la curiosidad de los investigadores, apenas podemos decir que lo hayan abordado: y mientras no se hayan descubierto algunas de estas leyes, es obvio que será imposible saber con seguridad si repiten o no las leyes de la psicología individual.

No obstante, a falta de esa seguridad, por lo menos es probable que, si existen semejanzas entre las dos clases de leyes, las diferencias no estén menos marcadas. En efecto, parece inadmisibile que la materia de la que están hechas las representaciones no actúe sobre los modos en que éstas se combinan. Es verdad que los psicólogos hablan a veces sobre leyes de asociación de las ideas, como si éstas fuesen las mismas para todos los tipos de representaciones individuales; pero nada es menos verosímil: las imágenes no se

componen entre sí como las sensaciones, ni los conceptos como las imágenes. Si la psicología estuviera más avanzada, constataría sin duda alguna que cada categoría de estados mentales tiene sus leyes formales que le son propias. Si es así, debemos esperar *a fortiori* que las leyes correspondientes del pensamiento social sean específicas como ese pensamiento mismo. En realidad, pese a lo poco que se ha practicado este orden de hechos, es difícil no tener la sensación de dicha especificidad. ¿Acaso no es ella la que hace que nos parezca tan extraña la manera tan especial en que los conceptos religiosos (que son colectivos en el más alto grado) se mezclan, o se separan, se transforman unos en otros haciendo que nazcan compuestos contradictorios que contrastan con los productos ordinarios de nuestro pensamiento privado? De modo que, si, como es de suponerse, algunas leyes de la mentalidad social nos recuerdan algunas de las que establecen los psicólogos, no es que las primeras sean un simple caso particular de las segundas sino que, además de diferencias muy importantes, entre unas y otras hay similitudes que la abstracción podrá poner al descubierto y que por el momento todavía ignoramos. Es decir, que en ningún caso puede la sociología, simple y llanamente, tomar prestada de la psicología tal o cual de sus proposiciones para aplicarla tal cual a los hechos sociales. El pensamiento colectivo en su totalidad, tanto en su forma como en su materia, debe ser estudiado en sí mismo y por sí mismo, con el sentimiento de lo que tiene de especial, y es preciso dejar que el futuro se ocupe de averiguar hasta qué punto se parece al pensamiento de los individuos. Este es un problema que pertenece más a

la jurisdicción de la filosofía general y de la lógica abstracta que al estudio científico de los hechos sociales.³

III

Nos queda por decir algunas palabras sobre la definición de los hechos sociales que hemos dado en el primer capítulo de nuestro libro. Para nosotros consisten en maneras de hacer o de pensar, y se les reconoce por la particularidad de que son susceptibles de ejercer una influencia coercitiva sobre las conciencias individuales (sobre este tema se ha producido una confusión que merece destacarse).

Es tal la costumbre de aplicar a las cosas sociológicas las formas del pensamiento filosófico que, a menudo, se ha visto en esta definición preliminar una especie de filosofía del hecho social. Se ha dicho que nosotros explicamos los fenómenos sociales por su contrario, lo mismo que Tarde los explica por imitación. Nunca tuvimos esa ambición y ni siquiera se nos había ocurrido la posibilidad de que nos la atribuyeran, tan contraria como es a todo método. Nuestro propósito no era el de anticipar por vía filosófica las conclusiones de la ciencia, sino sólo el de indicar por cuáles signos exteriores se pueden reconocer los hechos de los que ella debe ocuparse, con el fin de que el investigador pueda advertirlos donde estén y no los confunda con otros. Se trataba de delimitar el campo de la investigación lo más posi-

³ Es inútil demostrar por qué, desde este punto de vista, parece todavía más evidente la necesidad de estudiar los hechos desde fuera, ya que son el resultado de síntesis que tienen lugar fuera de nosotros y de las que ni siquiera tenemos la percepción confusa que la conciencia puede darnos de los fenómenos interiores.

ble, no de abarcarlo con una especie de intuición exhaustiva. También aceptamos de buen grado el reproche que se hace a esta definición en el sentido de que no expresa todos los caracteres del hecho social y, por lo tanto, no es la única posible. En efecto, nada hay de inconcebible en el hecho de que pueda estar caracterizado de varias maneras distintas, pues no hay razón para que sólo tenga una sola propiedad distintiva.⁴ Lo importante es elegir la que parezca mejor para el fin que nos proponemos. Hasta es muy posible emplear al mismo tiempo varios criterios, dependiendo de las circunstancias. Y eso es algo que nosotros mismos hemos admitido que es necesario a veces en la sociología, porque en algunos casos el carácter de coacción no es fácilmente reconocible (ver pp. 51-52). Lo único que hace falta es que, como se trata de una definición inicial, las características de las que se sirve sean inmediatamente discernibles y puedan ser advertidas antes de iniciar la investigación. Ahora bien, las definiciones que a veces se han propuesto para oponerse a la nuestra no cumplen esta condición. Se ha dicho, por ejemplo, que el hecho social es “todo lo que se produce en y por la sociedad”, o “lo que interesa y afecta al grupo de

⁴ El poder coercitivo que le atribuimos es incluso una parte tan pequeña del hecho social que éste bien puede presentar el carácter opuesto. Pues, al mismo tiempo que las instituciones se nos imponen, nosotros nos atenemos a ellas; nos obligan y nosotros las amamos; nos constriñen y nosotros sacamos provecho de su funcionamiento y de la coacción misma que ejercen sobre nosotros. Esta antítesis es la que los moralistas han señalado con frecuencia entre los dos conceptos del bien y del deber, que expresan dos aspectos diferentes, pero igualmente reales, de la vida moral. Quizá no haya prácticas colectivas que no ejerzan sobre nosotros esta doble acción, la cual, por otra parte, sólo es contradictoria en apariencia. Si no las hemos definido tomando en cuenta esta vinculación especial, interesada y desinteresada a la vez, es sólo porque no se manifiesta por signos exteriores que se pueden percibir con facilidad. El bien tiene algo que es más interno, más íntimo que el deber, por lo tanto, menos asible.

alguna manera''. Pero no se puede saber si la sociedad es o no la causa de un hecho o si ese hecho tiene efectos sociales más que cuando la ciencia ya ha avanzado. Tales definiciones no pueden servir, entonces, para determinar el objeto de la investigación que comienza. Para poder utilizarlas, primero el estudio de los hechos sociales debe haber llegado ya bastante lejos y, en consecuencia, se debe haber descubierto algún otro modo previo a la investigación que permita reconocer los hechos sociales dondequiera que estén.

Al mismo tiempo que se ha encontrado nuestra definición demasiado estrecha, se la acusa de ser demasiado amplia y de abarcar casi todo lo real. En efecto, se ha dicho, todo medio físico ejerce una coacción sobre los seres que sufren su acción, puesto que en cierta medida están obligados a adaptarse a él. Pero entre estos dos modos de coerción hay toda la diferencia que separa a un medio físico de un medio moral. No podemos confundir la presión ejercida por uno o varios cuerpos sobre otros cuerpos o incluso sobre las voluntades, con la que la conciencia de un grupo ejerce sobre la conciencia de sus miembros. Lo extraordinario de la coacción social no se debe a la rigidez de ciertas disposiciones moleculares sino al prestigio del que están investidas ciertas representaciones. Es verdad que los hábitos, individuales o hereditarios, tienen, en ciertos aspectos, esta misma propiedad. Nos dominan, nos imponen creencias o prácticas. Sólo que nos dominan desde dentro, pues todos están por completo dentro de cada uno de nosotros. En cambio, las creencias y las prácticas sociales actúan sobre nosotros desde fuera: también

la influencia que unos y otros ejercen es, en el fondo, muy distinta.

No hay que asombrarse, por lo demás, de que los otros fenómenos de la naturaleza presenten bajo formas distintas el mismo carácter por el que nosotros hemos ya definido los fenómenos sociales. Esta similitud se debe simplemente a que tanto los unos como los otros son cosas reales. Pues todo lo que es real tiene una naturaleza definida que se impone, con la que es preciso contar y que, aun cuando consigamos neutralizarla, jamás es vencida por completo. Y, en el fondo, esto es lo que de tan singular tiene el concepto de la coerción social, pues todo lo que implica es que las maneras colectivas de actuar o de pensar tienen una realidad fuera de los individuos, los cuales se ajustan a ella todo el tiempo. Son cosas que tienen una existencia propia. El individuo las encuentra ya formadas y no puede hacer que no sean o que sean de un modo distinto a como son; está, pues, obligado a tomarlas en cuenta, y tanto más difícil (aunque no decimos imposible) es para él modificarlas cuanto que, en grados diversos, participan de la supremacía material y moral que la sociedad tiene sobre sus miembros. No hay duda de que el individuo participa en su formación. Pero, para que haya un hecho social, es preciso que varios individuos por lo menos, hayan combinado su acción y que de esta combinación resulte un producto nuevo. Y, como esa síntesis tiene lugar fuera de cada uno de nosotros (puesto que en ella entra una pluralidad de conciencias), tiene necesariamente como efecto el de fijar, instituir fuera de nosotros ciertas maneras de obrar y ciertos juicios que no dependen de cada volun-

tad particular tomada aparte. Como se ha hecho notar,⁵ hay una palabra que, si se utiliza extendiendo un poco su acepción común, expresa bastante bien esta manera de ser muy especial: la palabra institución. En efecto, sin desnaturalizar el sentido de este término, se puede llamar *institución* a todas las creencias y todos los modos de conducta instituidos por la comunidad; podemos, entonces, definir la sociología como la ciencia de las instituciones, su génesis y su funcionamiento.⁶

Sobre las otras controversias que esta obra ha suscitado nos parece inútil insistir, pues no tocan ningún punto esencial. La orientación general del método no depende de los procedimientos que se prefiere emplear, ya sea para clasificar los tipos sociales o para distinguir lo normal de lo patológico. Además, tales desaveniencias se deben muy a menudo a que sus autores se niegan a admitir o admiten con reservas nuestro principio fundamental: la realidad objetiva de los hechos sociales. En definitiva, sobre este principio descansa de todo, y todo vuelve a él. Por ello nos ha parecido útil ponerlo en relieve una vez más,

⁵ Véase la voz "Sociologie" de la *Grande Encyclopédie*, por Fauconnet y Mauss.

⁶ El hecho de que las creencias y las prácticas sociales penetren en nosotros desde fuera no quiere decir que las recibamos pasivamente y sin hacerles sufrir ninguna modificación. Al pensar las instituciones colectivas, al asimilarnos a ellas, las individualizamos, les imprimimos, más o menos, nuestro sello personal; es así como, al pensar el mundo sensible, cada uno de nosotros lo colorea a su estilo, y por eso distintas personas se adaptan de modo diferente a un mismo entorno físico. Por esa razón cada uno de nosotros se fabrica, hasta cierto punto, su moral, su religión, su técnica. No hay conformismo social que no comporte toda una gama de matices individuales. Sin embargo, el campo de las variaciones permitidas es limitado. Es nulo o muy endeble en el círculo de los fenómenos religiosos y morales, donde la variación se convierte fácilmente en delito; es más amplio en todo lo que concierne a la vida económica. Pero, tarde o temprano, incluso en el primer caso, nos topamos con un límite que no podemos rebasar.

segregándolo de toda cuestión secundaria. Y estamos seguros de que al atribuirle tal importancia permanecemos fieles a la tradición sociológica, pues, en el fondo, de este concepto ha salido la sociología entera. Así es: esta ciencia sólo podía nacer cuando se presintió que los fenómenos sociales, pese a no ser materiales, no dejan de ser cosas reales que ameritan estudio. Para haber llegado a pensar que había motivos para investigar lo que son, hubo que haberse entendido que existen de manera definida, que tienen una manera de ser constante, una naturaleza que no depende de lo arbitrario individual y que de ella derivan relaciones que son necesarias. Y la historia de la sociología no es, en realidad, más que el prolongado esfuerzo que se ha hecho con miras a precisar ese sentimiento, a profundizarlo y a desentrañar todas las consecuencias que implica. Pero, a pesar de los grandes avances logrados en este sentido, luego de este trabajo se verá que todavía sobreviven numerosos restos del postulado antropocéntrico, que, aquí como en todas partes, corta el camino a la ciencia. Al hombre le disgusta renunciar al poder ilimitado que durante tanto tiempo creyó tener sobre el orden social y, por otra parte, le parece que, si de verdad existen fuerzas colectivas, está condenado por necesidad a sufrirlas sin poder modificarlas. Esto es lo que lo lleva a negar su existencia. Las experiencias repetidas en vano le han enseñado que esa omnipotencia, con la que se ha engañado para procurarse placer y satisfacción en la vida, ha sido siempre para él una causa de debilidad; que su imperio sobre las cosas comenzó en realidad en el momento en que se reconoció que tienen una naturaleza propia y se resignó a

aprender de ellas mismas lo que son. Desechado por todas las demás ciencias, este deplorable prejuicio se mantiene con obstinación en la sociología. No hay, pues, nada más urgente que tratar de librar de él definitivamente a nuestra ciencia; y ése es el objetivo principal de nuestros esfuerzos.

Introducción

Hasta ahora, los sociólogos no se han preocupado por caracterizar y definir el método que aplican al estudio de los hechos sociales. Así, en toda la obra de Spencer el problema metodológico no ocupa ningún lugar; porque la *Introducción a la ciencia social*, cuyo título podría llamar a engaño, está consagrada a mostrar las dificultades y la posibilidad de la sociología, no a exponer los procedimientos que debe aplicar. Es verdad que Mill se ocupó del tema con bastante detalle;¹ pero no hizo más que cribar en su dialéctica lo que Comte había dicho, sin añadirle nada realmente personal. Un capítulo del *Curso de filosofía positiva* es más o menos el único estudio original e importante que poseemos sobre la materia.²

Esta despreocupación aparente no tiene nada que nos sorprenda. En efecto, los grandes sociólogos cuyos nombres acabamos de recordar no salieron siquiera de las generalizaciones sobre la naturaleza de las sociedades, sobre las relaciones que median

¹ *Sistema de la lógica deductiva e inductiva*, lib VI, caps VII-XII.

² *Ibid.*, capítulo v, 2ª ed., pp. 294-336.

entre el reino social y el reino biológico, y sobre la marcha general del progreso; aun la voluminosa sociología de Spencer no tiene más objeto que mostrar cómo se aplica a las sociedades la ley de la evolución universal. Ahora bien, para estas cuestiones filosóficas no se necesitan procedimientos especiales y complicados. Ellos, pues, se contentaban con sopesar los méritos comparados de la deducción y de la inducción y con investigar superfluamente los recursos más generales de los que dispone la investigación sociológica. Pero las preocupaciones que han de tomarse en la observación de los hechos, la forma correcta de plantear los principales problemas, el sentido en el que deben dirigirse las investigaciones, las prácticas especiales que podían permitirles llegar al final, las reglas que deben presidir la administración de las pruebas, quedaron sin definir.

Un feliz concurso de circunstancias, en primera fila de las cuales es justo colocar la iniciativa que creó en nuestro favor un curso regular de sociología en la Facultad de Letras de Burdeos, nos permitió consagrarnos desde muy temprano al estudio de la ciencia social y convertirla, incluso, en materia de nuestras ocupaciones profesionales; gracias a ello, hemos podido salirnos de esas cuestiones demasiado generales y abordar cierto número de problemas particulares. Hemos sido llevados, por la fuerza misma de las cosas, a elaborar un método más definido, y, creemos, mejor adaptado a la naturaleza particular de los fenómenos sociales. Querriamos exponer aquí en su conjunto esos resultados de nuestra práctica y someterlos a discusión. Sin duda, están implícitamente contenidos en el libro que no hace mucho publica-

mos sobre la *la División del trabajo social*. Pero creemos que presenta cierto interés el hecho de desprenderlos del conjunto, formularlos en otro lado acompañándolos con sus pruebas e ilustrándolos con ejemplos tomados de esta obra o de trabajos todavía inéditos. De esa manera se podrá juzgar mejor la orientación que querríamos dar a los estudios de la sociología.

I. ¿Qué es un hecho social?

Antes de averiguar cuál es el método que conviene al estudio de los hechos sociales, importa saber cuáles son los hechos a los que damos este nombre.

La pregunta es doblemente necesaria, porque se aplica este calificativo sin mucha precisión. Se emplea de ordinario para designar más o menos a todos los fenómenos que se desarrollan en el interior de la sociedad, siempre que presenten, con cierta generalización, algún interés social. Pero en este sentido puede decirse que no hay acontecimientos humanos que no puedan llamarse sociales. Cada individuo bebe, duerme, come, razona y a la sociedad le interesa que dichas funciones se ejerzan en forma regular. Por lo tanto, si esos hechos fueran sociales, la sociología no tendría objeto propio y su campo se confundiría con el de la biología y la psicología.

Pero, en realidad, en todas las sociedades existe un grupo determinado de fenómenos que se distinguen marcadamente de los que estudian las otras ciencias de la naturaleza.

Cuando desempeño mi tarea de hermano, esposo o ciudadano, cuando cumplo los compromisos que he

contraído, realizo deberes que están definidos, fuera de mí y de mis actos, en el derecho y en las costumbres. Incluso cuando están de acuerdo con mis sentimientos y siento interiormente su realidad, ésta no deja de ser objetiva; porque no soy yo quien los ha creado, sino que los he recibido por medio de la educación. Por otra parte, cuántas veces sucede que desconocemos los pormenores de las obligaciones que nos incumben y que, para conocerlas, necesitamos consultar el Código y sus intérpretes autorizados. De igual manera, al nacer encontramos ya hechas todas las creencias y las prácticas de la vida religiosa; si existían antes es que existen fuera de nosotros. El sistema de signos que utilizo para expresar mi pensamiento, el sistema monetario que empleo para pagar mis deudas, los instrumentos de crédito que utilizo en mis relaciones comerciales, las prácticas seguidas en mi profesión, etc., etc., funcionan independientemente del uso que hago de ellos. Si tomamos uno tras otro a todos los miembros de los que se compone la sociedad, encontramos que lo que antecede puede repetirse acerca de cada uno de ellos. He aquí modos de actuar, de pensar y de sentir que presentan la propiedad notable de que existen fuera de las conciencias individuales.

Estos tipos de conducta o de pensamiento no son sólo exteriores al individuo, sino que están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se imponen a él, lo quiera o no. Sin duda, cuando me conformo a él plenamente, esta coacción no se siente o se siente poco, ya que es inútil. Pero no deja de ser un carácter intrínseco de esos hechos y la prueba estriba en que se afirma en cuanto yo trato de resistir.

Si intento infringir las reglas del derecho, éstas reaccionan contra mí de tal manera que impiden mi acto si están a tiempo, o lo anulan y lo restablecen bajo su forma normal si ya es irreparable; o me lo hacen expiar si ya no puede ser reparado de otra manera. ¿Se trata de máximas puramente morales? La conciencia pública reprime todo acto que las ofende, mediante la vigilancia que ejerce sobre la conducta de los ciudadanos y las penas o castigos especiales de las que dispone. En otros casos, la coacción es menos violenta, pero no deja de existir. Si yo no me someto a las convenciones del mundo, si al vestirme no tengo en cuenta los usos vigentes dentro de mi país y de mi clase, la risa que provoco, el alejamiento en el que se me mantiene, producen, aunque en forma más atenuada, los mismos efectos que un castigo propiamente dicho. Además, la coacción, aunque sea indirecta, no es menos eficaz. No estoy obligado a hablar francés con mis compatriotas ni a emplear la moneda legal; pero es imposible no hacerlo. Si tratara de eludir esta necesidad, mi tentativa fracasaría miserablemente. Si fuera industrial, nada me prohibiría trabajar con procedimientos y métodos del siglo pasado; pero me arruinaría indefectiblemente. Aun cuando, de hecho, puedo librarme de estas reglas e infringirlas con éxito, nunca será sin verme obligado a luchar contra ellas. Aunque sean vencidas finalmente, hacen sentir bastante su poder coercitivo por la resistencia que oponen. No hay ningún innovador aunque sea afortunado, cuyas empresas no tropiecen con oposiciones de esta índole.

He aquí, pues, un orden de hechos que presentan características muy especiales: consisten en modos de

actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y están dotados de un poder de coacción en virtud del cual se imponen sobre él. Además, no pueden confundirse con los fenómenos orgánicos, puesto que consisten en representaciones y en actos; ni con los fenómenos psíquicos, los cuales sólo existen dentro de la conciencia individual y por ella. Constituyen, pues, una nueva especie y a ellos debe darse y reservarse el calificativo de *sociales*. Les corresponde porque está claro que, no teniendo por sustrato al individuo, no pueden tener otro más que la sociedad, bien sea la sociedad política en su integridad, bien alguno de los grupos parciales que contiene: confesiones religiosas, escuelas políticas, literarias, corporaciones profesionales, etc. Por otra parte, sólo a ellos conviene, porque la palabra social sólo tiene un significado concreto, a condición de que designe únicamente fenómenos que no corresponden a ninguna de las categorías de hechos ya constituidas y denominadas. Constituyen, por lo tanto, el campo propio de la sociología. Es verdad que la palabra coacción, con la cual los definimos, corre el riesgo de asustar a los celosos partidarios del individualismo absoluto. Como profesan que el individuo es perfectamente autónomo, les parece que se le disminuye cada vez que se le hace sentir que no depende sólo de sí mismo. Pero, como hoy día es indiscutible que la mayoría de nuestras ideas y de nuestras tendencias no son elaboradas por nosotros sino que nos llegan de fuera, sólo pueden penetrar en nosotros imponiéndose: y eso es todo lo que significa nuestra definición. Además, ya se sabe que no todas las coacciones sociales excluyen necesariamente la personalidad individual.¹

Sin embargo, como los ejemplos que acabamos de citar (reglas jurídicas, morales, dogmas religiosos, sistemas financieros, etcétera) consisten todos en creencias y prácticas constituidas, de acuerdo con lo que antecede se podría creer que sólo hay un hecho social donde existe una organización definida. Pero hay otros hechos que, sin presentar estas formas cristalizadas, tienen la misma objetividad y el mismo ascendente sobre el individuo. Esto es lo que llamamos las corrientes sociales. Así, en una asamblea, los grandes movimientos de entusiasmo, de indignación, de piedad que se producen, no tienen como lugar de origen ninguna conciencia particular. Nos llegan a cada uno de nosotros desde fuera y son susceptibles de arrastarnos a pesar nuestro. Sin duda, puede suceder que al abandonarme a ellos sin reserva, no sienta la presión que ejercen sobre mí. Pero esa presión se agudiza en cuanto trato de luchar contra ellos. Si un individuo intenta oponerse a una de esas manifestaciones colectivas, los sentimientos que rechaza se vuelven en su contra. Ahora bien, si este poder de coacción externo se afirma en los casos de resistencia con esa claridad, es que existe, aunque inconsciente, en los casos contrarios. Somos entonces juguetes de una ilusión que nos hace creer que hemos elaborado nosotros mismos lo que se nos impone desde fuera. Pero, si bien la complacencia con la que nos dejamos ir enmascara el empuje sufrido, no lo suprime. Es como el aire, que no deja de pesar aunque ya no sintamos su peso. Aunque no hayamos colaborado espontáneamente en la emoción común,

¹ Por lo demás, no se trata de decir que toda coacción es normal. Volveremos más tarde sobre este punto.

la impresión que hemos sentido es muy distinta de la que hubiéramos experimentado estando solos. Por lo tanto, cuando la asamblea se ha disgregado, esas influencias sociales dejan de actuar sobre nosotros y, al encontrarnos solos con nosotros mismos, los sentimientos por los cuales hemos pasado nos hacen el efecto de algo extraño en donde ya no nos reconocemos. Nos damos cuenta entonces de que mucho más que experimentarlos, los hubimos de padecer. Incluso sucede que nos horrorizan por ser contrarios a nuestra naturaleza. De esta manera, individuos perfectamente inofensivos en su mayoría, pueden, reunidos en multitud, dejarse arrastrar a hacer cosas atroces. Ahora bien, lo que decimos de estas explosiones transitorias se aplica también a los movimientos de opinión más duraderos, que se producen sin cesar en torno nuestro, bien en toda la extensión de la sociedad, bien en círculos más restringidos, en relación con materias religiosas, políticas, literarias, artísticas, etcétera.

Además, podemos confirmar mediante una experiencia característica, esta definición del hecho social: basta observar la forma en que se educa a los niños. Cuando se observan los hechos tal como son y como han sido siempre, salta a la vista que toda educación consiste en un esfuerzo continuo por imponer al niño formas de ver, de sentir y de actuar a los cuales no llegaría espontáneamente. Desde los primeros momentos de su vida lo obligamos a comer, a beber, a dormir a horas regulares, lo coaccionamos a la limpieza, la tranquilidad, la obediencia; más tarde, lo obligamos a que aprenda a tener en cuenta al prójimo, a respetar los usos, las conveniencias, le

imponemos el trabajo, etc., etc. Si con el tiempo dejan de sentir esta coacción, es porque poco a poco engendra hábitos, tendencias internas que la hacen inútil, pero que la sustituyen porque derivan de ella. Es verdad, que, según Spencer, una educación racional debería rechazar tales procedimientos y dejarle al niño absoluta libertad; pero, como esta teoría pedagógica no ha sido practicada nunca por ningún pueblo conocido, tan sólo constituye un *desideratum* personal, no un hecho que pueda oponerse a los hechos que anteceden. Ahora bien, lo que hace a estos últimos particularmente instructivos es que la educación tiene justamente por objeto constituir al ser social; por ellos puede verse, como en resumen, de qué modo se ha constituido dicho ser en el curso de la historia. La constante que el niño padece es la presión misma del medio social que tiende a moderarlo a su imagen y del cual los padres y maestros no son más que representantes e intermediarios.

Por lo tanto, no es su generalización la que puede servir para caracterizar los fenómenos sociológicos. Un pensamiento que se encuentra en todas las conciencias, un movimiento que repiten todos los individuos no por ello son hechos sociales. Si nos hemos contentado con ese aspecto para definirlos, es porque se les ha confundido, con lo que podríamos llamar sus encarnaciones individuales. Lo que los constituye son las creencias, las tendencias, las prácticas del grupo considerado colectivamente; en cuanto a las formas que revisten los estados colectivos al refractarse en los individuos, son cosas de otra especie. Lo que demuestra categóricamente esta doble naturaleza es que estos dos órdenes de hechos se presentan a

menudo disociados. En efecto, algunos de esos modos de actuar o de pensar adquieren, mediante su repetición, una especie de consistencia que los precipita, por decirlo así, y los aísla de los acontecimientos particulares que los reflejan. Adquieren de esta manera un cuerpo, una forma sensible que les es propia y constituyen una realidad *sui generis*, muy distinta de los hechos individuales que la manifiestan. La costumbre colectiva no existe solamente en estado de inmanencia en los actos sucesivos que determina, sino que, por un privilegio del que no encontramos ejemplo en el reino biológico, se expresa de una vez por todas en una fórmula que se repite de boca en boca, que se transmite por medio de la educación y que se fija incluso por escrito. Estos son el origen y la naturaleza de las reglas jurídicas, morales, de los aforismos y los dichos populares, de los artículos de fe en los que las sectas religiosas o políticas condensan sus creencias, de los códigos de buen gusto que establecen las escuelas literarias, etc. Ninguno de ellos se encuentra por completo en las aplicaciones que de ellos hacen los individuos, puesto que pueden existir incluso sin ser actualmente aplicados.

Sin duda, esta disociación no se presenta siempre con la misma claridad. Pero basta que exista de una manera incontestable en los casos importantes y numerosos que acabamos de recordar, para demostrar que el hecho social es distinto de sus repercusiones individuales. Por otra parte, aunque no se observe de forma inmediata, se puede realizar a menudo con la ayuda de ciertos artificios de método; incluso es indispensable efectuar esta operación, si se

quiere aislar el hecho social, para observarlo en toda su pureza.¹ Así, existen ciertas corrientes de opinión que nos empujan, con intención desigual según los tiempos y los países, una al matrimonio, por ejemplo, otra al suicidio o a una natalidad más o menos alta, etc. Estos son sin duda hechos sociales. A primera vista, parecen inseparables de las formas que adoptan en los casos particulares. Pero la estadística nos proporciona la manera de aislarlos. Están en efecto representados, no sin exactitud, por la tasa de natalidad, la tasa de matrimonios, la de los suicidios, es decir, por el número que se obtiene dividiendo la media total anual de los matrimonios, de los nacimientos, de las muertes voluntarias, por el de los hombres en edad de casarse, de procrear, de suicidarse.² Porque,¹ como cada una de estas cifras comprende todos los casos particulares indistintamente, las circunstancias individuales que pueden participar de algún modo en la producción del fenómeno se neutralizan entre sí y, en consecuencia, no contribuyen a determinarlo. Lo que expresa es cierto estado del alma colectiva.

He aquí, pues, lo que son los fenómenos sociales, despojados de todo elemento extraño. En cuanto a sus manifestaciones privadas, éstas tienen algo social, puesto que reproducen en parte un modelo colectivo; pero cada una de ellas depende también, y en gran parte, de la constitución orgánico-psíquica del individuo, de las circunstancias particulares en las que se encuentra. No son fenómenos sociológicos propiamente dichos. Participan a la vez de los dos

² La gente no se suicida a cualquier edad, ni en todas las edades, con la misma intensidad.

reinos; se las podría denominar socio-psíquicas. Interesan al sociólogo sin constituir la materia inmediata de la sociología. Se encuentran también en el interior del organismo fenómenos de naturaleza mixta que estudian las ciencias combinadas, como la química biológica

Pero se nos dirá que un fenómeno sólo puede ser colectivo si es común a todos los miembros de la sociedad o, por lo menos a la mayoría, si es un fenómeno general.

Sin duda, pero si es general será porque es colectivo (es decir, más o menos obligatorio), pero no es colectivo por ser general. Se trata de un estado del grupo, que se repite entre los individuos porque se impone a ellos. Está en cada parte porque está en el todo, pero no está en el todo porque esté en las partes. Se hace evidente, sobre todo, en las creencias y prácticas que nos son transmitidas ya hechas por las generaciones anteriores; las recibimos y las adoptamos porque, siendo a la vez una obra colectiva y una obra secular, están investidas de una autoridad particular que la educación nos ha enseñado a reconocer y a respetar. Pero debe señalarse que la inmensa mayoría de los fenómenos sociales nos llega por esta vía. Y, aunque el hecho social se debe, en parte, a nuestra colaboración directa, no es de otra naturaleza. Un sentimiento colectivo, que estalle en una asamblea, no manifiesta simplemente lo que había en común entre todos los sentimientos individuales. Es algo muy distinto, como hemos demostrado. Es resultante de la vida común, un producto de los actos y las reacciones que se efectúan entre las conciencias individuales; y si resuena en cada una de ellas, es en

virtud de la energía especial que debe precisamente a su origen colectivo. Si todos los corazones vibran al unísono, no es debido a una concordancia espontánea y preestablecida; es que una misma fuerza las mueve en el mismo sentido. Cada uno es arrastrado por todos.

Llegamos pues a representarnos en forma precisa el campo de la sociología. Sólo abarca un grupo determinado de fenómenos. Un hecho social se reconoce gracias al poder de coacción exterior que ejerce o que es susceptible de ejercer sobre los individuos; y la presencia de dicho poder es reconocida a su vez, bien por la existencia de alguna sanción determinada, o bien por la resistencia que le lleva a oponerse a toda empresa individual que tienda a violentarlo. Sin embargo, se puede definir también por la difusión que presenta en el interior del grupo, con tal que, de acuerdo con las observaciones que anteceden, se tenga cuidado de añadir como segunda y esencial característica aquella que existe independientemente de las formas individuales que adopta al difundirse. Este último criterio es incluso, en ciertos casos, más fácil de aplicar que el anterior. En efecto, la coacción es fácil de comprobar cuando se traduce en el exterior por alguna reacción directa de la sociedad, como en el caso del derecho, la moral, las creencias, los usos, las modas mismas. Pero cuando es sólo indirecta, como la que ejerce una organización económica, no se deja percibir siempre con tanta claridad. Entonces puede ser más fácil establecer la generalización combinada con la objetividad. Por otra parte, esta segunda definición es sólo otra forma de la primera; porque, sólo por imposición puede

generalizarse una manera de actuar que es exterior a las conciencias individuales.³

Sin embargo, podríamos preguntarnos si esta definición es completa. En efecto, los hechos que nos han proporcionado su base son siempre *modos de hacer*; son de orden sociológico. Pero también hay *modos de ser colectivos*, es decir, hechos sociales de orden anatómico o morfológico. La sociología no puede desinteresarse de lo que concierne al sustrato de la vida colectiva. Sin embargo, el número y la naturaleza de las partes elementales que componen a la sociedad, la manera en que están dispuestas, el grado de coalescencia a que han llegado, la distribución de la población sobre la superficie del territorio, el número y la naturaleza de las vías de comunicación, la forma de las viviendas, etc., no pueden a primera vista relacionarse con maneras de sentir o de pensar.

Pero, en primer lugar, estos diversos fenómenos presentan la misma característica que nos ha servido para definir a los demás. Estos modos de ser se impo-

³ Vemos hasta qué punto se aleja esta definición del hecho social, de la que sirve de base al ingenioso sistema de M. Tarde. Primero debemos declarar que nuestras investigaciones no nos han hecho comprobar en ningún lado esta influencia preponderante que M. Tarde atribuye a la imitación en la génesis de los hechos colectivos. Además, parece que de la definición anterior, que no es una teoría sino un simple resumen de datos inmediatos de la observación, resulta que la imitación, no sólo no expresa siempre, sino nunca, lo esencial y característico del hecho social. Sin duda, todo hecho social es imitado, tiene, como acabamos de mostrar, una tendencia a generalizarse, pero porque es social, es decir, *obligatorio*. Su poder de expansión es, no la causa, sino la consecuencia de su carácter sociológico. Si los hechos sociales fueran los únicos que producen dicha consecuencia, la imitación podría servir, si no para explicarlos, al menos para definirlos. Pero un estado individual que tiene repercusiones no deja por eso de ser individual. Además, podemos preguntarnos si la palabra imitación es la que conviene para designar la propagación debida a una influencia coercitiva. Bajo esta única expresión se confunden fenómenos muy diferentes y que necesitarían ser distinguidos.

nen al individuo como los modos de hacer de los que ya hemos hablado. En efecto, cuando se quiere conocer la manera en que una sociedad está dividida políticamente, cómo se componen dichas divisiones, la fusión más o menos completa que existe entre ellas, nada de esto se puede averiguar sin la ayuda de una inspección material y mediante observaciones geográficas: porque estas divisiones son morales aunque tengan cierta base en la naturaleza física. Sólo a través del derecho público es posible estudiar esta organización, porque es este derecho lo que la determina, lo mismo que determina nuestras relaciones domésticas y cívicas. Pero no por esto deja de ser obligatoria. Si la población se aglomera en nuestras ciudades en vez de dispersarse por el campo, es porque existe una corriente de opinión, un empuje colectivo que impone a los individuos dicha concentración. No podemos escoger la forma de nuestras viviendas ni la de nuestra ropa; por lo menos, una es obligatoria en la misma medida que la otra. Las vías de comunicación determinan de forma imperiosa el sentido en el cual se realizan las emigraciones interiores y los intercambios, e incluso la intensidad de esos intercambios y de esas emigraciones, etc. Por consiguiente, a lo sumo podríamos añadir otra categoría a la lista de los fenómenos que hemos enumerado y que presentan el signo distintivo del hecho social; y como esta enumeración no era rigurosamente exhaustiva, la adición no sería indispensable.

Y ni siquiera es útil; porque estas maneras de ser son únicamente maneras de hacer consolidadas. La estructura política de una sociedad es sólo la manera en que los diferentes segmentos que la componen se

han habituado a vivir unos con otros. Si sus relaciones son tradicionalmente estrechas, los segmentos tienden a confundirse, o a distinguirse en caso contrario. El tipo de vivienda que se nos impone no es más que la forma en que todo el mundo que nos rodea y, en parte, las generaciones anteriores, se han acostumbrado a construir sus casas. Las vías de comunicación no son más que el cauce que se ha abierto a sí mismo, encaminando en el mismo sentido la corriente regular de los intercambios, de las emigraciones, etc. Sin duda, si los fenómenos de orden morfológico fueran los únicos que presentan esta estabilidad, se podría creer que constituyen una especie aparte. Pero una regla jurídica es un arreglo no menos permanente que un tipo de arquitectura y, sin embargo, es un hecho fisiológico. Una simple máxima moral es sin duda más maleable; pero tiene formas mucho más rígidas que un simple uso profesional o una moda. Existe así toda una gama de matices que, sin solución de continuidad, relaciona los hechos de estructura más caracterizados con esas corrientes libres de la vida social que no están aún volcadas en ningún molde concreto. Y es porque no hay entre ellos más que diferencias en el grado de consolidación que presentan. Unas y otras no son más que vida más o menos cristalizada. Sin duda, quizá interese el nombre de morfológicos para los hechos sociales que conciernen al sustrato social, pero a condición de no perder de vista que son de igual naturaleza que los otros. Nuestra definición abarcará, pues, todo lo definido si decimos: *un hecho social es toda manera de hacer, establecida o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una*

*coacción exterior; o también, el que es general en la extensión de una sociedad determinada teniendo al mismo tiempo una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales.*⁴

⁴ Este estrecho parentesco entre la vida y la estructura, el órgano y su función, puede ser fácilmente establecido en sociología porque, entre estos dos términos extremos, existen toda una serie de intermediarios inmediatamente observables y que demuestran el lazo entre ellos. La biología no tiene el mismo recurso. Pero está permitido creer que las inducciones de la primera de estas ciencias sobre dicho tema son aplicables al otro y que, en los organismos como en las sociedades, sólo hay entre esos dos órdenes de hechos diferencias de grado.

II. Reglas relativas a la observación de los hechos sociales

La primera regla y la más fundamental consiste en *considerar los hechos sociales como cosas*.

I

Desde el momento en que un nuevo orden de fenómenos se convierte en objeto de la ciencia, éstos se encuentran ya representados en el espíritu, no sólo por imágenes sensibles, sino por conceptos burdamente formados. Antes de que aparecieran los primeros rudimentos de la física y de la química, los hombres tenían ya nociones de los fenómenos físico-químicos que rebasaban la percepción pura, tales como las que encontramos mezcladas con todas las religiones. Y es que, en efecto, la reflexión es anterior a la ciencia, que no hace más que servirse de ella con más método. El hombre no puede vivir en medio de las cosas sin hacerse de ellas ideas según las cuales reglamenta su conducta. Como estas nociones están más cerca de nosotros y más a nuestro alcance que las realidades a las cuales corresponden, tendemos naturalmente a suprimir a estas últimas y a hacer de aquéllas

la materia misma de nuestras especulaciones. En vez de observar las cosas, describirlas, compararlas, nos contentamos con tomar conciencia de nuestras ideas, analizarlas y combinarlas. En vez de una ciencia de realidades sólo elaboramos un análisis ideológico. Claro está que dicho análisis no excluye necesariamente toda observación. Podemos apelar a los hechos para confirmar estas ideas o las conclusiones que se deducen de ellas. Pero los hechos sólo intervienen entonces secundariamente, a título de ejemplos o de pruebas confirmatorias; no son el objeto de la ciencia. Ésta va de las ideas a las cosas, no de las cosas a las ideas.

Está claro que este método no puede dar resultados objetivos. En efecto, estas nociones o conceptos, llámense como se quiera, ño son sustitutivos legítimos de las cosas. Productos de la experiencia vulgar, tienen por objeto, ante todo, situar a nuestros actos en armonía con el mundo que nos rodea; están formados por la práctica y para ella. Ahora bien, una representación puede desempeñar útilmente este papel aunque sea teóricamente falsa. Copérnico disipó hace muchos siglos las ilusiones de nuestros sentidos respecto a los movimientos de los astros; y, sin embargo, aún por lo general reglamentamos la distribución de nuestro tiempo de acuerdo con estas ilusiones. Para que una idea suscite los movimientos que exige la naturaleza de una cosa, no es necesario que exprese fielmente dicha naturaleza, sino que basta con que nos haga sentir la utilidad o el inconveniente de la cosa, es decir cómo puede servirnos o contrariarnos. Pero las nociones así formadas no presentan esa exactitud práctica más que en forma

aproximativa y sólo en la generalidad de los casos. ¡Cuántas veces resultan tan peligrosas como inadecuadas! Por lo tanto, al elaborarlas como se pueda no se llegará nunca a descubrir las leyes de la realidad. Son, al contrario, como un velo que se interpone entre las cosas y nosotros y las enmascara tanto mejor cuanto más transparentes nos parezcan.

Esta ciencia no sólo tiene que resultar truncada sino que le falta materia de dónde poder alimentarse. Apenas existe desaparece, por decirlo así, y se transforma en arte. En efecto, estas nociones deben contener toda la esencia de lo real, puesto que se las confunde con la realidad misma. Desde ese momento parecen poseer todo lo necesario para ponernos en situación no sólo de comprender lo que es, sino de prescribir lo que debe ser y los medios para ejecutarlo. Porque lo bueno es lo conforme a la naturaleza de las cosas, lo contrario es malo, y los medios para alcanzar lo primero y huir de lo segundo proceden de la misma naturaleza. Si la obtenemos de golpe, el estudio de la realidad presente carece de interés práctico y, como dicho interés es la razón de ser de este estudio, en adelante éste carece de finalidad. La reflexión se ve así incitada a alejarse del objeto mismo de la ciencia, a saber, del presente y del pasado, para lanzarse de un sólo brinco hacia el porvenir. En vez de intentar comprender los hechos adquiridos y realizados, se dedica inmediatamente a realizar otros nuevos, más conformes a los fines perseguidos por los hombres. Cuando se cree saber en qué consiste la esencia de la materia, nos ponemos en seguida a buscar la piedra filosofal. Esta intrusión del arte en la ciencia, que impide que ésta se desarrolle, es además

facilitada por las circunstancias mismas que determinan el despertar de la reflexión científica. Porque, como sólo nace para satisfacer necesidades vitales, se encuentra naturalmente orientada hacia la práctica. Las necesidades que están llamadas a aliviar son siempre urgentes y por lo tanto la urgen para encontrar la solución: no reclaman explicaciones, sino remedios.

Este modo de proceder está tan de acuerdo con la tendencia natural de nuestro espíritu que se la encuentra incluso en el origen de las ciencias físicas. Ella es la que diferencia la alquimia de la química, y la astrología de la astronomía. Bacon caracteriza con ella el método que seguían los sabios de su tiempo y que él combate. Las nociones de las que acabamos de hablar son esas *nociones vulgares o prenociones*¹ que él señala en la base de todas las ciencias² en las que ocupan el lugar de los hechos.³ Son esos *idola*, especie de fantasmas que nos desfiguran el verdadero aspecto de las cosas y que, sin embargo, tomamos por las cosas mismas. Y como ese medio imaginario no ofrece al espíritu ninguna resistencia, éste, que no se siente contenido por nada, se abandona a ambiciones sin límite y cree posible construir o más bien reconstruir el mundo sólo con sus fuerzas y a tenor de sus deseos.

Si esto ha sucedido en las ciencias naturales, con más razón habría de suceder en la sociología. Los hombres no han esperado el advenimiento de la ciencia social para hacerse ideas sobre el derecho, la

¹ *Novum organum*, I, 26.

² *Ibid.*, I, 17.

³ *Ibid.*, I, 36.

moral, la familia, el Estado, la sociedad misma, porque no podían vivir sin ellas. Ahora bien, es sobre todo en la sociología donde estas prenociones, según la expresión de Bacon, están en situación de dominar los espíritus y sustituir las cosas. En efecto, las cosas sociales sólo son realizadas por los hombres; son un producto de la actividad humana. No parecen ser más que la puesta en obra de ideas, innatas o no, que llevamos en nosotros, la aplicación a las diversas circunstancias que acompañan las relaciones de los hombres entre sí. La organización de la familia, del contrato, de la represión, del Estado, de la sociedad, aparece así como un simple desarrollo de las ideas que tenemos sobre la sociedad, el Estado, la justicia, etc. Por consiguiente, esos hechos y sus análogos parecen no tener realidad más que en y por las ideas que son su germen y que se convierten entonces en la materia propia de la sociología.

Lo que acaba de acreditar esta manera de ver, es que el pormenor de la vida social desborda por todas partes a la conciencia, ésta no tiene de ella una percepción lo suficientemente fuerte para sentir su realidad. Como no tenemos entre nosotros lazos bastante sólidos ni bastante cercanos, todo esto nos hace fácilmente el efecto de no adherirse a nada y de flotar en el vacío como una materia medio irreal e indefinidamente plástica. Por eso tantos pensadores sólo han visto en los arreglos sociales combinaciones artificiales y más o menos arbitrarias. Pero si el pormenor, si las formas concretas y particulares se nos escapan, por lo menos nos representamos, de bulto y de manera más o menos aproximada, los aspectos más generales de la existencia colectiva y son precisa-

mente dichas representaciones esquemáticas y sumarias las que constituyen esas prenociones que utilizamos para los usos corrientes de la vida. Por lo tanto, no podemos pensar en poner en duda su existencia, puesto que la percibimos al mismo tiempo que la nuestra. No sólo están en nosotros, sino que, como somos producto de experiencias reiteradas, admiten la repetición y reciben del hábito resultante una especie de ascendente y de autoridad. Sentimos que se nos resisten cuando pretendemos liberarnos de ellas. Pero no podemos no considerar como real lo que se opone a nosotros. Todo contribuye, pues, a hacernos ver la verdadera realidad social.

Y en efecto, hasta ahora, la sociología ha tratado más o menos exclusivamente no de cosas, sino de conceptos. Es cierto que Comte proclamó que los fenómenos sociales son hechos naturales, sometidos a leyes naturales. Y así, ha reconocido implícitamente su carácter de cosas: porque sólo hay cosas en la naturaleza. Pero cuando, saliendo de esas generalidades filosóficas, intenta aplicar su principio y deducir de él la ciencia que estaba ahí contenida, toma las ideas como objetos de estudio. En efecto, la materia principal de su sociología es el progreso de la humanidad en el tiempo. Parte de la idea de que hay una evolución continua del género humano que consiste en una realización siempre más completa de la naturaleza humana, y el problema que trata consiste en encontrar de nuevo el orden de dicha evolución. Ahora bien, suponiendo que esa evolución exista, su realidad sólo puede establecerse cuando la ciencia ya se ha elaborado; por lo tanto, sólo se puede constituir

en objeto mismo de la investigación si se plantea como una concepción del espíritu, no como una cosa. Y en efecto, se trata de una representación tan completamente subjetiva que, de hecho, ese progreso de la humanidad no existe. Lo que existe, lo único que se presenta a la observación, son sociedades particulares que nacen, se desarrollan, y mueren independientemente unas de otras. Si por lo menos las más recientes fueran una continuación de las que les precedieron, cada tipo superior podría ser considerado como la simple repetición del tipo inmediatamente inferior junto con algo más; por lo tanto, se las podría colocar una tras otra, por decirlo así, confundiendo a las que se encuentran en el mismo grado de desarrollo, y la serie formada de esta manera podría considerarse como representativa de la humanidad. Pero los hechos no se presentan con esa simplicidad extrema. Un pueblo que sustituye a otro no es simplemente una prolongación de este último con algunos caracteres nuevos; es otro, que tiene algunas propiedades de más, y otras de menos. Constituye una individualidad nueva y todas estas individualidades distintas, como son heterogéneas, no pueden fundirse en la misma serie continua, ni sobre todo en una serie única. Porque la sucesión de las sociedades no podría representarse mediante una línea geométrica; se asemeja más bien a un árbol cuyas ramas apuntan en sentidos divergentes. En resumen, Comte tomó por desarrollo histórico la noción que él tenía y que no difiere mucho de la que se hace el vulgo. En efecto, vista de lejos, la historia adquiere bastante bien ese aspecto simple y de serie. Sólo se advierten individuos que se suceden unos a otros y marchan

todos en la misma dirección porque tienen la misma naturaleza. Como, por otra parte, no se concibe que la evolución social pueda ser otra cosa que el desarrollo de alguna idea humana, parece muy natural definirla mediante la idea que de ella se hacen los hombres. Ahora bien, procediendo así no sólo permaneceremos en la ideología, sino que damos como objeto de la sociología un concepto que no tiene nada propiamente sociológico.

Spencer rechaza este concepto, pero para sustituirlo por otro que no está formado de otra manera. Convierte a las sociedades, no a la humanidad, en objetos de la ciencia; pero ofrece en seguida una definición de las primeras que desvanece la cosa de la que habla para colocar en su lugar la prenocción que tiene de ella. Plantea en efecto, como proposición evidente, que “una sociedad existe sólo cuando a la yuxtaposición se añade la cooperación”, y que solamente así la unión de los individuos se convierte en una sociedad propiamente dicha.⁴ Partiendo del principio según el cual la cooperación es la esencia de la vida social, distingue las sociedades en dos clases según la naturaleza de la cooperación que domina en ellas. “Hay una cooperación espontánea que se efectúa sin premeditación durante la prosecución de fines de carácter privado; y hay también una cooperación conscientemente instituida que supone fines de interés público, claramente reconocidos.”⁵ Da a las primeras el nombre de sociedades industriales, a las segundas el de sociedades militares, y puede decirse

⁴ *Sociol.*, trad. francesa, III, 331-332.

⁵ *Sociol.*, III, 332.

que esta distinción constituye la idea madre de su sociología.

Pero esta definición inicial enuncia como cosa lo que es sólo una visión del espíritu. Se presenta, en efecto, como la expresión de un hecho inmediatamente visible y que puede comprobarse por medio de la observación, puesto que queda formulada desde el nacimiento de la ciencia como un axioma. Y sin embargo, es imposible saber por una simple inspección si realmente la cooperación es el todo de la vida social. Dicha afirmación sólo es científicamente legítima si se ha empezado por pasar revista a todas las manifestaciones de la existencia colectiva y si se ha hecho ver que son todas diversas formas de la cooperación. Se trata pues de cierta manera de concebir la realidad social y que sustituye a dicha realidad.⁶ Lo que queda así ~~definido~~ no es la sociedad sino la idea que Spencer se hace de ella. Y no siente ningún escrúpulo en proceder así, porque para él también la sociedad no es y no puede ser más que la realización de una idea, a saber, de esta idea misma de cooperación por la cual la define.⁷ Sería fácil demostrar que en cada uno de los problemas particulares que aborda, su método sigue siendo el mismo. Y, aunque en apariencia proceda empíricamente, como utiliza los hechos acumulados en su sociología para ilustrar análisis de nociones, más que para describir y explicar cosas, parece que sólo están allí en calidad de argumentos. Realmente todo lo esencial de su doc-

⁶ Concepción, por otra parte, controvertible. (Véase *División del trabajo social*, II, 2, § 4.)

⁷ "Por lo tanto, la cooperación no podría existir sin sociedad, y ese es el objeto por el cual una sociedad existe." (*Principios de Sociol.*; III, 332.)

trina puede deducirse en forma inmediata de su definición de la sociedad y de las diferentes formas de cooperación. Porque si sólo podemos elegir entre una cooperación tiránicamente impuesta y una cooperación libre y espontánea, es evidente que esta última es el ideal hacia el cual la humanidad tiende y debe tender.

Estas nociones vulgares no se encuentran sólo en la base de la ciencia, sino que volvemos a hallarlas a cada instante en la trama de los razonamientos. En el estado actual de nuestros conocimientos, no sabemos con certeza qué cosas son el Estado, la soberanía, la libertad política, la democracia, el socialismo, el comunismo, etc.; por lo tanto, el método querría que nos prohibiéramos todo uso de estos conceptos, mientras no estén científicamente constituidos. Y sin embargo, las palabras que los expresan vuelven sin cesar en las discusiones de los sociólogos. Se emplean en forma corriente y con aplomo como si correspondieran a cosas bien conocidas y definidas, cuando sólo despiertan en nosotros nociones confusas, y mezclas poco claras de impresiones vagas, prejuicios y pasiones. Nos burlamos hoy de aquellos razonamientos singulares que los médicos de la Edad Media construían en torno a las nociones de caliente, frío, húmedo, seco, etc., y no nos damos cuenta de que seguimos aplicando ese mismo método al orden de fenómenos que las incluyen menos que cualquier otro, a causa de su extrema complejidad.

En las ramas especiales de la sociología, ese carácter ideológico está aún más acusado.

Y esto sucede sobre todo con la moral. En efecto, puede decirse que no existe un sólo sistema donde no

se la represente como el simple desarrollo de una idea inicial que la contendría entera en potencia. Esta idea, unos creen que el hombre la encuentra hecha dentro de sí desde su nacimiento; otros, al contrario, opinan que se forma más o menos lentamente en el curso de la historia. Pero, lo mismo para unos que para otros, para los empíricos como para los racionalistas, ella es todo lo verdaderamente real que hay en la moral. En cuanto al pormenor de las reglas jurídicas y morales, no tendrían existencia por sí mismas, y serían únicamente esta noción fundamental aplicada a las circunstancias particulares de la vida diversificada según los casos. Por consiguiente, el objeto de la moral no podría ser ese sistema de preceptos sin realidad, sino la idea de la cual brotan y de la que no son más que aplicaciones variadas. Así, todas las preguntas que se plantea generalmente la ética, se refieren, no a cosas, sino a ideas; lo que se trata de saber, es en qué consiste la idea de derecho, la idea de la moral, no cuál es la naturaleza de la moral y del derecho vistos en sí mismos. Los moralistas no han llegado aún a esta concepción tan simple según la cual, como nuestra representación de las cosas sensibles procede de las cosas mismas y las expresa con mayor o menor exactitud, nuestra representación de la moral viene del espectáculo mismo de las reglas que funcionan bajo nuestros ojos y las figura esquemáticamente; que, por lo tanto, son esas reglas y no la visión sumaria que tenemos de ellas, lo que constituye la materia de la ciencia, lo mismo que la física tiene por objeto a los cuerpos tal y como existen, y no la idea que de ella se hace el vulgo. Entonces resulta que se toma como base de la moral lo que única-

mente es la cima, a saber, la manera en que se prolonga en las conciencias individuales y resuena en ellas. Y este método no se aplica sólo en los problemas más generales de la ciencia, sino también en las cuestiones especiales. De las ideas esenciales que estudia al principio, el moralista pasa a las ideas secundarias de familia, patria, responsabilidad, caridad, justicia; pero su reflexión sigue aplicándose a ideas.

Lo mismo sucede con la economía política. Según Stuart Mill, esta ciencia tiene por objeto los hechos sociales que se producen principal o exclusivamente con miras a la adquisición de riquezas.⁸ Pero, para que los hechos así definidos puedan ser asignados, como cosas, a la observación del sabio, sería preciso al menos indicar por qué signo es posible reconocer los que responden a esta condición. Ahora bien, cuando nace la ciencia, ni siquiera se está en situación de afirmar que dichos signos existen, y menos aún de saber cuáles son. En toda clase de investigaciones, sólo cuando la explicación de los hechos está bastante adelantada, es posible establecer que tienen un fin y cuál es. No existe ningún problema más complejo ni menos susceptible de ser resuelto de golpe. Por tanto, nada nos asegura por adelantado que exista una esfera de la actividad social en la que el deseo de riqueza desempeñe realmente ese papel preponderante. En consecuencia, la materia de la economía política, así comprendida, está hecha no de realidades que puedan señalarse con el dedo, sino de simples posibilidades, de puras concepciones del espíritu: a saber, de los hechos que el economista

⁸ *Sistema de la lógica*, III.

concibe en relación con el fin considerado, y tal como él los concibe. Por ejemplo, ¿se propone estudiar lo que llama producción? De pronto, cree que puede enumerar los principales agentes con la ayuda de los cuales tiene lugar dicha producción y pasarles revista. Entonces es que no ha reconocido su existencia al obsevar de qué condiciones dependía la cosa que estudia; porque en ese caso hubiera empezado por exponer las experiencias de las que ha deducido dicha conclusión. Si al empezar la investigación se procede a dicha clasificación en pocas palabras, será porque la ha obtenido por un simple análisis lógico. Parte de la idea de producción: y al descomponerla advierte que implica lógicamente las ideas de fuerzas naturales, de trabajo, de instrumento o de capital y trata después de la misma manera estas ideas derivadas.⁹

La más fundamental de todas las teorías económicas, la del valor, está manifiestamente construida de acuerdo con este mismo método. Si el valor fuera estudiado como una realidad ha de serlo, se vería al economista indicar cómo se puede reconocer la cosa llamada con ese nombre, y clasificar después sus especies, buscar mediante inducciones metódicas en función de qué causas varían; comparar en fin esos diversos resultados para extraer de ellos una fórmula general. La teoría no puede pues aparecer más que cuando la ciencia ha sido llevada bastante lejos. En cambio, la solemos encontrar desde el principio. Y es que para elaborarla, el economista se contenta con

⁹ Este carácter se deduce de las expresiones mismas empleadas por los economistas. Se habla sin cesar de ideas, de la idea de lo útil, de la idea de ahorro, de colocación, de gasto. (Véase Gide, *Principios de economía política*, libro III, cap. I § 1; cap. II, § 1; cap. III, § 1.).

concentrarse, con tomar conciencia de la idea que se hace del valor, es decir, de un objeto susceptible de intercambiarse; advierte que implica la idea de lo útil, la de lo raro, etcétera, y con esos productos de su análisis construye su definición. Sin duda, la confirma con algunos ejemplos. Pero cuando se piensa en los hechos innumerables de los cuales debe rendir cuenta semejante teoría, ¿cómo prestar el menor valor demostrativo a los hechos, necesariamente muy raros, que son así citados al azar de la sugestión?

También, lo mismo en la economía política que en la moral, la parte que desempeña la investigación científica es muy restringida y la del arte es preponderante. En moral, la parte teórica se reduce a algunas discusiones sobre la idea del deber, del bien y del derecho. Pero estas especulaciones abstractas no constituyen, hablando con exactitud, una ciencia, puesto que tienen por objeto determinar no lo que es de hecho la regla suprema de la moralidad, sino lo que debe ser. Igualmente, lo que ocupa mayor lugar en las investigaciones de los economistas, es la cuestión de saber, por ejemplo, si la sociedad *debe ser* organizada de acuerdo con las concepciones de los individualistas o las de los socialistas; *si es mejor* que el Estado intervenga en las relaciones industriales y comerciales o las abandone por completo a la iniciativa privada; si el sistema monetario *debe ser* el monometalismo o el bimetalismo, etc., etc. Las leyes propiamente dichas son pocas: incluso las que acostumbramos llamar así no merecen generalmente esta denominación, pues no son más que máximas de acción, preceptos prácticos disfrazados. Tenemos, por ejemplo, la famosa ley de la oferta y la demanda.

Nunca se ha establecido inductivamente, como expresión de la realidad económica. Jamás ninguna experiencia, ninguna comparación metódica ha sido instituida para establecer que, *de hecho*, las relaciones económicas proceden de acuerdo con esta ley. Lo único que se ha podido hacer y todo lo que se ha hecho es demostrar dialécticamente que los individuos deben proceder así, si entienden bien sus intereses; que cualquier otro modo de proceder los perjudicaría e implicaría, de parte de los que se prestaran a ello, una verdadera aberración lógica. Es lógico que las industrias más productivas sean las más aceptadas; que los detentores de los productos más solicitados y más raros los vendan a más alto precio. Pero esta necesidad lógica no se parece en nada a las que presentan las verdaderas leyes de la naturaleza. Éstas expresan las relaciones según las cuales los hechos se encadenan realmente, no la manera en que es conveniente que se encadenen

Lo que decimos de esta ley puede repetirse a propósito de todas las leyes que la escuela económica ortodoxa califica de naturales y que, por otra parte, no son más que casos particulares de la que precede. Son naturales, si se quiere, en el sentido en que se enuncian los medios que es natural o puede parecer natural aplicar para llegar al fin supuesto; pero no deben recibir ese nombre, si por la ley natural se entiende todo modo de ser de la naturaleza inductivamente comprobado. En resumen, sólo se trata de consejos de prudencia práctica y, si se los ha presentado más o menos especiosamente como la expresión misma de la realidad, es porque con razón o sin ella se ha creído poder suponer que dichos consejos eran efectiva-

mente seguidos por la generalidad de los hombres y en la generalidad de los casos.

Y, sin embargo, los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como cosas. Para demostrar esta proposición, no es necesario filosofar sobre su naturaleza ni discutir las analogías que presentan con los fenómenos de los reinos inferiores. Basta comprobar que son el único *datum* ofrecido al sociólogo. En efecto, es cosa todo lo que está dado, todo lo que se ofrece o, más bien, se impone a la observación. Tratar a los fenómenos como cosas, es tratarlos en calidad de *data* que constituyen el punto de partida de la ciencia. Los fenómenos sociales presentan indiscutiblemente ese carácter. Lo que se nos da no es la idea que los hombres se hacen del valor, porque ésta es inaccesible; se trata de los valores que se intercambian realmente en el curso de las relaciones económicas. No es tal o cual concepción del ideal moral; es el conjunto de las reglas que determinan efectivamente el comportamiento. No es la idea de lo útil o de la riqueza, son todos los pormenores de la organización económica. Es posible que la vida social no sea más que el desarrollo de ciertas nociones; pero, suponiendo que así sea, dichas nociones no son dadas inmediatamente. No se las puede alcanzar en forma directa, sino únicamente a través de la realidad fenoménica que las expresa. No sabemos *a priori* qué ideas se encuentran en el origen de las diversas corrientes entre las cuales se reparte la vida social, ni si esas ideas existen; sólo después de haberlas seguido hasta sus fuentes sabremos de dónde proceden.

Por lo tanto, debemos considerar los fenómenos

sociales en sí mismos, desprendidos de los sujetos conscientes que se los representan; es preciso estudiarlos desde fuera como cosas exteriores, porque así se nos presentan. Si esta externalidad es sólo aparente, la ilusión se desvanecerá a medida que la ciencia avance y, por decirlo así, veremos que lo de fuera se vuelve hacia adentro. Pero la solución no puede ser prejuiciada y, aunque finalmente no tendrían todos los caracteres intrínsecos de la cosa, primero hay que tratarlos como si los tuvieran. Esta regla se aplica pues a la realidad social entera, sin que haya lugar para ninguna excepción. Hasta los fenómenos que más parecen consistir en arreglos artificiales deben ser considerados desde ese punto de vista. *El carácter convencional de una práctica o de una institución no debe presumirse nunca.* Por lo demás, si se nos permite invocar nuestra experiencia personal, creemos poder asegurar que, al proceder de esta manera, se tendrá a menudo la satisfacción de ver que los hechos más arbitrarios en apariencia presentan después al observador atento, rasgos de constancia y de regularidad, síntomas de su objetividad.

Además, y de manera general, lo que se ha dicho anteriormente sobre los rasgos distintivos del hecho social basta para tranquilizarnos respecto a la naturaleza de esa objetividad y para demostrar que no es ilusoria. En efecto, una cosa se reconoce principalmente por el signo de que no puede ser modificada por un simple decreto de la voluntad. Y no porque sea refractaria a toda modificación. Pero para producir un cambio en ella, no basta quererlo, hay que hacer un esfuerzo más o menos laborioso, debido a la resistencia que nos opone y que, por otro lado, no

siempre puede ser vencida. Ahora bien, ya hemos visto que los hechos sociales tienen esta propiedad. En vez de ser un producto de nuestra voluntad, la determinan desde fuera; son como moldes en los cuales nos vemos obligados a verter nuestros actos. Incluso con frecuencia esta necesidad es tan grande que no podemos eludirla. Pero aun cuando logremos triunfar, la oposición que encontramos basta para advertirnos que estamos en presencia de algo que no depende de nosotros. Por consiguiente, al considerar los fenómenos sociales como cosas, no haremos más que conformarnos a su naturaleza.

En definitiva, la reforma que se trata de introducir en sociología es idéntica en todos sus puntos a la que ha transformado la psicología durante los últimos treinta años. Lo mismo que Comte y Spencer declaran que los hechos sociales son hechos naturales, sin tratarlos, no obstante, como cosas, las distintas escuelas empíricas habían reconocido desde hacía mucho tiempo el carácter natural de los fenómenos psicológicos y sin embargo continuaban aplicándoles un método puramente ideológico. En efecto, los empiristas no menos que sus adversarios procedían exclusivamente por introspección. Pero los hechos que observamos sólo en nosotros mismos son demasiado raros, demasiado huidizos, demasiado maleables para poder imponerse a las nociones correspondientes que la costumbre ha fijado en nosotros y darles una ley. Cuando estas últimas no están sometidas a otro control, nada les sirve de contrapeso; en consecuencia, ocupan el lugar de los hechos y constituyen la materia de la ciencia. Por eso, ni Locke ni Condillac consideraron los fenómenos psíquicos objetiva-

mente. No estudiaron la sensación, sino cierta idea de la sensación. Por esto, aunque en ciertos aspectos hayan preparado el advenimiento de la psicología científica, ésta sólo ha nacido de verdad mucho más tarde, cuando se llegó por fin a la concepción de que los estados de la conciencia pueden y deben ser considerados desde fuera, y no desde el punto de vista de la conciencia que los experimenta. Esta es la gran revolución que se ha realizado en este género de estudios. Todos los procedimientos particulares, todos los métodos nuevos que han enriquecido esta ciencia, no son más que medios diversos para realizar de modo más completo esta idea fundamental. A la sociología le falta efectuar este mismo progreso. Es preciso que supere la fase subjetiva, de la que no ha pasado aún, y que llegue a la fase objetiva.

Este tránsito es menos difícil de efectuar que en psicología. En efecto, los hechos psíquicos son naturalmente considerados como estados del sujeto, del cual ni siquiera parecen separables. Interiores por definición, nos parece que no pueden tratarse como exteriores más que violentando su naturaleza. Hace falta no sólo un esfuerzo de abstracción sino todo un conjunto de procedimientos y artificios para llegar a considerarlos bajo ese aspecto. En cambio, los hechos sociales contienen en forma mucho más natural e inmediata todos los caracteres de la cosa. El derecho existe en los códigos, los movimientos de la vida cotidiana se inscriben en las cifras de la estadística, en los monumentos históricos, las modas en la indumentaria, los gustos en las obras de arte. En virtud de su naturaleza misma tienden a constituirse fuera de las conciencias individuales, puesto que las domi-

nan. Para verlas bajo su aspecto de cosas, no es pues necesario torturarlas ingeniosamente. Desde ese punto de vista, la sociología posee una seria ventaja sobre la psicología, que no ha sido advertida hasta aquí y cuyo desarrollo debe precipitarse. Los hechos son quizá más difíciles de interpretar porque son más complejos, pero resulta más fácil alcanzarlos. En cambio, la psicología no sólo tiene dificultad para elaborarlos, sino también para captarlos. Por lo tanto, se puede creer que desde el día en que este principio del método sociológico sea reconocido y practicado unánimemente, la sociología progresará con una rapidez que la lentitud actual de su desarrollo no permite suponer, y superará incluso el adelanto que la psicología debe únicamente a su mayoría de edad histórica.¹⁰

II

Pero la experiencia de nuestros antecesores nos ha demostrado que para consolidar la realización práctica de la verdad que acaba de establecerse no basta una demostración teórica ni siquiera penetrándose de ella. El espíritu está tan naturalmente inclinado a desconocerla que se volverá a caer en forma inevitable en los antiguos yerros si no se somete a una disciplina rigurosa, cuyas reglas principales, corolarios de la anterior, vamos a formular.

¹⁰ Es cierto que la mayor complejidad de los hechos sociales hace que su ciencia sea más difícil. Pero, en compensación, precisamente porque la sociología es la recién llegada, tiene la posibilidad de aprovechar los progresos realizados por las ciencias inferiores y de aprender en su escuela. Esta utilización de las experiencias realizadas no dejará de acelerar su desarrollo.

1. El primero de estos corolarios es que *hay que alejar sistemáticamente todas las prenociones*. No es necesaria una demostración especial de esta regla, pues se deduce de todo lo que hemos dicho antes. Por otra parte, constituye la base de todo método científico. La duda metódica de Descartes no es, en el fondo, más que una aplicación de ella. Si, en el momento de fundar la ciencia, Descartes se impone como ley la puesta en duda de todas las ideas que ha recibido anteriormente, es porque no quiere emplear más que conceptos científicamente elaborados, es decir, contruidos de acuerdo con el método que instituye; todos los que ha recibido de otro origen deben ser rechazados por lo menos provisionalmente. Ya hemos visto que la teoría de los ídolos en Bacon no tiene otro sentido. Las dos grandes doctrinas que se han opuesto con tanta frecuencia una a otra están de acuerdo en ese punto esencial. Es preciso pues que el sociólogo, en el momento en que determina el objeto de sus investigaciones, o bien en el curso de dichas demostraciones, se prohíba resueltamente el empleo de los conceptos formados fuera de la ciencia para satisfacer necesidades que no tienen nada de científicas. Tiene que liberarse de las falsas evidencias que dominan el espíritu del vulgo; que sacuda de una vez por todas el yugo de las categorías empíricas que una larga costumbre acaba a menudo por volver tiránicas. Por lo menos, si alguna vez la necesidad le obliga a recurrir a ellas, que lo haga teniendo conciencia de su escaso valor, a fin de no hacerles desempeñar en la doctrina un papel del que no son dignas.

Lo que hace particularmente difícil esta liberación en la sociología es que el sentimiento reclama a

menudo su parte. En efecto, nos apasionamos por nuestras creencias políticas y religiosas, por nuestras prácticas morales, mucho más que por las cosas del mundo físico; después, este carácter pasional se comunica a la manera en que concebimos y nos explicamos las primeras. Las ideas que nos hacemos nos dominan, lo mismo que sus objetos, y adquieren así tal autoridad que no soportan la contradicción. Toda opinión que las estorba es tratada como enemiga. ¿No está de acuerdo una proposición con la idea que nos hacemos del patriotismo, o de la dignidad individual? La rechazamos sean cuales fueren las pruebas en las que se funda. No podemos admitir que sea verdadera; se le opone una negativa categórica, y la pasión, para justificarse, no tiene dificultad en sugerir razones que nos parecen fácilmente decisivas. Estas nociones pueden tener incluso tanto prestigio que ni siquiera toleran el examen científico. El solo hecho de someterlas a un análisis frío y seco, así como a los fenómenos que expresan, repugna a ciertos espíritus. Quien se propone estudiar la moral desde fuera y como una realidad exterior, se antoja a estos escrupulosos como alguien carente de sentido moral, como el viviseccionista se presenta ante el vulgo como despojado de la sensibilidad común. Lejos de admitir que estos sentimientos competen a la ciencia, se cree que hay que dirigirse a ellos para elaborar la ciencia de las cosas con las cuales se relacionan. Un elocuente historiador de las religiones escribe: “¡Maldito sea el sabio que se aproxima a las cosas de Dios sin tener en el fondo de su conciencia, en la última capa indestructible de su ser, allí donde duerme el alma de los antepasados, un santuario

desconocido del que se eleva por instantes un aroma de incienso, un verso de un salmo, un grito doloroso o triunfal que de niño lanzó al cielo tras sus hermanos y que lo vuelve a poner en súbita comunión con los profetas de antaño!"¹¹

No nos alzaremos nunca con demasiada fuerza contra esta doctrina mística que —como todo misticismo— no es en el fondo más que un empirismo disfrazado, negador de toda ciencia. Los sentimientos que tienen como objeto las cosas sociales no poseen privilegios sobre los otros, porque no tienen un origen distinto. También ellos están formados históricamente; son un producto de la experiencia humana, pero de una experiencia confusa y desorganizada. No se deben a yo no sé qué anticipación trascendental de la realidad, sino al resultante de toda clase de impresiones y emociones acumuladas sin orden, al azar de las circunstancias, sin interpretación metódica. En vez de aportarnos claridades superiores a las claridades racionales, están hechos exclusivamente de estados de ánimo fuertes, es verdad, pero turbios. Concederles semejante preponderancia, es prestar a las facultades inferiores de la inteligencia supremacía sobre las más elevadas, es condenarse a una logomaquia más o menos oratoria. Una ciencia elaborada en esta forma no puede satisfacer más que a los espíritus que prefieren pensar con su sensibilidad más que con su entendimiento, que prefieren las síntesis inmediatas y confusas de la sensación a los análisis pacientes y luminosos de la razón. El sentimiento es objeto de la ciencia, pero no el criterio de la verdad científica. Por otra parte, no

¹¹ J. Darmesteter, *Les prophètes d'Israel*, p. 9.

hay ciencia que no haya encontrado en sus principios resistencias análogas. Hubo un tiempo en que los sentimientos relativos a las cosas del mundo físico, que tenían ellos mismos un carácter religioso o moral, se oponían con no menos fuerza al establecimiento de las ciencias físicas. Por lo tanto, podemos creer que, perseguido de ciencia en ciencia, este prejuicio acabará por desaparecer de la sociología misma, su último reducto, para dejar el terreno libre al sabio científico.

2. Pero la regla anterior es totalmente negativa. Enseña al sociólogo a escapar del imperio de las nociones vulgares, para hacerle volver su atención hacia los hechos; pero no dice de qué manera debe captar estos últimos para estudiarlos objetivamente.

Toda investigación científica se concentra en un grupo determinado de fenómenos que responden a una misma definición. La primera gestión del sociólogo debe ser la de definir las cosas de las que trata, a fin de que se sepa y de que él sepa bien a qué se refiere. Es la condición primera y más indispensable de toda prueba y de toda verificación; en efecto, una teoría sólo puede ser controlada si se saben reconocer los hechos de los que debe dar cuenta. Además, puesto que esta definición inicial constituye el objeto mismo de la ciencia, éste será una cosa o no según la forma en que se haga la definición.

Para que sea objetiva, es evidente que debe expresar los fenómenos en función, no de una idea del espíritu, sino de propiedades que le son inherentes. Es preciso que los caracterice por un elemento integrante de su naturaleza, no por su conformidad con

una noción más o menos ideal. Ahora bien, en el momento en que se inicia la investigación, cuando los hechos no han sido sometidos todavía a ninguna elaboración, los únicos caracteres que pueden ser descubiertos son aquellos lo bastante exteriores para ser inmediatamente visibles. Los que están situados a un nivel más profundo son, sin duda, más esenciales; su valor explicativo es más alto, pero son desconocidos en esta fase de la ciencia y no pueden ser anticipados más cuando se sustituye la realidad por alguna concepción del espíritu. Por tanto, es entre los primeros donde debe buscarse la materia de esta definición fundamental. Por otra parte, está claro que esta definición debe comprender, sin excepción ni distinción, todos los fenómenos que presentan igualmente esos mismos caracteres; porque no tenemos ningún motivo, ningún medio, para escoger entre ellos. Estas propiedades son entonces todo lo que sabemos de la realidad; por consiguiente deben determinar en forma soberana cómo se deben agrupar los hechos. No poseemos ningún otro criterio que pueda suspender aunque sea parcialmente los efectos del anterior. De aquí deducimos la regla siguiente: *no tomar nunca como objeto de las investigaciones más que un grupo de fenómenos previamente definidos por ciertas características exteriores que les son comunes, e incluir en la misma investigación todos los que responden a dicha definición.* Por ejemplo, comprobamos la existencia de un cierto número de actos de los cuales todos presentan ese carácter exterior que, una vez realizados, determina por parte de la sociedad esta reacción particular que se llama sanción. Hacemos de él un grupo *sui generis*

al cual imponemos una rúbrica común; llamamos crimen todo acto castigado y hacemos del crimen así definido el objeto de una ciencia especial, la criminología. Igualmente, observamos en el interior de todas las sociedades conocidas la existencia de una sociedad parcial, reconocible por el signo exterior de que está constituida por individuos consanguíneos, en su mayoría, y unidos después por lazos jurídicos. Reunimos los hechos que se relacionan con ello en un grupo particular, al cual damos un nombre particular: son los fenómenos de la vida doméstica. Llamamos familia a todo conglomerado de ese género y convertimos a la familia así definida en objeto de una investigación especial que no ha recibido aún denominación determinada en la terminología sociológica. Cuando pasemos, más tarde, de la familia en general a los diferentes tipos familiares se aplicará la misma regla. Cuando se aborde, por ejemplo, el estudio del clan o de la familia matriarcal, o de la familia patriarcal, se empezará por definirla de acuerdo con el mismo método. El objeto de cada problema, general o particular, debe ser constituido según el mismo principio.

Procediendo de esta manera, el sociólogo desde su primera gestión está en contacto con la realidad. En efecto, la manera en que clasifica los hechos no depende de él, de la tendencia particular de su espíritu, sino de la naturaleza de las cosas. El signo que las hace pertenecer a tal o cual categoría puede ser mostrado a todo el mundo, reconocido por todos, y las afirmaciones de un observador pueden ser controladas por los otros. Es cierto que la noción así constituida no encaja siempre, ni siquiera generalmente

con la noción común. Por ejemplo, es evidente que para el sentido común los actos de libre pensamiento o las faltas contra la etiqueta, tan regular y severamente castigados en una multitud de sociedades, no son delitos, ni siquiera en relación con esas sociedades. Igualmente, un clan no es una familia en la acepción usual de la palabra. Pero no importa, porque no se trata simplemente de descubrir un medio que nos permita volver a encontrar con bastante seguridad los hechos a los cuales se aplican las palabras de la lengua corriente y las ideas que traducen. Lo que hace falta es constituir en todas sus piezas conceptos nuevos, adecuados a las necesidades de la ciencia y expresados con ayuda de una terminología especial. No se trata, claro, que el concepto vulgar sea inútil para el sabio; sirve de indicador. Por medio de él somos informados de que existe en algún lugar un conjunto de fenómenos reunidos bajo una misma apelación y que, por lo tanto, es verosímil que tengan caracteres comunes; incluso, como siempre ha tenido algún contacto con los fenómenos, nos indica a veces, pero de manera general, en qué dirección deben hacerse las investigaciones. Pero, como está constituido de manera burda, es natural que coincida exactamente con el concepto científico, instituido a su propósito.¹²

¹² En la práctica, siempre se parte del concepto vulgar y de la palabra vulgar. Se busca si, entre las cosas que connota confusamente esa palabra, las hay que presentan caracteres exteriores comunes. Si las hay y si el concepto formado por la agrupación de los hechos aproximados de esta manera coinciden, si no totalmente (lo cual es raro), por lo menos en su mayor parte, con el concepto vulgar, podemos seguir designando al primero con la misma palabra que al segundo y conservar en la ciencia la expresión empleada en el lenguaje corriente. Pero si la desviación es demasiado considerable, si la noción común confunde una pluralidad de nociones distintas, se impone la creación de términos especiales.

Por muy evidente e importante que sea esta regla, apenas se cumple en sociología. Precisamente porque en ella se trata de cosas de las que hablamos todo el tiempo, como la familia, la propiedad, el crimen, etc., al sociólogo le parece muy a menudo inútil hacer de estas cosas una definición previa y rigurosa. Estamos tan acostumbrados a usar estas palabras en el curso de las conversaciones, que parece inútil precisar el sentido en el cual las tomamos. Nos referimos simplemente a la noción común. Y ésta es con mucha frecuencia ambigua. Dicha ambigüedad hace que se reúnan bajo el mismo nombre y en la misma explicación cosas en realidad muy diferentes. De ahí proceden confusiones inextricables. Así, existen dos clases de uniones monogámicas: unas son de hecho y otras de derecho. En las primeras, el marido no tiene más que una sola mujer aunque jurídicamente pueda tener varias; en las segundas le está legalmente prohibido ser polígamo. La monogamia de hecho se encuentra entre varias especies animales y en ciertas sociedades inferiores, no en estado esporádico, sino con la misma generalización que si fuera impuesta por la ley. Cuando la población se encuentra dispersa en una vasta superficie la trama social es muy floja y, por consiguiente, los individuos viven aislados unos de otros. Entonces cada hombre busca naturalmente procurarse una mujer y una sola, porque en ese estado de aislamiento le es difícil tener varias. Al contrario, la monogamia obligatoria sólo se observa en las sociedades más elevadas. Estas dos clases de sociedad conyugal tienen pues un significado muy diferente y sin embargo se definen con la misma palabra; porque decimos por lo general de ciertos

animales que son monógamos, aunque no haya entre ellos nada semejante a una obligación jurídica. Ahora bien, Spencer, al abordar el estudio del matrimonio, emplea la palabra monogamia sin definirla, con su sentido usual y equívoco. De ahí resulta que le parezca que la evolución del matrimonio presenta una anomalía incomprensible, porque cree observar la forma superior de la unión sexual desde las primeras fases del desarrollo histórico, mientras tiende más bien a desaparecer en el periodo intermedio para reaparecer más tarde. Concluye que no existe una relación regular entre el progreso social en general y el adelanto progresivo hacia un tipo perfecto de vida familiar. Una definición oportuna hubiera evitado este error.¹³

En otros casos se pone mucho cuidado al definir el objeto de la investigación; pero en vez de incluir en la definición y agrupar bajo la misma rúbrica todos los fenómenos que poseen las mismas propiedades exteriores, se hace una selección. Se eligen algunos, una especie de *élite* que se considera como la única con derecho a presentar esos caracteres. En cuanto a los otros, se supone que han usurpado esos signos distintivos y no se les tiene en cuenta. Pero es fácil prever que de esta manera sólo se puede obtener una noción subjetiva y truncada. Esta eliminación, en efecto, sólo puede ser hecha de acuerdo con una idea preconcebida, porque desde los comienzos de la ciencia, ninguna investigación ha podido todavía establecer la realidad de esta usurpación, suponiendo que sea

¹³ Esta misma ausencia de definición ha hecho decir a veces que la democracia se encontraba igualmente al comienzo y al final de la historia. La verdad es que la democracia primitiva y la de hoy difieren mucho una de otra.

posible. Los fenómenos escogidos sólo pueden haberse retenido porque eran en mayor grado que los otros, conformes a la concepción ideal que nos hacíamos de esa clase de realidad. Por ejemplo, Garofalo en el comienzo de su *Criminología* demuestra muy bien que el punto de partida de esta ciencia debe ser “la noción sociológica del crimen”.¹⁴

Pero para constituir esta noción, él no compara indistintamente todos los actos que, en los diferentes tipos sociales, han sido reprimidos con castigos habituales, sino solamente algunos, los que ofenden la parte central e inmutable del sentido moral. En cuanto a los sentimientos morales que han desaparecido durante la evolución, no le parece que estuvieran fundados en la naturaleza de las cosas, ya que no lograron mantenerse; por consiguiente, cree que los actos calificados de criminales porque violaban esos sentimientos deben esta denominación a circunstancias accidentales y más o menos patológicas. Pero procede a esta eliminación en virtud de una concepción de la moralidad absolutamente personal. Parte de la idea de que la evolución moral, tomada en su fuente misma o en sus proximidades, arrastra toda clase de escorias y de impurezas que elimina después progresivamente, y que sólo hoy día ha conseguido liberarse de todos los elementos adventicios que enturbiaban en los comienzos su curso. Pero este principio no es ni un axioma evidente ni una verdad demostrada; no es más que una hipótesis sin justificación. Las partes variables del sentido moral no están menos fundadas en la naturaleza de las cosas que las partes inmuta-

¹⁴ *Criminologie*, p. 2.

bles; las variaciones por las que han pasado las primeras manifiestan sólo que las cosas mismas han variado. En zoología, las formas especiales de las especies inferiores no son consideradas menos naturales que las que se repiten en todos los grados de la escala animal. Igualmente, los actos calificados de delitos por las sociedades primitivas, y que han perdido esa calificación, son realmente criminales en relación con dichas sociedades, lo mismo que los que seguimos reprimiendo hoy. Los primeros corresponden a las condiciones mutables de la vida social, los segundos a las condiciones constantes; pero los unos no son artificiales que los otros.

Hay más: aunque estos actos hubieran revestido indebidamente el carácter criminológico, no deberían estar radicalmente separados de los otros; porque las formas mórbidas de un fenómeno no son de una naturaleza distinta que las formas normales y, por consiguiente, es necesario observar tanto las primeras como las segundas para determinar su naturaleza. La enfermedad no se opone a la salud; son dos variedades del mismo género que se iluminan mutuamente. Es una regla reconocida y practicada hace mucho tiempo tanto en la biología como en la psicología, y que el sociólogo debe también respetar. A menos de admitir que un mismo fenómeno pueda deberse a veces a una causa y a veces a otra, es decir, siempre que no se niegue el principio de la causalidad, las causas que imprimen en un acto, pero de manera anormal, el signo distintivo del crimen no podrían diferir de las que producen normalmente el mismo efecto; sólo se distinguen en grado o porque no actúan en el mismo conjunto de circunstancias.

El delito anormal es pues, todavía, un delito y debe, por lo tanto, entrar en la definición general. Entonces ¿qué sucede? Es que Garofalo toma por género lo que solamente es la especie, o incluso una simple variedad. Los hechos a los cuales se aplica su fórmula de la criminalidad no representan más que una minoría ínfima y en ella debería incluirse su fórmula misma, porque no conviene a los delitos religiosos, ni a las faltas contra la etiqueta, el rito, la tradición, etc.; que aunque ya desaparecieron de nuestros códigos modernos, llenan en cambio casi todo el derecho penal de las sociedades anteriores.

Esta misma falta de método hace que algunos observadores nieguen a los salvajes toda clase de moralidad.¹⁵ Parten de la idea de que nuestra moral es la moral, pero es obvio que los pueblos primitivos la desconocen o sólo existe entre ellos en estado rudimentario. Esta definición es arbitraria. Si aplicamos nuestra regla todo cambia. Para decidir si un precepto es moral o no debemos examinar si presenta o no el signo externo de la moralidad; este signo consiste en una sanción represiva difusa, es decir, en una censura de la opinión pública que venga toda violación del precepto. Cuando estemos en presencia de un hecho que muestre este carácter, no tendremos derecho a negarle el calificativo de moral; porque es la prueba de que comparte la misma naturaleza de los otros hechos morales. Ahora bien, las reglas de este género no sólo se encuentran en las sociedades inferiores sino que son en ellas más numerosas que entre

¹⁵ Véase Lubbock, *los orígenes de la civilización*, cap. VIII. En forma más general aún se dice, con menos falsedad, que las religiones antiguas son amorales o inmorales. La verdad es que tienen su moral propia.

las sociedades civilizadas. Una multitud de actos que actualmente se dejan a la libre apreciación de los individuos, se imponen entonces obligatoriamente. Vemos a qué errores se nos arrastra cuando no se define, o se define mal.

Pero, se nos dirá ¿definir los fenómenos por sus características aparentes no es atribuir a las propiedades superficiales una especie de predominio sobre los atributos fundamentales? ¿No es mediante una verdadera inversión del orden lógico, apoyar las cosas sobre sus cimas, y no sobre sus bases? Así, cuando definimos el delito por el castigo, nos exponemos casi inevitablemente a que nos acusen de querer derivar el primero del segundo o, según una frase bien conocida, de ver en el cadalso la fuente de la vergüenza, no en el acto expiado. Pero el reproche se apoya sobre una conclusión. Puesto que la definición cuya regla acabamos de dar se sitúa en los principios de la ciencia, no puede tener por objeto expresar la esencia de la realidad; debe solamente ponernos en situación de llegar a ella ulteriormente. Su única función consiste en ponernos en contacto con las cosas y, como éstas no pueden ser alcanzadas por el espíritu más que desde fuera, las expresa desde ahí. Pero no las explica; proporciona solamente el primer punto de apoyo necesario para nuestras explicaciones. No es el castigo lo que hace el delito, sino que se revela por él exteriormente y es de él, por consiguiente, de donde hay que partir si queremos llegar a comprenderlo.

Esta objeción sólo sería fundada si estos caracteres exteriores fueran al mismo tiempo accidentales, es decir, si no estuvieran enlazados con las propiedades

fundamentales. En efecto, en estas condiciones la ciencia después de haberlos señalado no tendría manera alguna de ir más lejos; no podría descender más bajo en la realidad, puesto que no habría ninguna relación entre la superficie y el fondo. Pero, a menos que el principio de causalidad no sea una palabra vana, cuando unos caracteres determinados se vuelven a encontrar idénticamente y sin excepción alguna en todos los fenómenos de cierto orden, podemos estar seguros de que pertenecen íntimamente a la naturaleza de estos últimos y que son solidarios de ellos. Si un grupo determinado de actos presenta también la particularidad de que le corresponde una sanción penal, es porque existe un lazo íntimo entre el castigo y los atributos constitutivos de dichos actos.

Por consiguiente, estas propiedades, por muy superficiales que sean, con tal de que hayan sido observadas metódicamente, muestran bien al científico la vía que debe seguir para penetrar más al fondo de las cosas; son el eslabón primero e indispensable de la cadena que la ciencia desenrollará después en el curso de sus explicaciones.

Como el exterior de las cosas se nos ofrece por medio de la sensación, podemos decir, en resumen: para ser objetiva, la ciencia debe partir, no de conceptos formados sin ella, sino de la sensación. Debe tomar directamente de los datos sensibles los elementos de sus definiciones iniciales. Y, en efecto, basta representarse en qué consiste la obra de la ciencia, para comprender que no puede proceder de otro modo. Necesita conceptos que expresen en forma adecuada las cosas tal como son, no tal como resulta útil conce-

birlas en la práctica. Pero los que se han constituido fuera de su acto no responden a esta condición. Es preciso pues que cree otros nuevos y, para ello, que, apartando las ideas comunes y las palabras que las expresan, se vuelvan a la sensación, materia prima y necesaria de todos los conceptos. De la sensación se desprenden todas las ideas generales, verdaderas o falsas, científicas o no. El punto de partida de la ciencia o conocimiento especulativo no podía ser otro que el del conocimiento vulgar o práctico. Es sólo más allá, en forma en que esta materia común es elaborada después, cuando empiezan las divergencias.

3. Pero la sensación es fácilmente subjetiva. Por eso en las ciencias naturales la regla exige que se aparten los datos sensibles que pueden ser demasiado personales en el observador, para retener exclusivamente los que presentan un grado suficiente de objetividad. Así, el físico sustituye las impresiones vagas que producen la temperatura o la electricidad por la representación visual de las oscilaciones del termómetro o del electrómetro. El sociólogo debe tomar las mismas precauciones. Los caracteres exteriores en función de los cuales define el objeto de sus investigaciones deben ser lo más objetivos posible.

Podemos plantear en principio que los hechos sociales son tanto más susceptibles de ser objetivamente representados cuanto estén más completamente desprendidos de los hechos individuales que los manifiestan.

En efecto, una sensación es más objetiva cuanto más fijo es el objeto con el cual se relaciona; porque

la condición de todo objeto es la existencia de un punto de apoyo, constante e idéntico, con el cual la representación pueda relacionarse y que le permita eliminar todo lo variable, partiendo de lo subjetivo. Si los únicos puntos de referencia dados son variables, si son perpetuamente diversos respecto a sí mismos, falta una medida común y no nos queda otro modo de distinguir en nuestras impresiones lo que depende del exterior y lo que procede de nosotros. Pero la vida social, mientras no llegue a aislarse de los sucesos particulares que la encarnan para constituirse aparte, tiene justamente esta propiedad porque, como dichos sucesos no tienen la misma fisonomía de una ocasión a otra, de un instante a otro, y la vida es inseparable de ellos, le comunica su movilidad. Consiste entonces en corrientes libres siempre en vía de transformación y que la mirada del observador no consigue fijar. Es decir, que ese aspecto no le sirve al científico para abordar el estudio de la realidad social. Pero sabemos que presenta la particularidad de que, sin cesar de ser ella misma, puede ser susceptible de cristalizarse. Fuera de los actos individuales que suscitan, los hábitos colectivos se manifiestan bajo formas definidas, reglas jurídicas, morales, dichos populares, hechos de estructura social, etc. Como estas formas existen de una manera permanente, como no cambian con las diversas aplicaciones que se hacen de ellas, constituyen un objeto fijo, una norma constante, siempre al alcance del observador y que no deja lugar a las impresiones subjetivas y a las observaciones personales. Una regla del derecho es lo que es y no existen dos maneras de percibirla. Puesto que, por otro lado, estas prácticas son única-

mente vida social consolidada, es legítimo, salvo indicaciones contrarias,¹⁶ estudiar éstas a través de aquéllas.

Por lo tanto, cuando el sociólogo se propone explorar un orden cualquiera de hechos sociales, debe esforzarse por considerarlos bajo un aspecto en el que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales.

En virtud de este principio hemos estudiado la solidaridad social, sus diversas formas y su evolución a través del sistema de reglas jurídicas que las expresan.¹⁷ Igualmente, si se trata de distinguir y clasificar los diferentes tipos de familias de acuerdo con las descripciones literarias que nos dan los viajeros y, a veces, los historiadores, nos exponemos a confundir las especies más diferentes y a aproximar los tipos más alejados. Si por el contrario se toma por base de esta clasificación la constitución jurídica de la familia y, más especialmente, el derecho de sucesión, se tendrá un criterio objetivo que, sin ser infalible, evitará muchos errores.¹⁸ ¿Queremos clasificar las diferentes clases de delitos? Entonces nos esforzaremos para reconstruir las maneras de vivir, las costumbres profesionales vigentes en los distintos mundos del crimen, y se reconocerán tantos tipos criminológicos como formas diferentes presente esta organización. Para llegar a las costumbres y las creencias populares habrá que dirigirse a los refranes, a los dichos que las

¹⁶ Habría que tener, por ejemplo, razones para creer que en un momento dado el derecho no expresa ya el verdadero estado de las relaciones sociales, a fin de que dicha sustitución no fuera legítima.

¹⁷ Véase *División del trabajo social*, I, I.

¹⁸ Véase nuestra "Introducción a la sociología de la familia", en *Anales de la facultad de Letras de Burdeos*, 1889.

expresan. Sin duda, al proceder así se deja provisionalmente fuera de la ciencia la materia concreta de la vida colectiva y, sin embargo, por muy mudable que sea, no tenemos el derecho de postular *a priori* la ininteligibilidad. Pero si queremos seguir una vía metódica es preciso establecer los primeros cimientos de la ciencia sobre un terreno firme y no sobre arena movediza. Hay que abordar el reino social desde los lugares donde ofrece mejor campo a la investigación científica. Sólo después será posible llevar más lejos la investigación y aprisionar poco a poco, por medio de trabajos de aproximación progresiva, esta realidad huidiza que el espíritu humano no podrá tal vez jamás captar por completo.