

ORIGEN Y DESARROLLO DE LA TEORÍA CRÍTICA DE LOS PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN: HEGEL Y DURKHEIM

*Origin and Development of the Critical Theory
of the Processes of Subjectivation: Hegel and Durkheim*

EDUARDO MAURA*
emaurez@ucm.es

Fecha de recepción: 10 de agosto de 2013

Fecha de aceptación: 31 de agosto de 2013

RESUMEN

Este texto trata de ubicar la teoría crítica de la subjetividad contemporánea en el marco de la filosofía social clásica, así como de proponer algunas ideas para un modelo crítico de teoría social, todo ello a partir del pensamiento de Hegel y Durkheim.

Palabras clave: Subjetividad; Teoría Crítica; Hegel; Durkheim; Capitalismo.

ABSTRACT

This article aims to locate the contemporary critical theory of subjectivity within the realm of classical social philosophy. It also aims to propose ideas for a critical model of social theory inspired by Hegel and Durkheim's thought.

Key words: Subjectivity; Critical Theory; Hegel; Durkheim; Capitalism.

* Universidad Complutense de Madrid.

No sentía cansancio, sólo le desagradaba a veces no poder caminar con la cabeza¹

G. Büchner

Es llamativa la proliferación en las últimas décadas, tanto en el campo del pensamiento filosófico como de la teoría social, de numerosos diagnósticos de amplio espectro sobre las consecuencias del nuevo modo de regulación post-liberal, y sobre la necesidad de pensar las transformaciones de los procesos de movilidad social, así como la progresiva individualización de los estilos de vida de manera, sin embargo, no menos represiva que las viejas formas de disciplina. Marcas teóricas como “sociedad post-industrial”, “sociedad del riesgo”, “sociedad de las sensaciones”, “sociedad del conocimiento”, etcétera, responden parcialmente a este énfasis, y, desde posiciones más críticas y menos proclives a esquivar la voz “capitalismo”, se ha podido hablar de “sociedades de control”, del “nuevo espíritu del capitalismo” o de la emergencia de una nueva cultura del “yo expresivo”, etc. Algunas de estas propuestas son extraordinarias desde un punto de vista explicativo y crítico, y sin embargo no consiguen evitar la sensación de que esta proliferación de alternativas críticas tiene rasgos de alter-mercado competitivo².

La intención de este texto es mostrar en qué sentido la investigación de los procesos de subjetivación contemporáneos es lo suficientemente decisiva como para requerir de la delimitación de un campo compartido que permita estructurar estas aportaciones en torno a un proyecto no solamente teórico, sino práctico: el sintagma que me gustaría repensar, con este propósito, es “filosofía social”, que podría aportar claridad a un contexto de crisis como el actual, en el que presenciamos, con mayor o menor perplejidad, respuestas individuales y colectivas muy peculiares ante fenómenos sociales relevantes, novedosos o no. Me refiero sobre todo a los intentos de ver en el origen de la crisis un conjunto de excesos individuales y de perversiones financieras o morales que, reconducidas adecuadamente, podrían devolvernos a la senda del crecimiento y de la prosperidad. Mientras tanto, los medios de comunicación y las conversaciones cotidianas siguen coqueteando con la idea de que se trata de señalar culpables individuales (corruptos, políticos en general,

¹ [Müdigkeit spürte er keine, nur war es ihm manchmal unangenehm, dass er nicht auf dem Kopf gehen konnte]. Georg BÜCHNER, *Obras completas*, trad. K. Forssmann y J. Jané, Madrid: Trotta, 1992, pág. 137. Traducción modificada.

² Se sigue a José Antonio ZAMORA, “Sociedad y cultura: entre el futuro que nos espera y el futuro posible”, *Documentación social. Revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, n° 164, 2013, pág. 18.

etcétera), y los debates entre neoliberales y neokeynesianos permanecen enredados en la malla imposible de la necesidad o no de controlar los excesos especulativos y de fomentar el tejido productivo tradicional fordista, como si nos hubiéramos extraviado de esa senda en un día aciago. Por ejemplo, la proliferación de suicidios por motivos de subsistencia económica y social ha podido ser “interpretada” por una ex-ministra del Partido Socialista Obrero Español como un problema de responsabilidad civil: “quien se haya endeudado que pague”, reduciendo un problema manifiestamente suprapersonal a una cuestión de agencia humana en el vacío³; quien se hipoteca en una sociedad material y sentimentalmente construida a partir del *boom* de la construcción y del crédito fácil lo hace, según parece, desprovisto de todo condicionamiento social y de toda conexión estructural con la propiedad de la vivienda, luego se hipoteca libremente y por tanto debe asumir, también “libremente”, las “consecuencias” de sus acciones.

En esta secuencia argumental podría llegar a pensarse que el acto de hipotecarse y el de suicidarse fueran igualmente “libres”, lo que ofrece, según algunos discursos, la excusa perfecta para cargar las tintas sobre la irresponsabilidad individual y reclamar al respecto nuevas formas de excelencia, bien individual bien empresarial⁴. Con ello, el principio de autonomía y responsabilidad se consume como imperativo autoritario, algo que ha sido señalado en numerosas ocasiones por teóricos de las formas de subjetivación como Luc Boltanski o, entre nosotros, Francisco Vázquez. Además, la exhortación tradicional a conocerse a uno mismo, que llevaba aparejados el conocimiento de las propias limitaciones y un repertorio compatible de acciones posibles, se convierte en algo tan diferente como “sé consciente de tus propios riesgos”, exhortación íntima que debe llevarse a cabo, sin tregua, independientemente de la doctrina de los diferentes gobiernos, de la temperatura ambiente y de la industria cultural de la vivienda y del ocio (familiares, vecinos, amantes, amigos, teleoperadores y empleados de bancos y empresas de crédito, compañeros de trabajo, etc.) Obviamente, no se trata de justificar cada decisión indivi-

³ *El País*, 16 de noviembre de 2012.

⁴ No menos destacable es la emergencia de nuevas formas de particularismo corporativo, por ejemplo, en el ámbito de la negociación laboral en contextos de Expediente de Regulación de Empleo o recortes presupuestarios: celebración de la flexibilidad en nombre de un dinamismo inexistente, reivindicación de que determinadas empresas permanezcan en territorio español “gracias a” las sucesivas reformas laborales, luego reivindicación de la pérdida de condiciones y derechos en nombre de la autoconservación, por no hablar de la proliferación de soluciones sindicales pseudo-colectivas que favorecen a determinados gremios dentro de una empresa y perjudican a otros, los cuales libran una doble batalla, contra el ERE y contra sus compañeros de trabajo.

dual de contratar una hipoteca, sino de explicitar sus condiciones materiales de posibilidad. Podrían ponerse numerosos ejemplos en ambos lados del espectro político parlamentario, pero importa más considerar las implicaciones prácticas que tienen los procesos de subjetivación, no sólo en el caso arriba considerado, sino también en el conjunto de las sociedades capitalistas contemporáneas.

La intención de recuperar el sintagma “filosofía social” tiene que ver, en gran medida, con una doble preocupación: metodológicamente, porque el individualismo imperante en las explicaciones y diagnósticos sobre la situación social señala, precisamente por sus límites explicativos, un conjunto importante de problemas y factores que conciernen a los procesos de subjetivación en las sociedades capitalistas. La subjetividad como fuerza productiva es un factor fundamental de la crisis y del sistema capitalista, pero no puede afrontarse desde una posición individualista metodológica.

Políticamente, este enfoque individualista impide el acceso a la estructura profunda de las relaciones sociales capitalistas y desconecta el pensamiento de la génesis social e histórica de sus objetos. Omite con ello algo intensamente político, como el hecho de que la recuperación económica, si llegara, lejos de constituir un milagro de ida y vuelta, no evitaría problemas irresueltos de índole política (¿cómo se rellenan los procedimientos democráticos sistemáticamente vaciados durante la dura travesía de la crisis?), social (la precarización constitutiva de grandes agregados de población) y ecológica (los límites objetivos de la acumulación), por no mencionar que sigue sin resolverse la duda de si la deuda será alguna vez pagada, esto es, de si es materialmente pagable. A efectos de la filosofía social, lo relevante es que problemas y contradicciones objetivamente suprapersonales, tales como el desempleo estructural, son redefinidos “como el fracaso personal o colectivo de individuos, empresas, etcétera [...] *El límite objetivo del trabajo debe parecer, pues, un problema subjetivo de los excluidos*”. O, en otras palabras, también del grupo Krisis, “todos tienen que remar con fuerza ‘como sea’, aun cuando haga tiempo que se le hayan escapado los remos de las manos; y todos tienen que ponerse manos a la obra ‘como sea’, aun cuando no quede nada (o sólo sinsentidos) por hacer”⁵.

Afrontaré esta indagación, por tanto, a partir de la crítica del individualismo metodológico en filosofía y en política. Se entiende por individualismo metodológico

⁵ GRUPO KRISIS, *Manifiesto contra el trabajo*, trad. M. M. Fernández, 1999, énfasis nuestro [http://www.exit-online.org/textanz1.php?tabelle=transnationales&index=3&posnr=5&backtext1=text1.php].

gico toda aproximación a los fenómenos sociales que, bien en términos de estructura, bien de interacción, trata de explicarlos a partir de las cualidades específicas o propiedades del individuo (creencias, metas, condición moral, tendencia natural hacia el egoísmo, etcétera) o de agregados de individuos. En el marco del individualismo metodológico se hallan dos posiciones clásicas: las teorías de la elección racional, por una parte, señalan que el individuo es un organizador de recursos perfectamente egoísta, mientras que, por la otra, se apunta hacia la idea general de que el individuo se orienta a partir del principio de sustitución de una situación de menor placer por otra de mayor satisfacción⁶. Sin embargo, estos individualismos no son ni mucho menos los únicos. En el contexto actual ha emergido un tipo mixto que piensa la libertad, la agencia humana y la interacción social como desprovistas de condicionantes de fondo, como si la difuminación de las relaciones sociales abiertas (señorío y servidumbre, asimetría de sexo y de género, de edad, etcétera) autorizara a concebir el espacio social como mero espacio de libertad individual, y, por tanto, la libertad como algo indeterminado y, en cierta medida, absoluto. Es típico de este sentido común contemporáneo presentar los marcos sociales flexibles desregulados como oportunidad, como espacio de auto-construcción y de gestión creativa, como escenario de selección social competitiva y de optimización de nosotros mismos, de tal manera que la adaptación a las condiciones productivas y del mercado de trabajo es resignificada explícitamente en términos de “libertad

⁶ Cfr. Friedrich A. v. HAYEK, “Individualismo: el verdadero y el falso” (1945), en *Estudios públicos*, n° 22, 1986: “¿Cuáles son entonces las características esenciales de verdadero individualismo? Lo primero que debe señalarse es que se trata primordialmente de una teoría de la sociedad. E individualismo verdadero es un intento por conocer las fuerzas que determinan la vida social del hombre y, sólo en segunda instancia, un conjunto de máximas políticas derivadas de esta perspectiva de la sociedad. Este hecho por sí solo debería ser suficiente para refutar el más absurdo de los malentendidos comunes: la creencia de que el individualismo postula (o basa sus argumentos sobre el supuesto de) la existencia de individuos autónomos y aislados, en lugar de entender que el carácter y la naturaleza de los hombres están determinados por su existencia en sociedad. Si eso fuese efectivo, en realidad no tendría nada con que contribuir a nuestro entendimiento de la sociedad. Pero su argumento básico es bastante diferente: no hay otra forma para llegar a una comprensión de los fenómenos sociales si no es a través de nuestro entendimiento de las acciones individuales dirigidas hacia otras personas y guiadas por un comportamiento esperado. Este argumento está dirigido primordialmente contra las teorías propiamente colectivistas de la sociedad, que pretenden ser directamente capaces de considerar a los conjuntos sociales, como la sociedad, y otras en cuanto entidades “sui generis” que existen en forma independiente de los individuos que las componen” (p. 6). Más adelante, Hayek prolonga esta reflexión: “Y, mientras las teorías estructurales conducen necesariamente hacia la conclusión de que los productos sociales pueden ser hechos para servir a los propósitos humanos solamente si están sujetos al control de la razón humana individual, conduciendo de esta forma directamente al socialismo, el verdadero individualismo sostiene que, si se les deja libres, los hombres lograrán con mayor frecuencia más de lo que la razón humana individual pudiera idear o prever” (pág. 10).

individual”. No se trata tanto de las teorías neoclásicas de la elección racional, cuanto de su proliferación como neo-*common sense* de la sociedad civil; de este proceso enorme y complejo no pueden hacerse cargo categorías como “neoliberalismo” o “especulación”, ni tampoco una aproximación que pretenda comprender los fenómenos desde un punto de vista moral (de nuevo, la avaricia, la corrupción, la ambición, la crisis de valores, etcétera, como factores explicativos del estado de cosas actual). Por el contrario, las categorías que habría que recuperar son estrictamente sociales.

Al individualismo metodológico responde polémicamente la tradición de la filosofía social, cuyos representantes más destacados, partiendo del precedente de Montesquieu, son Hegel, Marx, Durkheim, Simmel, Weber, Adorno, algunas corrientes psicoanalíticas, Bourdieu o, más recientemente, Judith Butler. Puede resultar sorprendente ubicar a Butler en el mismo eje que a Montesquieu, tratándose además de un conjunto contradictorio en el que caben propuestas muy diferentes, pero defenderé que tiene sentido metodológico. De los autores señalados, me concentraré en Hegel y Durkheim, cuya importancia para esta cuestión no puede ser soslayada.

La filosofía social se ocupa de la interacción y de la cultura material de los seres humanos, del derecho, del Estado, de la cultura, del régimen de prácticas sociales, de la economía y de la religión, de sus fines colectivos, si los hubiera, etcétera, y, sin embargo, no coincide ni con la teoría kantiana del derecho ni con la ciencia social tal como ésta se desplegó a lo largo del siglo XIX, en constante analogía con las ciencias naturales. En la conferencia inaugural de Horkheimer en 1931, titulada *La situación de la filosofía social y las tareas de un Instituto de investigación social*, la filosofía social se presenta dentro del marco del idealismo alemán, en particular del pensamiento hegeliano. No porque antes no hubiera teorías de la sociedad —existen desde *La República* de Platón— o teorías filosóficas del hombre en sociedad —Kant mismo dispone de una antropología en sentido pragmático—, sino porque la filosofía social no constituye ni aborda sus objetos desde el punto de vista del individuo. La adquisición por parte del sujeto de una *forma objetiva* es lo que vincula a Hegel con la escena originaria de la filosofía social. Señala Horkheimer en su lección inaugural que:

“Con la desaparición del Idealismo se fue también la convicción de que los individuos toman parte de la vida eterna del Espíritu a través de su participa-

ción en una de las unidades históricas [los pueblos], reguladas por una dialéctica de la Historia Universal que les rescataba de la cadena infame del devenir y de la muerte. El sufrimiento y la muerte del individuo amenazaron con aparecer, en su absurdidad desnuda (*nackten Sinnlosigkeit*), en una época que tan sólo creía en los hechos (*Tatsachen*). Con la profundización de esta contradicción entre el principio de la forma de la vida individual, es decir, entre el progreso incontenible de la felicidad del individuo en el marco de una formación social dada, por un lado, y las perspectivas reales de su situación, por el otro, la filosofía, y en particular la filosofía social, ha sido llamada con urgencia para cumplir de una forma renovada esa función que le fue asignada por Hegel. Y la filosofía social ha escuchado esta llamada”⁷.

El hecho de que la filosofía de Hegel piense desde el “yo que somos nosotros” desde el “nosotros que soy yo”, que su filosofía práctica sea inseparable de una ciencia de la sociedad civil, que la libertad individual no sea posible salvo en el marco de una totalidad social vinculante, ofrece una pista importante: esclarecer las capacidades y productos individuales, las hechuras del sujeto y sus acciones posibles, no es algo que pueda hacerse a partir de una investigación de la subjetividad o de la formación de la personalidad.

En este sentido, es conocido el desarrollo que Hegel lleva a cabo en los *Principios de la Filosofía del Derecho* de 1820/21 desde el derecho abstracto hasta la eticidad, pasando por la moralidad. La clave es mostrar cómo el sujeto moderno ha sido arrancado de los lazos familiares y locales que anteriormente le habían servido como espacio de subsistencia:

“En un primer momento es la familia la totalidad sustancial a la que corresponde la previsión de este aspecto particular del individuo [la participación subjetiva en la riqueza general, EM], tanto respecto de los medios y habilidades necesarios para poder adquirir parte de la riqueza general, como respecto de su subsistencia y mantenimiento en caso de incapacidad. Pero la sociedad civil arranca al individuo de estos lazos, aleja a sus miembros y los reconoce como personas independientes. Sustituye la naturaleza inorgánica exterior y la tierra paterna, en la que el individuo tenía su subsistencia, por la suya propia, y somete a la totalidad misma de la familia a su dependencia, a la *dependencia de la contingen-*

⁷ Max HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften* 3, Frankfurt a. M.: Fischer, 2009, pág. 25.

cia. De este modo, el individuo ha devenido *hijo de la sociedad civil*, que tiene exigencias con él, del mismo modo que él tiene derechos sobre ella”⁸.

Se trata, por tanto, de pensar la contingencia como algo estrictamente necesario, y de pensar la realización del fin egoísta, la autoconservación a toda costa, como algo que funda un sistema de dependencia multilateral⁹. Hegel prolonga de esta manera su reflexión sobre la idea de la “particularidad”, según la cual sólo puede promoverse el bienestar (particular) en la medida en que sea limitado por la idea de “universalidad”:

“En la sociedad civil cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación con los demás no puede alcanzar sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin de un individuo particular. Pero el fin particular se da en la relación con otros la forma de la universalidad y se satisface al satisfacer al mismo tiempo el bienestar de los demás. [...] La particularidad, limitada por la universalidad, es la única medida por la que cada particularidad promueve su bienestar”¹⁰.

“Por una parte, la particularidad por sí, en tanto que satisfacción en todas las direcciones de sus necesidades, de arbitrio contingente y del gusto subjetivo, se destruye a sí misma en el gozo y destruye su concepto sustancial. Por otra parte, en cuanto infinitamente excitada, y en continua dependencia de la contingencia y del arbitrio exterior, al mismo tiempo que limitada por el poder de la universalidad, la satisfacción de las necesidades, tanto contingentes como necesarias, es contingente. La sociedad civil ofrece en estas contraposiciones y en su desarrollo el espectáculo del libertinaje y la miseria, con la corrupción física y ética que es común a ambas”¹¹.

Hegel aparece en estos pasos como genuino fundador de la filosofía social y como adversario del individualismo metodológico, en el sentido de que enfatiza cómo la reflexión práctica sobre la particularidad¹² en condiciones de contingencia

⁸ G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 238, trad. J. L. Vermal, Barcelona: Edhasa, 1999, pág. 355.

⁹ “En su realización, el fin egoísta, condicionado de ese modo por la universalidad, funda un sistema, funda un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y sólo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales. Se puede considerar este sistema en primer lugar como Estado exterior, como el Estado de la *necesidad* y del *entendimiento*” (G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 183, op. cit., pág. 304).

¹⁰ G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 182, agregado, ob. cit., pp. 303-304.

¹¹ G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, § 185, op. cit., pág. 305.

¹² Cabe decir también sobre la producción de subjetividad.

—o lo que es igual, en condiciones de transición hacia las modernas sociedades capitalistas— requiere de un presupuesto elemental: toda concepción del individuo debe, en condiciones modernas, asumir su condición inexorable de hijo de la sociedad civil, política y metodológicamente, en un contexto en el que la contingencia se ha vuelto necesaria. Esto es decisivo para entender en qué sentido la individualidad sólo puede conocerse a través de una reflexión sobre la necesidad, de un pensamiento sobre la necesidad de su condición social; dicha condición no es algo sobrevenido, sino constitutivo. Esta necesidad (de la contingencia) es por tanto productora, al mismo tiempo, de subjetividad y de relaciones sociales vinculantes. El concepto mismo de sociedad civil niega la posibilidad pensar al individuo libre en el vacío. Se trata, en suma, de un pensamiento sobre la necesidad, no sobre la libertad, aunque se haga en nombre de la libertad. Prolongando la reflexión hegeliana, el sintagma contemporáneo “producción de subjetividad” conserva esta actitud reflexiva sobre la relación entre libertad y necesidad.

La filosofía social y la sociología moderna no piensan al hombre como sometido a fuerzas necesarias ajenas a él (individuo *versus* sociedad, libertad *versus* necesidad, agencia *versus* estructura), sino todo lo contrario: el debate no es si el individuo puede ser libre con respecto a las constricciones sociales características de la vida en común, sino que dichas fuerzas se piensan como fuerzas productivas sin las cuales ni siquiera podría hablarse de “individuos”. Es clave para la filosofía social no pensar nunca la sociedad como referente polémico para el individuo, lo cual no implica que la sociedad no le plantee obligaciones (y derechos) al individuo, tal como la cita de Hegel sugiere correctamente, y tal como Freud, entre otros, ha expresado muy destacadamente en *El malestar en la cultura* (1930).

Sin embargo, en muchas ocasiones se considera la sociedad sólo como referente polémico para el individuo, de tal manera que la libertad, se conciba civilmente o no, aparece como libertad con respecto a la sociedad; libertad, por tanto, de las contingencias propias de la vida civil. Cancelando la dimensión que Hegel ha denominado “necesidad de la contingencia” o “carácter necesario de la contingencia”, se llega a diagnósticos poco razonables política y filosóficamente, entre los cuales destacan versiones virulentamente individualistas y anti-políticas de la libertad, así como, en otro nivel completamente distinto pero afín, el ya mencionado enunciado “se hipotecó libremente, luego la responsabilidad de la deuda es exclusivamente suya. Si se hipotecó, que pague”. Obviamente, este diagnóstico no tiene en consideración que los cursos de acción posibles en la sociedad civil no son pensables sin

sus correspondientes factores necesariamente contingentes. A partir de Hegel puede comprenderse cómo la responsabilidad de las propias acciones no significa que uno esté libre del influjo constituyente de fuerzas y dinámicas suprapersonales; lejos de ser meramente circunstanciales o contextuales, éstas determinan profundamente los repertorios de acciones. La paradoja es que el individuo se afirma contra la sociedad *al mismo tiempo* que el espacio social no se piensa como constitutivo, sino como mero escenario de las acciones individuales. Como no se contempla la dimensión social, esta puede aparecer por igual, de manera asombrosamente indeterminada, como referente polémico restrictivo de la libertad o como mero agregado de individualidades sin mayor especificidad.

Cuando se debate, por ejemplo, sobre la situación de exclusión social de los individuos desahuciados y les reprochamos haber contratado una hipoteca libre pero irresponsablemente, se incurre en ocasiones en una falsificación no ya del principio de responsabilidad, que también, sino de la idea de libertad. Que existan hechos sociales ajenos a la mera existencia individual, hechos que, pese a no ser objetivos, sí tienen un fuerte carácter de realidad, no equivale a eludir responsabilidades. Significa simplemente recordar que uno no puede pensar la libertad de contratar una hipoteca sin pensar dicha libertad como inscrita, pongamos por caso, en el ciclo expansivo del capitalismo —en este caso, del capitalismo con características españolas, atestado no ya de empresarios, sino de becarios de sí—, contexto que es él mismo productor de acciones posibles, tales como contratar fácilmente una hipoteca. Sólo a partir de estos factores productivos de subjetividad propietaria de vivienda puede pensarse, defenderse y fomentarse “la libertad”, no tomando “la sociedad”, en general, como mero contexto, y “la responsabilidad”, en abstracto, como bandera. En conversaciones de la mesa de al lado se escucha a menudo que “todo el mundo compraba casas”, y a renglón seguido, “ya pero, ¿y qué? ¿Es que somos borregos? ¿Es que si todo el mundo compra también yo tengo que hacerlo?” En el nivel filosófico, en esta discusión se plantea precisamente el vínculo entre necesidad de la contingencia y libertad civil, y se confrontan dos posiciones metodológicas: una que rechaza el individualismo metodológico y que defiende implícitamente que las estructuras sociales, psíquicas, sentimentales y políticas producen subjetividad social, esto es, que no sólo la contextualizan o la modulan, y otra que defiende posiciones individualistas metodológicas, es decir, que defiende los principios de responsabilidad y de libertad en el vacío, o, a lo sumo, en el marco de una totalidad social comprendida como mero agregado de individuos o como pai-

saje, no como tejido productivo de subjetividad, y que defiende las leyes también en el vacío, de manera abstracta. Esta concepción de la libertad y del individuo, tal como se da en la argumentación individualista metodológica, constituye además una fuerte ruptura con el principio ilustrado de libertad y con la tradición del liberalismo político. Un liberal del siglo XIX jamás habría imaginado que la maximización del interés privado pudiera estar desvinculada de una cierta relación con sus iguales y con una concepción colectiva —intersubjetiva, se diría en nuestros días— del orden social. Una de las pegas del individualismo metodológico y moral es que impide el despliegue de una imaginación sociológica de la que el liberalismo clásico sí disponía.

Sin embargo, el pensamiento de Hegel no es suficiente para agotar el problema que él mismo ha planteado. Durkheim, desde otro punto de vista, ayuda a comprenderlo de manera más precisa.

Durkheim concibe la ciencia social a partir de la polémica con dos disciplinas potencialmente afines, la filosofía política y la economía política, cuyos objetos podrían coincidir con los de la ciencia social naciente, pero que deben considerarse de manera metodológicamente diferenciada. Por ejemplo:

“El amor en general, la inclinación abstracta al desinterés, no existen. Lo que realmente existe es el amor en el matrimonio o en la familia, la libre devoción de la amistad, el espíritu municipal, el patriotismo, el amor a la humanidad; y todos esos sentimientos son productos de la historia. Tales son los hechos concretos que forman la materia de la moral”¹³.

Aunque uno no esté de acuerdo con el código moral que Durkheim pone de ejemplo, lo interesante es la consideración de todos esos sentimientos como hechos sociales vinculados con procesos históricos que los producen, fomentan y extienden por todos los rincones sociales a la manera de una costumbre, esto es, de manera relativamente coercitiva.

Durkheim parte de que el hombre no es sólo una causa, sino también un efecto, en el sentido de que sus acciones son siempre contingentes. El punto de vista no es el del hombre que actúa, el actor, sino el del ser social que influye tanto como es influido por regularidades que operan detrás de él y de los objetos; naturalmente, dichas regularidades no se manifiestan por igual en todos los individuos

¹³ Citado en Émile DURKHEIM, *Montesquieu y Rousseau, precursores de la sociología*, edición de Helena Béjar, Madrid: Tecnos, 2000, pág. XII.

y en todos los fenómenos. La ciencia de todos los principios de la sensibilidad *a priori* que Kant denomina, revolucionariamente, “estética trascendental”, es para Durkheim una ciencia inequívocamente social, y sus *a priori* son categorías de la sociedad. La producción de subjetividad apela a estas fuerzas sociales constitutivas y a lo que Montesquieu, sobre quien Durkheim redactó su tesis doctoral latina, llama “espíritu general”, es decir, a algo que es resultado de los hechos y fuerzas que determinan necesariamente la contingencia de los hombres y que señalan, sin ser civiles ellas mismas, el ámbito de lo civil, luego de la libertad¹⁴.

La nueva ciencia social comparte con Hegel su condición de reflexión sobre la necesidad, o, traducido en términos más abstractos, su condición de reflexión sobre el cómo de lo social, no sobre el qué de lo político o de la condición humana. También problematiza una cuestión metodológica que no desarrollaré en este artículo, como es la peculiaridad de que la sociedad esté y no esté en los individuos. Tal como Durkheim señala en el prólogo de *El suicidio* (1897), “no puede haber sociología sin sociedades, y dónde sólo hay individuos no existen sociedades”¹⁵.

Durkheim muestra a lo largo de su investigación que es estadísticamente muy poco representativo –pese a que tradicionalmente se interpreta el suicidio en términos individuales: psicológicos, sentimentales, físicos, morales, patológicos, etcétera– el número de suicidios en los que la situación personal de la víctima sea “la causa eficiente de su resolución”:

“Cada grupo social siente una inclinación colectiva al suicidio que le es propia y de la que proceden las inclinaciones individuales. Lo que la constituye son esas corrientes de egoísmo, altruismo y anomia que recorren la sociedad analizada y cuyas consecuencias son la tendencia a la melancolía lánguida, la renuncia colectiva y el cansancio exasperado. [...] Los sucesos privados, considerados tradicionalmente las causas próximas del suicidio, no ejercen más efecto que el que permiten las disposiciones morales de la víctima, eco del estado moral de la sociedad”¹⁶.

¹⁴ En otras palabras, lo que le interesa a Durkheim de Montesquieu es que éste extraiga las normas sociales de las cosas mismas, no sólo de ciertas disposiciones individuales o de la especie. Puede vincularse también a Montesquieu, y a Durkheim, con la teoría del *habitus* como “estructura estructurante estructurada” de Pierre Bourdieu.

¹⁵ Émile DURKHEIM, *El suicidio*, nueva edición revisada, trad. S. Chaparro, Madrid: Akal, 2012, pág. 10.

¹⁶ Émile DURKHEIM, *El suicidio*, op. cit., págs. 260-261.

Cabe recordar que para el positivismo reflexivo y exigente de Durkheim la dimensión moral es inseparable de las fuerzas sociales, y que nunca se trata de un acontecimiento particular: constituye alguna clase de *cenestesia social*, un conjunto vago de sensaciones del propio cuerpo, no de sus partes por separado o nítidamente, que procede de los órganos internos, no de los sentidos. Para Durkheim es fundamental que se consideren las causas del suicidio —no de *cada* suicidio, sino de la tasa social de suicidios en periodos de tiempo iguales— como relativamente independientes de los individuos. “Relativamente” porque las mismas fuerzas sociales impactan sobre los individuos de maneras muy diversas y producen efectos muy diferentes. Los individuos sólo portan las fuerzas colectivas de manera determinada y parcial, nunca de manera integral.

Quien no supo no comprar una vivienda que no podía permitirse no es por tanto víctima de su propia ignorancia, o de haber descuidado la letra pequeña, como tampoco es víctima pasiva de procesos suprapersonales irresistibles. Ni una cosa ni la otra. El argumento según el cual “hace falta ser borrego” omite que, como tal, el hombre-masa de la crítica conservadora de la cultura no existe. *Lo que existen son múltiples y contingentes manifestaciones individuales de fuerzas sociales no menos constituidas que constituyentes*, de tal manera que, retomando el ejemplo de los desahucios, desde el punto de vista de la filosofía social resulta muy difícil de defender que quienes pelean para que se detenga su desahucio, o por la dación en pago *retroactiva*, fomentan la irresponsabilidad y eluden las consecuencias de sus acciones, todo ello *independientemente* de la posición política específica que se tenga en esta materia. Esto se debe, en gran medida, a que el principal defecto de dicha argumentación no es moral o político —hay aspectos de esta problemática intensamente discutibles—, sino que toma pie en un individualismo metodológico que tiene consecuencias políticas y morales no siempre deseadas. Más bien, traducido en términos filosóficos, este caso podría servirnos, al menos a quienes imaginamos la filosofía social como marco general para investigaciones críticas presentes y futuras, para ser más sensibles a las determinaciones profundas de la construcción social de la subjetividad en la trama eufórica del capitalismo de comienzos del siglo XXI, y para reconocer, asimismo, las consecuencias de dicha constitución social material; naturalmente, este planteamiento lleva aparejada, por definición, una consideración filosófica y política de la libertad humana y de la responsabilidad con uno mismo y para con los demás. Por último, aunque Durkheim no sea la última palabra en ma-

teria de filosofía social, este caso también podría servirnos para reconocer algo metodológicamente decisivo, a saber, que:

“Por lo pronto, no es cierto que la sociedad se componga sólo de individuos; comprende también cosas materiales [cabe decir también, relaciones sociales con fuerte carácter de realidad, e incluso con una dimensión fisiológica ineludible, tales como el trabajo, EM] que desempeñan un papel importante en la vida común. El hecho social se materializa muchas veces hasta llegar a ser un elemento del mundo exterior. Por ejemplo, determinado tipo de arquitectura es un fenómeno social encarnado en las casas, en los edificios de todo tipo que, una vez construidos, se convierten en realidades autónomas, independientes de los individuos [...] *La vida social, que se ha cristalizado y fijado sobre soportes materiales, se exterioriza y actúa sobre nosotros desde fuera*”¹⁷.

Partiendo de este paso, es posible contrarrestar algunas críticas tradicionales al enfoque filosófico-social. La objeción más extendida sugiere que el concepto de “hecho social”, así como la manera filosófico-social de hacer y de pensar sus efectos coercitivos y productivos sobre los individuos particulares, tiene una dimensión cuasi mitológica. Se trata de mediaciones ellas mismas inmediatas, de resultados históricos que son causas de efectos tanto individuales como colectivos, de algo, como se ha mencionado antes, que está y no está en el individuo, y que, por tanto, puede y no puede verse desde dentro. Aunque la discusión de esta problemática conduciría probablemente de vuelta a Platón y Aristóteles, sí puede adelantarse algo: en realidad, el hecho de que la vida social se exteriorice y actúe sobre nosotros desde fuera enlaza con la proposición hegeliana de que lo esencial debe aparecer. Nada habría de esencial en una esencia que no llevara consigo el imperativo de aparecer. O lo que es igual, no tendría sentido hablar de las regularidades esenciales de la sociedad, o de las estructuras profundas de los procesos de construcción de subjetividad, si éstas no se hicieran visibles en los fenómenos.

La filosofía social estudia estos procesos y estos fenómenos siguiendo el consejo de Adorno según el cual no hay que dejarse atontar ni por el poder de las estructuras ni por la propia impotencia. Lo hace no desde un punto de vista malamente abstracto, sino desde la atención hacia el entrecruzamiento entre lo económico y lo extra-económico, entre lo social y lo moral, entre lo cultural, lo afectivo y lo educativo, entre lo normativo y lo institucional, etc. En dichas intersecciones se halla lo más crucial en materia de procesos de subjetivación, y parece incuestionable que

¹⁷ Émile DURKHEIM, *El suicidio*, op. cit., pág. 272.

dichas intersecciones no se dejan pensar desde las tradicionales divisiones sociales del trabajo espiritual (sociología, filosofía, psicoanálisis, teoría social, etc.) La necesidad de atender a tantas cuestiones y aspectos obliga a pensar la filosofía social crítica como un proyecto colectivo de investigación, en ningún caso individual.

Se ha dicho que ni las sociedades ni los hechos sociales existen. Mientras construye un proyecto mejor perfilado, la filosofía social, por el momento, apenas puede responder: “no existen... hasta que empiezan a doler”. Y para muchas personas, cada vez más, el dolor lleva demasiado tiempo siendo insoportable.