

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

Miradas contemporáneas sobre la Subjetividad en Émile Durkheim.

Gerardo Prado.

Cita:

Gerardo Prado (2011). *Miradas contemporáneas sobre la Subjetividad en Émile Durkheim. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/778>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Miradas contemporáneas sobre la subjetividad en Émile Durkheim

Gerardo Prado

Jefe de trabajos prácticos de la cátedra Teoría sociológica clásica en la Facultad de Trabajo social. Universidad Nacional de Entre Ríos

xerardoprado@hotmail.com

Resumen

La oposición de Durkheim al método psicológico en la explicación social, lo hizo receloso de los esfuerzos por interpretar los fenómenos sociales atendiendo a los motivos individuales o a la relación medios y fines. Esta perspectiva no le ha traído pocas críticas, sobre todo sin en la tradición weberiana nos topamos con un entrecruzamiento entre sociología y psicología.

Sin embargo miradas contemporáneas como las de Markos Zafiropoulos y Ernesto Funes rescatan la productividad del clásico de la sociología para pensar la relación de individuo y sociedad, con innovadoras argumentaciones. Tal cómo reflexiona Jeffrey Alexander, estos dos autores *recurren* a las clásicas obras de Durkheim y proponen nuevas interpretaciones sobre la definición de individuo. Por un lado el alcance que la categoría de anomia y la ley de contracción familiar tuvieron en el basamento fundacional del psicoanálisis es reinterpretado por Zafiropoulos con una argumentación novedosa sobre la tensión entre individuo y sociedad. Por el lado de la sociología el hallazgo es el de la interpretación de Ernesto Funes de la subjetividad y sociedad en la teoría durkheimiana. El sociólogo argentino lleva a cabo la empresa de utilizar los tres textos principales de Durkheim y echa mano de conceptos psicoanalíticos, de marcada influencia estructuralista, para sociologizarlos y dar una respuesta innovadora al problema de los procesos de individuación: “El individuo constituye su subjetividad en base a su sujeción a Otro-que-sí, que para él es la sociedad, y en virtud de las modalidades de su relación con ella”. (Funes, 2004)

Palabras Clave

Conciencia individual / Conciencia colectiva - Subjetividad – Modos de sujeción – Personalidad identitaria - Sociedad funcional

MIRADAS CONTEMPORÁNEAS SOBRE LA SUBJETIVIDAD EN ÉMILE DURKHEIM

¿Cómo abordar la posible relación entre lo inconsciente y la sociología? ¿Es pertinente pensar en ello cuando los campos disciplinares nacieron con intentos implícitos de demarcación científica? ¿Hay fundamentos sociológicos para hablar del inconsciente?

A los fines de aunar criterios y después de algunas búsquedas me decidí por comenzar el camino en primer lugar, tratando de trabajar sobre algún autor de la sociología clásica, por ser éste el ámbito de trabajo docente en el que me encuentro; en segundo lugar, explicitar la motivación o interés, ya que al tratarse de sociología clásica en la carrera de trabajo social, profesión que tiene sus basamentos en la conflictiva relación del individuo y la sociedad, en el contexto de una sociedad moderna, funcionalmente diferenciada¹, el objetivo, entonces, sería: analizar conceptos de la teoría sociológica clásica y su productividad, en términos de conocimientos para la formación académica.

La ambigüedad original del planteo, *tensión de lo consciente e inconsciente en torno a la definición de individuo en la teoría sociológica*, me llevó a la búsqueda de interpretaciones en el campo sociológico que hubieran arriesgado alguna hipótesis que contuviera tal ambigüedad. He de confesar que los hallazgos encontrados por el lado del psicoanálisis me llevaron a encontrarme con un discurso ajeno, complejo y, a la vez, estimulante: desde el psicoanálisis se buscaban fundamentos sociológicos para la explicación de la articulación de un discurso propio, sobre un objeto propio, el inconsciente. En los escritos del fundador del psicoanálisis aparecían referencias a Durkheim y su concepto de anomia, aunque no lo suficientemente trabajado. Y, en las primeras de obras de Lacan aparecían las tesis de Durkheim sobre la ley de contracción familiar como basamento para la explicación del complejo de Edipo.

Por el lado de la sociología el hallazgo fue el de la interpretación de Ernesto Funes de la subjetividad y sociedad en la teoría durkheimiana. El sociólogo argentino lleva a cabo la empresa de utilizar los tres textos principales de Durkheim y echa mano de conceptos psicoanalíticos, de marcada influencia estructuralista, para sociologizarlos y dar una respuesta innovadora al problema de los procesos de individuación: “El individuo constituye su subjetividad en base a su sujeción a Otro²-que-sí, que para él es la sociedad, y en virtud de las modalidades de su relación con ella”. (Funes; 2004)

Lo que en un principio despertó mi inquietud sobre este tema, una cita de Giddens sobre Freud en Constitución de la Sociedad, me llevó después a encontrar en los momentos fundacionales de dos ciencias los puntos de conexión de raigambre durkheimiana, entre el discurso psicoanalítico y la explicación del surgimiento de las sociedades modernas, ofrecidos por Markos Zafiropulos y Ernesto Funes. Podríamos parafrasear que para este estudio todos los caminos conducen a Durkheim.

Sobre el estudio de autores clásicos y lo que todavía pueden dar de sí, en el estudio de estos dos autores sobre la sociología durkheimiana, pareciera cobrar sentido la reflexión de Jeffrey C. Alexander: “Es interesante cómo al recurrir a las obras clásicas, cada lector, o conjunto de lectores, argumenta que la interpretación adecuada del texto es la suya, dando lugar así al desarrollo de diferentes escuelas y tradiciones empíricas que siguen siendo interpretaciones. A pesar de esto, creo que el apoyo de ciertos autores clásicos resulta muy útil

para que nos podamos entender relativamente bien, aunque esto no signifique que hayamos resuelto nuestras ambigüedades” (Zabludovsky; 1990, pp.23)

Ahora bien, las intenciones de ambos autores van en distinto sentido, o también podríamos decir hablan de distintos Lacan, según el peso que para éste tenía el lenguaje. Así, por un lado, Zafropulos, trata de establecer una tesis que atañe a un período de Lacan (1938-1953) en la que el lenguaje, aún teniendo un lugar predominante en su teoría, no aparece explicitada en ninguna referencia a alguna teoría lingüística específica. Será a partir de la década de 1950, cuando se despide de Durkheim, y a partir del contacto con la antropología estructuralista (Mauss, Malinowski y sobre todo Lévi- Strauss), que el lenguaje será visto como estructurante de leyes sociales de intercambio, como un pacto simbólico; y, a partir del contacto con el sociolingüista Ferdinand de Saussure es que establece que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”³. Este Lacan⁴ es el que utiliza Funes en su análisis de la subjetividad durkheimiana.

Aunque si hiciéramos un ejercicio, que no es tema de este informe, como propone Giddens en Las nuevas reglas del método sociológico, de estudiar las ramificaciones ascendentes de las distintas tradiciones que han dado sustento a corrientes de pensamiento moderno, nos encontraríamos con el rastro de Durkheim en el estructuralismo de Marcel Mauss (sobrino de aquel) y de Claude Lévi-Strauss, como afirma Salvador Giner “...aunque Durkheim no inventara el funcionalismo ni su pariente muy próximo el estructuralismo, sí es cierto que la historia de esta potente doble corriente intelectual, muy característica del siglo XX, halla en su obra la piedra de toque. La interpretación de los fenómenos sociales a través de sus estructuras, o el de éstas sobre las funciones, el análisis de las funciones que cumplen las instituciones para el conjunto social, el entendimiento de las estructuras sociales como redes de división de tareas (o funciones) y el análisis de las que permanecen ocultas junto a las que son explícitas halla en Durkheim una formulación clásica (...) De hecho el movimiento estructuralista debe tanto a Durkheim como al sociolingüista Ferdinand de Saussure” (Giner; 2004, pp. 257)

La obra de Durkheim, como la de Weber, cubre una diversidad de problemas y se resiste al fraccionamiento disciplinario que “solemos imponerle en términos académicos (...) aun cuando resulta difícil hablar de una obra como un todo coherente y homogéneo desprovisto de fisuras y ambigüedades, sus trabajos disponen de cierta “unidad” (lazzeta; 2004) Así como Rodríguez Zúñiga (citado por lazzeta) sostiene que hay un hilo conductor en todas ellas: la cuestión social, como eje que atraviesa todas ellas (Se trata de *De la división del trabajo social* (1893) (**DTS**), *las reglas del método sociológico* (1895) (**LRMS**), *El suicidio* (1895) (**ES**) y *La formas elementales de la vida religiosa* (1912); se observa un hilo más fino en el desplazamiento que iría desde la tesis de la DTS, pasando por los argumentos de ES y el Prólogo a la 2ª edición a la DTS de 1912, tal es el hilo conductor que de manera brillante enhebra Ernesto Funes con reflexiones psicoanalíticas.

Ahora bien, podríamos preguntarnos: ¿Y por qué Durkheim? ¿Qué proporciona su concepción de individuo a diferencia de otros autores? Todos los autores se esfuerzan por la demarcación científica de la sociología y zanan igualmente su diferenciación con la psicología. Quizás sea en Weber en donde la diferencia con el planteo de Durkheim se pueda dimensionar mejor. Ambos van a hablar de individuo pero por caminos metodológicos opuestos.

El mismo Durkheim en el prólogo de ES expresa que “para que sea posible la existencia de la sociología, es necesario que tenga ante todo, un objeto que pertenezca solamente a ella y al que conozca como una realidad propia, no tomada de otras ciencias”, y para dirimir el alcance que el estudio de lo individual puede tener en sociología aclara que es necesario excluir de la observación aspectos como el motivo y la intención de los actores, considerados como “inobservables”(Iazzeta; 2004, pp.12). Esta perspectiva no le ha traído pocas críticas, sobre todo sin en la tradición weberiana nos topamos con un entrecruzamiento entre sociología y psicología. Ambos vienen de tradiciones culturales distintas. Para Weber, cuyo camino metodológico es producto de la tradición del historicismo, el objeto de estudio de la sociología son los actos de los individuos que contengan fines e intenciones. Recordemos que cuando estudia las imágenes del mundo⁵ y el modo de vida burgués propone que para conocer el espíritu que anima el nuevo estilo del empresario y del trabajador se requiere una investigación desde el interior del alma humana ubicada en la modernidad occidental (los impulsos psicológicos de salvación). Alpert llega a decir que los estudios de Durkheim “lucen incompletos a la luz de las contribuciones de Weber. Éste enseña que además de las causas y funciones que intentó explicar Durkheim es posible obtener de la vida social cierto tipo de conocimiento que se desprende del “análisis comprensivo” (Iazzeta, 2004, pp.14)

La oposición de Durkheim al método psicológico en la explicación social, lo hizo receloso de los esfuerzos por interpretar los fenómenos sociales atendiendo a los motivos individuales o a la relación medios y fines. “Como sociólogos interesados en el reino de lo social – agrega Alpert – hemos de determinar no sólo las *causas* y *funciones* de los fenómenos sociales, sino también sus *porqués*. El conocimiento sociológico puede ser “comprensivo” al mismo tiempo que etiológico y funcional. Estos tres tipos de conocimiento no se excluyen, son complementarios el análisis comprensivo no tiene que ser sustituto de la interpretación causal o que la averiguación de las funciones no excluye la investigación de las causas” (Iazzeta, 2004, pp.12)

Portador de la tradición cultural de naturalismo positivista, es en ES donde mejor se entiende la perspectiva metodológica del autor. En LRMS había expuesto que los hechos sociales deben ser estudiados como cosas, es decir, como “realidades exteriores al individuo” y que “lo social se explica por lo social”. La idea de que la sociedad está compuesta por individuos, no produce la resultante de una suma de individuos, sino una entidad que no resulta de la suma de los rasgos individuales de los miembros que la componen. La sociedad será entendida como entidad autónoma y presenta una existencia independiente de las conciencias individuales. Aunque los hechos sociales son

producto de los hombres no pueden estudiarse en términos individuales. La sociedad no proviene de los elementos que la componen, sino de del todo formado por su unión (“el todo no es igual que la suma de sus partes”). Y es en ES donde pone a prueba y trata de demostrar la supremacía de lo social sobre lo individual, cuando afirma que “las causas de muerte están situadas fuera de nosotros mucho más que en nosotros” y propone una demarcación respecto de la psicología “el primero (*psicólogo*) siempre se encuentra a casos particulares, aislados entre sí. (...)Sin embargo la causa productora (del fenómeno del suicidio) necesariamente se le escapa a quién sólo observa individuos (...) para descubrirla, es necesario elevarse por encima de los suicidios particulares y percibir lo que constituye su unidad” (Iazzeta; 2004, pp.10). Y justamente es en ese hecho social, el suicidio, donde va a tratar por medio de la estadística moral probar que los individuos al unirse forman una entidad psíquica nueva (maneras de pensar y de sentir) distinta a la sumatoria de todas ellas, y que además tendrá fuerza sobre la manera de actuar de los individuos.

Pensado de esta manera cabe la pregunta ¿Y entonces por qué Durkheim y no Weber? Si es este último quién proporciona mayor peso a los porqués del actuar de los individuos. Y aquí es donde Funes avizora una definición de la sociología que *rescata*, metodológicamente hablando, al individuo durkheimiano y, por ello posibilita el análisis de la subjetividad.

“La sociología, es desde un punto de vista teórico y conceptual, un discurso que gira en torno a los modos en que el individuo humano se halla sujeto a otro, y condicionado por él en su modo de existencia. Es el discurso que enuncia la “eficacia del otro” en el condicionamiento de la existencia (vivencia; acción); y que pretende explicar el “condicionamiento social” de la existencia del hombre (la modificación de la situación de un individuo, derivada de su sujeción a la existencia, eficacia de la intervención de otro (...)) el núcleo problemático conceptual de la sociología consiste fundamentalmente en una analítica de los *modos de sujeción*”. (Funes; 2004)

Con ánimo de atenuar las críticas a Durkheim, Funes propone una lógica en donde el centro de observación sería aquello que produce subjetividad: “Si se acepta la definición (la sociología) los diversos enfoques de la disciplina se diferencian en base a la definición o caracterización de ese “otro”; y aclara: “En las líneas teóricas weberianas y parsonianas ese *otro* es entendido como un *alter*, como otro u otros individuos. En cambio las posiciones de cuño durkheimiano, no se trata de otro sino del Otro⁶ (no de un alter, sino el alter de cualquier ego, de cualquier sujeto individual. Para Durkheim, lo otro de lo individual es lo social; lo otro del individuo es la Sociedad. (...) para Durkheim lo social no consiste en la relación entre ego y alter, sino en la relación entre individuo y Sociedad, ya que ésta constituye justamente ese “otro” radicalmente otro respecto de la subjetividad individual”. (Funes; 2004)

Pero veamos cómo se llega a esto. Porque no hay que olvidarse que la preocupación de Durkheim es el avance del individualismo, el desencanto por ese avance (similar al de Weber ante el avance de la racionalidad), de ahí, de

su planteo original, es de donde se puede empezar a discutir cómo es la relación del individuo y la sociedad. El planteo inicial de la DTS:⁷

“En cuanto a la cuestión que ha dado origen a este trabajo, es el de la relaciones de la personalidad individual y de la solidaridad social. ¿Cómo es posible que, al mismo tiempo que se hace más autónomo, dependa el individuo más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y más solidario?; pues es indudable que esos dos movimientos, por contradictorios que parezcan paralelamente se persiguen. Tal es el problema que nos hemos planeado. Nos ha parecido que lo que resuelve esta aparente antinomia es una transformación de la solidaridad social, debida al desenvolvimiento cada vez más considerable de la división del trabajo. He aquí cómo hemos sido llevados a hacer de ésta última el objeto de nuestro estudio”. (Durkheim; 2008 pp.121-2; subrayado nuestro)

De la cita se puede extraer que individuo y sociedad no se contraponen, se requieren, se refuerzan (podríamos pensar en un Durkheim todavía no tan pesimista como en ES por el avance de las sociedades modernas) y que para explicar al individuo y su mayor o menor individuación hay que explicar las diferentes modalidades de configuración societal, esto es, para explicar al individuo hay que estudiar la estructura social requerida para su constitución. En la DTS las formas de organización societal provienen del estudio de los tipos de solidaridad: mecánica, que resulta de la semejanza de representaciones⁸, o lo que es lo mismo, de la conciencia colectiva, y orgánica, que resulta de la diferenciación de funciones. Ahora bien, y ¿las representaciones? Bueno, este punto es central, y es que le da sentido al recorrido del que hablábamos y desemboca en el prefacio a la 2ª edición de DTS de 1912. Para este caso el autor propone las figuras de la “moral profesional”, correspondiente a los distintos grupos secundarios y el “culto al individuo” al que acaba por reducirse la antigua conciencia colectiva.

El tipo segmentario de sociedad, que se define por la semejanza de funciones al interior, dará lugar a la solidaridad mecánica, como fenómeno moral (semejanza de representaciones, conciencia colectiva). A su vez el tipo estructural organizado de sociedad, basado en la diferencia de funciones (DTS), le corresponde la solidaridad orgánica.

La potencia de la distinción entre el “otro” y el “Otro” le permiten Funes dejar de lado las críticas metodológicas a Durkheim y avanzar en la hipótesis de que la subjetividad y la conciencia no son un fenómeno simple, sino organizado en una *complejo* de tres instancias articuladas. “Existe un desdoblamiento de la conciencia subjetiva en un complejo de tres instancias: el individuo como sujeto de conciencia individual y, los objetos de su orientación y su referencia subjetiva a los que busca en alguna de estas dos fuentes: el individuo como objeto de orientación y la sociedad (o grupo) como objeto de orientación” (Funes; 2004) y añade “importando un lenguaje proveniente del psicoanálisis, que en una caso se trata de orientaciones “imaginarias”, en el otro de orientaciones “morales” o “simbólicas”. Las correlaciones son tales que, aun estando siempre presentes estas dos instancias de referencia subjetiva, cuando una prevalece la otra tiende a retroceder. La relación i-S, introyectada

en el complejo de la conciencia individual, organiza el desdoblamiento de la conciencia subjetiva individual en un sistema de referencias y orientaciones psíquicas, ordenado/organizado/estructurado por su relación con la organización social". (Funes; 2004) No hay que olvidar que pese a ser de distinto orden (conciencia individual y conciencia colectiva) hay un lugar en el que van a coexistir: la conciencia individual. ¿De qué manera? Para Durkheim la Sociedad actúa en dos planos, o cumple dos funciones, o incide desde dos dimensiones distintas en la configuración de la subjetividad. Podría pensarse en una función que opera en la interioridad y otra en la exterioridad respecto del individuo.

En el primer caso la Sociedad es fuente de representaciones, "proveedora de su sentido de realidad", ésta función en donde mejor se observa su impacto es en *el suicidio egoísta*. Recordemos que la diferencia entre suicidio egoísta y el anómico no trajo pocas controversias, objetando de cierta ambigüedad la sutil diferencia en que plano del individuo está ausente la Sociedad. De hecho el concepto de anomia no es el mismo en la DTS (formas anormales de la división forzada del trabajo debido a una imperfecta solidaridad orgánica, para R. Zúñiga "estado anárquico por la evolución de la sociedad) y en ES (ahí las interpretaciones tampoco son unánimes: Goulter piensa en "desajuste de ciertas normas y las condiciones sociales vigentes"; Rodríguez Zúñiga "como ausencia de un orden" (Iazzeta; 2004, pp. 23) Podríamos decir que en el egoísta la sociedad falta en la actividad propiamente colectiva y en el anómico falta en la regulación de las pasiones (para Durkheim la propensión es en el mundo industrial y comercial). Pues bien, me parece que la distinción entre interioridad y exterioridad propuesta por Funes puede echar luz sobre esta discusión. Así cuando la subjetividad egoísta se manifiesta como siendo la única referencia el individuo, falta la Sociedad y las certezas confirmadas por medio de las representaciones comunes, de una conciencia común, se confirma que el sujeto necesita a Otro (la sociedad). De manera que la sociedad se presenta como suplemento (da sentido al individuo) de la conciencia individual, que supuestamente ya está "completa en sí misma" pero que como dice Funes "su ausencia es percibida por el individuo, no como completitud derivada de la autonomía individual sino como falta en sentido, falta en ser diría Lacan" (Evans; 2008, pp. 175)⁹ Cuando ocurre lo contrario, cuando hay exceso de sociedad el individuo se funde con el grupo y anula su diferencia, su individualidad por "absoluta consagración al Otro, se "trata del ideal de confundirse con el símbolo, en el orden social, orden del puro significante, la norma vale más que la vida" (Funes; 2008)¹⁰ Aquí estaríamos viendo el suicidio altruista. En los dos casos se trata de la sociedad como "contenido ideal" de la conciencia. En los dos la sociedad es fundamento de la realidad.

En el orden en la exterioridad la sociedad cumple otra función, por fuera de la conciencia, le pone límites y lo organiza al individuo. Aquí ya no es tan importante la sociedad como contenido de conciencia, sino como aquella que pone límites a la subjetividad individual, como ley. Dice Funes que "el concepto de sociedad pensada como orden simbólico, esto es, significantes y el de ley se coimplican". Esta preocupación durkheimiana del individuo librado a los

propios deseos es recibida aquí como lo simbólico que actúa a manera de norma para que el individuo no quede sujeto al orden de lo imaginario. Aquí el indicador sería el suicidio anómico, del infinito como más deseo, “vacío de lo sin límite” a diferencia del suicidio egoísta “vacío de lo sin fondo”. La situación extrema de exterioridad insoportable de la norma sobre el individuo sería el suicidio fatalista, la norma es vivida como algo totalmente extraño a la subjetividad (propio del esclavo enajenado).

“Vemos que, bajo todas estas formas de manifestación, como realidad, como norma, el sujeto define su subjetividad respecto de su relación con este Otro que para él es la Sociedad. Su ausencia lo llena de vacío; su presencia interior puede anular completamente su subjetividad bajo la forma de entrega o la obediencia; su abyecta exterioridad puede oprimirlo hasta aniquilar la vida. El exceso de sociedad anula la vida; su ausencia puede vaciarla de sentido. La ley internalizada, y la contención afectiva en un horizonte de certeza de la realidad son, ellos mismos, producto de la sociedad, y los mecanismos mediante los que ella sostiene al individuo, y sujeta su subjetividad”. (Funes; 2004)

Sobre la base de la hipótesis sociológica, que afirma que las representaciones no se explican por sí mismas, sino por el orden o diseño de las prácticas sociales, el desplazamiento de orden segmentario a orden orgánico es el que Durkheim en 1892, un año antes de la aparición de la DTS, llena de contenido histórico al impartir un curso sobre la evolución de la institución familiar: “Doy ese nombre (“familia conyugal”) a la familia tal como se constituyó en las sociedades originadas en las sociedades germánicas, es decir, en los pueblos más civilizados de la Europa moderna (...) La familia conyugal resulta de la contracción de la familia patrilínea. Ésta incluía al padre, la madre y todas las generaciones originadas en ellos, salvo las hijas y sus descendientes. La familia conyugal ya no incluye más que al marido, la mujer y los hijos menores y solteros (...) Es indudable que el hijo casado sigue ligado a sus padres, tiene derecho a una parte determinada de la fortuna familiar, tiene el deber de alimentarlos en caso de enfermedad y a la inversa (...) Esas son las únicas obligaciones jurídicas que sobreviven (...) No hay en ello nada que recuerde el estado de dependencia perpetua que estaba en el fundamento de la familia patrilínea y la familia patriarcal. Estamos, por lo tanto, en presencia de un nuevo tipo familiar. Visto que sus únicos elementos permanentes son el marido y la mujer y que todos los hijos abandonan tarde o temprano la casa, propongo llamarla familia conyugal” (Zafiropoulos; 2002, pp.61)

Durkheim atribuye al incremento de la densidad dinámica de las sociedades la causa de la DTS. La respuesta es de tipo mecánico, esto es, la sociedad segmentaria compuesta de diversas micro-sociedades internamente homogéneas y aisladas entre sí (organización “alveolar”: clanes, tribus), y con los únicos cruzamientos que por lazos de parentesco, en determinadas condiciones (crecimiento demográfico, migraciones, incremento del comercio) se produce un aumento en las relaciones entre los grupos, y las fronteras identitarias tienden a diluirse y los “segmentos” a disolverse. Ahora bien, la DTS no tiene porque ser la única solución, en este sentido el autor lejos de

proponer un determinismo social (ya que contempla como posibilidad la migración, por la guerra civil, distribuirse en un territorio más amplio o fundar colonias, etc; a fin de preservar la organización segmentaria), observa que el incremento de la densidad dinámica enfrenta a cada individuo y grupo a una multitud de otros individuos y grupos de los que anteriormente se encontraba aislado y también protegido. Para Funes lo que Durkheim propone en su tesis es “otra solución al drama hobessiano del orden” (Funes; 2008, pp. 51)¹¹

Para Durkheim la familia pierde en el curso de su historia su amplitud y poder social, la familia conyugal deriva de la familia paterna, y ésta es considerada también como una contracción de la familia primitiva que reunía alrededor de “haberes comunes” (“comunismo primitivo”) a un conjunto de personas ligadas por la propiedad (sagrada) de las cosas y no necesariamente por los lazos de sangre. La invención del jefe de familia acompañó el surgimiento de la familia paterna y la propiedad privada; rompió el gobierno de las cosas y transfirió el carácter sagrado del patrimonio en beneficio de la figura del padre. Más tarde la decadencia relativa de la familia paternal en los pueblos germánicos, la formulación definitiva de la noción de comunidad de los bienes conyugales en el siglo XIII, la influencia de la Iglesia y luego del Estado sobre el funcionamiento y la definición misma de la familia, habrían conducido a su forma moderna y conyugal.

Si la ley de contracción sirve para explicar la organización histórica de la institución familiar, la forma de familia conyugal es el punto culminante de esa evolución. Pero, es que además, la familia conyugal viene acompañada de la aparición del Estado, ya que éste se atribuye en 1889 la capacidad de quitarle al padre la patria potestad. La soberanía del padre (en la familia patriarcal o paternal) es sucedida por la soberanía del Estado en la familia conyugal, la puesta bajo tutela del padre y el carácter indisoluble de los lazos de parentesco que fijan la forma conyugal de la familia moderna garantizada por el Estado. Durkheim ya llega a avizorarnos en estos escritos que las consecuencias son la aparición del individualismo y de sus formas mórbidas (egoístas o anómicas). Individualismo, solidaridad y Estado, tres energías que el autor hace relacionar en la DTS y que se transforman en referencia, a modo de isóbaras para pensar sobre estas cuestiones en el presente.

“El individuo es miembro de la comunidad, y parte de la comunidad. Pero el individuo ni pertenece ni forma parte o está incluido en la sociedad funcional. El individuo sólo está incluido en ella como persona jurídica (...) Esto es la consecuencia última del “culto al individuo” a que, según Durkheim, se reduce la conciencia colectiva en las sociedades modernas y constituye el último anclaje o eslabón que vincula al ordenamiento funcional de la sociedad con la comunidad, bajo la forma de la institucionalización de un sistema de “derechos” que protegen la autonomía identitaria individual”. (FUNES; 2004)

Zafiropoulos propone que para comprender al Lacan de 1938¹² hay que leer a Durkheim, ya que la declinación de la autoridad del padre (imago paterna para Lacan) se debe interpretar como una caída que afecta también el poder social del grupo familiar y su amplitud, podríamos decir, que produce trastocamientos

en la conciencia colectiva, y la aparición del individualismo moderno acompañado de miseria moral. ¿De qué manera impacta en el psicoanálisis? Bueno, en un principio, esta declinación del padre le va a permitir a Lacan interpretar que fue necesario “que el mismo Edipo obstaculizado por la anomia social se constituya en síntoma, para que fuera por fin advertido por la mirada de un heredero del patriarcado judío (Freud), predispuesto (debido a las formas históricas de su familia) a ver lo que se desarreglaba en las otras formaciones familiares (conyugales) de sus vecinos vieneses (...) la lógica de los síntomas de un Edipo modernizado y degradado, en la primera fila de los cuales se encontraba “el deseo por la madre” y “el bastardeo narcísico de la idealización del padre” (Zafiropoulos; 2002, pp.96)

Para Durkheim esta desvalorización paterna, como consecuencia de la evolución de la familia, tiene como consecuencia la anomia y repercute en el papel decisivo de la norma social en la regulación de las pasiones (plano simbólico). Para Lacan la anomia va a irrumpir patológicamente degradando la armoniosidad del complejo de Edipo para el progreso narcísico y la consumación del yo. La incontestable recepción durkheimiana de Lacan va a radicar en el concepto de “estructura profundamente compleja” (Lacan; 1978, pp.17) de la institución familiar producto de la ley de contracción familiar. Esto se traslada al argumento de que el complejo de Edipo no es universal, tal como preconizaba Freud. Por ello Lacan ve en la familia patriarcal (o paternal) y en su declive las condiciones sociales para observar el efecto del complejo, no nos olvidemos que en la explicación durkheimiana no había determinismo, la DTS era una solución posible, no la única, al problema de densidad dinámica de las sociedades segmentarias; en el caso de la institución familiar ocurre lo mismo, la familia conyugal no tiene que ser la adoptada por todas las sociedades, el autor incluso habla de una preponderancia de los pueblos eslavos.

Entonces, cabe la pregunta: ¿en qué consiste el cambio teórico al interior del campo psicoanalítico? Para el Lacan de 1938 la familia es determinante, por la figura del padre, para que pueda el complejo de Edipo¹³ con sus virtudes productivas favorecer el desarrollo psíquico del individuo. Tanto más valor tenga el padre en la familia, más potencialidad en sus virtudes tendrá el complejo. La institución familiar paternalista brinda el marco más adecuado para la realización de ese anudamiento entre las funciones *represivas* del Edipo y sus funciones de *idealización*. El cambio de pensamiento acerca de cómo se constituye la subjetividad, y por ende la crítica de Lacan al complejo de Edipo freudiano, se basa justamente en cómo, el fundador del psicoanálisis, había teorizado el lugar del padre. El padre propio de la familia paternal, un padre que no se discute; mientras que el Lacan que lee a Durkheim ve un padre cuyo rumbo edípico varía según las condiciones históricas de su autoridad. La incidencia subjetiva del complejo debe contemplarse en los planos de la represión de la sexualidad y de la sublimación de la realidad, que coinciden por fin en inscribir al niño en un proceso de “apertura a esa realidad” en la cual encontrará “su extensión desinteresada”, es decir el acceso a la cultura y su lugar en la distribución sexual de los roles. Lo que cambia en el campo del psicoanálisis de ese tiempo (quince años) es que a partir de la lectura de Durkheim se va a modificar la interpretación del lugar que ocupa la

imago¹⁴ paterna en el complejo (Evans; 2008, p.110). El complejo de Edipo ya no sería un operador universal sino que tiene una dependencia de las condiciones sociales de la familia. Tomo a modo de conclusión una reflexión de Funes: “A su vez puede decirse que la evolución socio-histórica desde una sociedad identitaria a una sociedad compleja con predominio funcional, es reproducido una y otra vez a nivel biográfico-individual, como pasaje de la niñez-adolescencia (configuración de la personalidad identitaria) a la adultez (participación en la sociedad funcional)” (FUNES; 2004)

Referencias bibliográficas

Evans, Dylan (2008) *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires. Paidós

Funes, Ernesto (2004) Subjetividad y Sociedad en la teoría sociológica de Émile Durkheim. *Sociedad 23*, Buenos Aires, UBA- Manantial

Funes, Ernesto (2008) Estudio preliminar: un llamado a la solidaridad. En DURKHEIM, Émile *La división del trabajo social*, (pp. 5-85) Buenos Aires, Gorla

Giner, Salvador (2004) *Teoría sociológica clásica* Barcelona. Ariel

Iazzeta, Osvaldo (2004) Estudio Preliminar. El desencanto frente al avance de la sociedad industrial. La mirada de Émile Durkheim sobre el fenómeno del suicidio. En Durkheim, Émile, *El Suicidio*. (pp. 5-35) Buenos Aires. Gorla

Jong, E., Badano, M., Ludi, M., Benedetti, M., Del Valle Cazzaniga, S. (2003) *Formación académica en Trabajo Social. Una apuesta política para repensar la profesión*. Buenos Aires Espacio.

Lacan, Jacques (1978) *La Familia*. Barcelona. Argonauta

Zabludosvsky, Gina (1990) *Clásicos y contemporáneos en la Teoría Sociológica. Entrevista con Jeffrey C. Alexander*, Colegio de México. Disponible en: www.research.yale.edu/ccs/alexander/articles

Zafiropoulos, Markos (2002) *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938-1953)* Buenos Aires. Nueva Visión

¹La exigencia académica así lo refleja constantemente, desde la consolidación de la profesión a comienzos del siglo XX y hasta nuestros días. Es dable destacar que los futuros profesionales trabajarán en contextos de *co-presencia*, en donde lo individual y lo micro-sociológico serán los ámbitos naturales de interacción. Así, entre las prerrogativas del plan de estudios de la carrera de trabajo social (UNER) se explicita: “Debemos fortalecer una formación epistemológica que permita a los alumnos no sólo apropiarse de teorías sino también adentrarse en el mundo de los tipos de razonamiento que producen tales teorías” Véase Jong, E. y otros, pp. 39

² El “otro” es quizás el término más complejo de la obra de Lacan. Cuando comenzó a utilizarlo en la década del 1930 no se destacaba mucho, y se refería sencillamente a “otras personas”. En 1955 Lacan traza una distinción entre “el pequeño otro” (“el otro”) y el gran “Otro”, distinción que sigue ocupando un lugar central en el resto de su obra. El pequeño otro es el otro que no es realmente otro, sino un reflejo y proyección del Yo. De modo que el otro está inscripto en el orden de lo imaginario. El gran Otro designa la alteridad radical, la otredad que trasciende la otredad ilusoria de lo imaginario, porque no puede asimilarse mediante la identificación. Lacan equipara esta alteridad radical con el lenguaje y la ley, de modo que el gran Otro está inscripto en el orden de lo simbólico. Al sostener que la palabra y el lenguaje no se originan en el sujeto, sino en el Otro., Lacan subraya que la palabra y el lenguaje (*transpóngase: la sociedad; para la lectura de Funes*) están más allá del propio control consciente; vienen de otro lugar, desde fuera de la conciencia, y por lo tanto el inconsciente es el discurso del Otro. Véase Evans, pp. 143

³ Lacan retoma la teoría de Saussure en cuanto a que el lenguaje es una estructura compuesta de elementos diferenciales, con la diferencia de que Saussure no lo había dicho del lenguaje, sino de la lengua.

⁴ Para Lacan el inconsciente es primariamente lingüístico, “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”. La razón sería porque “sólo captamos el inconsciente cuando finalmente es explicado, en esa parte de él que se articula al pasar a palabras”. Lacan describe también el inconsciente como un discurso: “El inconsciente es el discurso del Otro”

⁵ Este concepto después fue reelaborado por Pierre Bourdieu en el concepto de *habitus* como *inconsciente colectivo de clase*, que enmarca, clasifica y valora las producciones culturales del sentido de forma dinámica.

⁶ Recuérdese la distinción lacaniana entre el “otro” y el “Otro”.

⁷ Es dable mencionar que la ley de contracción familiar durkheimiana (pasaje de la familia extensa hacia la familia conyugal) que Zafiropoulos toma como piedra basal de los argumentos psicoanalíticos para enunciar el complejo de Edipo, data de un año anterior (1892) a la aparición de DTS. Se trata de unas conferencias que el sociólogo había dictado, y cuyos argumentos, así como el de anomia, denotan la preocupación por el avance del individualismo moderno y sus efectos. El espíritu durkheimiano, sus preocupaciones, habría que pensarlos entonces en el conjunto de la obra. Según Zafiropoulos, es Lacan quien mejor recoge esas preocupaciones y utiliza para leer a Freud, y explicar los motivos de la invención del psicoanálisis.

⁸ En este sentido aclara Funes: “No debemos perder de vista que al hablar de representaciones estamos hablando de fenómenos del orden de la subjetividad; y que por ende al hablar de “semejanza de representaciones” de lo que hablamos en verdad es de “identidad” grupal. Por ello el criterio de “representaciones” admite ser sustituido por el de “comunidad” (identitaria), que como el de representación se opone al de “función”. (Funes, 2004)

⁹ “En las discusiones lacanianas sobre el ser se advierte una clara influencia de las ideas de Heidegger. El ser pertenece al orden de lo simbólico, puesto que éste es la relación con el Otro en la cual el ser encuentra su estatuto. Esta relación al igual que el Otro en sí, está marcada por una falta, y el sujeto está constituido por esta falta de ser, que da lugar al deseo, un anhelar ser, de modo que el deseo es esencialmente un deseo de ser” Véase Evans, pp. 175

¹⁰ “Para Saussure el significante es el elemento fonológico del signo, no el sonido en sí, sino la imagen mental de ese sonido (...) para Lacan el significantes es primario y produce el significado. El significantes es en primer lugar un elemento material sin sentido que forma parte de un sistema diferencial cerrado,

este “significante sin significado” es denominado significante puro (...) cuando más el significante no significa nada es más indestructible, estos significantes indestructibles son los que determinan al sujeto, los efectos sobre el sujeto constituyen el inconsciente, y por lo tanto el campo del psicoanálisis (...) de modo que para Lacan el lenguaje no es un sistema de signos como para Saussure, sino un sistema de significantes (...) La única condición que caracteriza a algo como significante es que esté inscripto en un sistema que en el que adquiera valor exclusivamente en virtud de su diferencia con otros elementos del sistema. Es esta naturaleza diferencial del significante lo que implica que nunca pueda tener un sentido unívoco o fijo, su sentido varía según la posición que ocupa en la estructura” Véase Evans, pp. 177

¹¹ Advierte Funes: “... es posible considerar a Hobbes un primer antecedente moderno a los problemas que preocupan a Durkheim: en particular la relación entre *subjetividad individual*, concebida bajo la forma de infinitud de deseo y la imaginación; y *la ley, como exterioridad* o una alteridad que interviene sobre el individuo desde afuera, y que es el espacio de la intersubjetividad que limita al individuo. (...) quiero proponer la necesidad de explorar con mayor fineza lo que podríamos denominar “el eje Hobbes-Durkheim-Lacan”

¹² El título original de 1938 de La Familia fue “Les complexes familiaux” y la primera aparición en castellano fue en 1978 como *La Familia*. El prólogo de la versión castellana lo hizo el célebre psicoanalista argentino Oscar Masotta, quién advierte al lector que: “encontrará en el texto ideas que juzgará como pre-lacanianas (las referencias a la personalidad o algunas frases sobre síntesis yoicas, las que, es cierto, carecen de ubicación en el desarrollo ulterior de la doctrina lacaniana) Se podrá reprochar aún a Lacan su lectura insuficiente de “Tótem y Tabú”. ¿No es acaso, gracias – y no a pesar – ese “salto” de Freud en lo “biológico” que aquel texto sorprendente entronizó en la teoría de la función del Padre? El padre muerto de la horda – nos enseñará más tarde Lacan – es el padre simbólico. Pero la teoría que Lacan proponía en 1938 complicaba ya la reflexión: la función del padre no puede ser confundida con la fuerza de la amenaza paterna (...) un recorrido riguroso a través de imágenes y complejos, abre sobre la idea psicoanalítica de base: la inherencia del sujeto a la familia – más acá del relativismo de las culturas – que constituye siempre su acceso a la profundidad de lo real)” Valga la extensa cita de Masotta, para sostener la tesis de Zafiropulos de que el primer Lacan recibió con gran intensidad las lecturas y la sociología de Durkheim, ocupando un lugar central en su constructo de ese momento.

¹³ El autor traza otros dos complejos (del Destete y el de intrusión) por los que el individuo deberá transitar para su desarrollo psíquico, también con sus lógicas de esperadas y contingencias que pueden incidir en la subjetividad, no obstante es en el complejo de Edipo en donde la imagen del padre cobra preponderancia. Véase Lacan, Primera parte

¹⁴ Palabra relacionada con la imagen, pero se pretende que subraye la determinación subjetiva de la imagen; en otras palabras, incluye tanto los sentimientos como una representación visual. Las imágenes son específicamente imágenes de otras personas; sin embargo no resultan de experiencias puramente personales sino que son prototipos universales que pueden actualizarse en la psique de cada individuo. Actúan como estereotipos que influyen sobre el modo que el sujeto tiene de relacionarse con los otros, quienes son percibidos a través de las lentes de diversas imágenes. El término imagen desempeña un papel central en los escritos de Lacan anteriores a 1950, en los que aparece estrechamente relacionado con la palabra complejo. En 1938 Lacan vincula cada uno de estos tres complejos familiares a una imagen específica: el complejo del destete, a la imagen del pecho materno; el complejo de intrusión con la imagen del semejante y, el complejo de Edipo con la imagen del padre. Véase Evans, pp.110