

**Solidaridad social, democracia y derechos humanos. Recuperaciones de Durkheim  
en la obra de Emilio de Ípola<sup>1</sup>**

**On Social Solidarity, Democracy and Human Rights: Reappraisals of Durkheim in  
Emilio de Ípola's Work**

Federico Lorenc Valcarce<sup>2</sup>

CESP-INHUS/UNMDP-CONICET

**Resumen**

Este artículo examina la recuperación que Emilio de Ípola hace del pensamiento de Emile Durkheim en un conjunto de textos publicados entre 1987 y 1998. A partir de una reconstrucción del vínculo intelectual entre ambos autores –que se remonta a finales de los años 1960–, el artículo analiza dos ejes centrales de esa lectura. El primero concierne a Durkheim como teórico del lazo social: de Ípola recupera la pregunta durkheimiana sobre las condiciones de posibilidad de la vida colectiva para interpelar las crisis de la sociedad salarial y de las identidades ligadas al trabajo en las postrimerías del siglo XX. El segundo concierne a Durkheim como teórico de la democracia y los derechos humanos: de Ípola muestra cómo el compromiso *dreyfusard* de Durkheim y su teoría del individualismo moral son congruentes con una sociología del lazo social orientada normativamente. Se concluye que la recuperación de Durkheim por de Ípola no responde a una identificación teórica o metodológica, sino a un procedimiento analítico consistente: encontrar en un autor distante problemas teóricos relevantes para el presente.

---

<sup>1</sup> Una versión más breve de este trabajo fue presentada en las Jornadas: “En torno a la obra de Emilio de Ípola”, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, 11 de octubre de 2017.

<sup>2</sup> Federico Lorenc Valcarce es Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (1998), Máster en Gobierno por la Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne (2003) y Doctor en Ciencia Política por la misma universidad (2007). Es Profesor Titular de Teoría Sociológica en la Universidad Nacional de Mar del Plata y docente permanente de diversos programas de posgrado en universidades nacionales. Es Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (INHUS), unidad ejecutora de doble dependencia CONICET-Universidad Nacional de Mar del Plata, con sede en la Facultad de Humanidades. Sus investigaciones se inscriben en el campo de la sociología política, con desarrollos complementarios en la teoría sociológica (especialmente, la obra de Émile Durkheim y sus colaboradores). Es autor de *La crisis de la política en la Argentina* (De la Flor, 1998), *La sécurité privée en Argentine* (Karthala, 2011) y *El policiamiento de la pandemia* (Imago Mundi, 2023), entre otros libros. Fue dirigido como becario de la UBA y del CONICET por Emilio de Ípola entre 1997 y 2008, e integró el equipo docente de Sociología Sistemática en la UBA entre 1999 y 2002, luego entre 2007 y 2009.

### **Palabras clave**

De Ípola; Durkheim; solidaridad social; democracia; derechos humanos

### **Abstract**

This article examines Emilio de Ípola's reappraisal of Emile Durkheim's thought in a series of texts published between 1987 and 1998. Drawing on a reconstruction of the intellectual relationship between the two authors –which dates back to the late 1960s– the article analyzes two central dimensions of that reading. The first concerns Durkheim as a theorist of the social bond: de Ípola recovers the Durkheimian question about the conditions of possibility of collective life in order to interrogate the crises of wage society and work-based identities at the close of the twentieth century. The second concerns Durkheim as a theorist of democracy and human rights: de Ípola argues that Durkheim's *Dreyfusard* commitment and his theory of moral individualism are consistent with a normatively oriented sociology of the social bond. The article concludes that de Ípola's engagement with Durkheim was not driven by theoretical or methodological identification, but by a consistent analytical procedure: finding in a theoretically distant author problems that remain relevant to the present.

### **Keywords**

De Ípola; Durkheim; Social Solidarity; Democracy; Human Rights

### **Introducción: microbiografía de un encuentro**

Aunque ya lo había visto en la fotocopidora *El Apunte* de Marcelo T. de Alvear y Uriburu, o en los pasillos de la Facultad de Ciencias Sociales, caminando con su maletín de cuero, debo declarar que conocí a Emilio de Ípola como estudiante de Sociología Sistemática en 1995, en la carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. En esa materia, nos invitaba a leer los últimos nombres propios de la sociología (como Anthony Giddens o Niklas Luhmann), descubríamos autores de las fronteras de la disciplina (como Jacques Lacan, Michel Foucault o Cornelius Castoriadis), pero también revisitábamos a los clásicos. En este marco, releímos dos textos centrales de Emile Durkheim (*La división del trabajo social* y *Las formas elementales de la vida religiosa*) a la luz de la tesis de Robert Nisbet sobre “la paradoja de la sociología”, que mostraba la tensión entre las preocupaciones conservadoras de la sociología clásica y su compromiso con el modernismo, la libertad y la democracia (Durkheim, 1893; Durkheim, 1912; Nisbet, 1969).

Recuerdo la sorpresa que me generó que un sociólogo que todos considerábamos sofisticado y agudo, y claramente asociado a una intelectualidad de izquierda, recuperara a Durkheim contra las lecturas esquemáticas que, por aquellos tiempos, manejábamos los estudiantes de segundo o tercer año de sociología. Y, además, que lo usara para preguntarse acerca de los problemas de la sociedad de fines del siglo XX, marcada por la crisis del lazo social y las identidades colectivas ligadas a la economía industrial. Sin saberlo, éramos testigos del redescubrimiento que nuestro profesor hacía por aquellos años de la obra de Durkheim, y sobre todo de su lectura original en relación con el tiempo presente<sup>3</sup>.

Mirando hacia atrás, me animo a decir que la relación de Emilio de Ípola con Emile Durkheim era en cierto modo irónica, como casi todas las relaciones que estableció al menos desde los años 80 con ciertos autores y ciertos textos. Sus ensayos sobre Durkheim, como más tarde su libro sobre Luhmann (de Ípola, 2003) o sus memorables clases magistrales sobre Talcott Parsons, se basan en una forma de exposición cara al marxismo clásico, y habitual en nuestro autor: la crítica. En efecto, muchas de sus contribuciones publicadas aparecen como glosas críticas de otras obras –como las de Claude Lévi-Strauss o Louis Althusser, Eliseo Verón o Ernesto Laclau, Emile Durkheim o Karl Marx–, con lo que sus propias apreciaciones quedan insertas en un diálogo explícito con otros autores.

De todos modos, el interés particular de Emilio de Ípola por el pensamiento de Durkheim seguía siendo difícil de explicar. A principios de los años 2000, quizás finales de los noventa, le pregunté a Emilio por las razones que lo habían acercado a la obra de

---

<sup>3</sup> Cuestión sobre la que han llamado la atención, desde distintas perspectivas, colegas preocupados tanto por la historia del pensamiento sociológico argentino (Casco, 2010; Ottonello, 2013; Vila, 2025) como aquellos que se interesan por la recuperación deipoliana de Durkheim en relación con los problemas contemporáneos (Luci, 2004, Zofío y Bonavena, 2008).

Durkheim: su respuesta fue, con la distancia característica con la que solía narrar ciertos episodios de su propia trayectoria, que le había tocado en el reparto de los autores que se hizo a comienzos de la apertura democrática, cuando se reorganizó la Carrera de Sociología. Era una explicación desprendida, casi casual, que parecía reducir a una contingencia administrativa –los contenidos mínimos que le habría encomendado el delegado normalizador Mario Margulis al cuerpo de profesores del área teórica– aquello que luego se revelaría como una relación intelectual quizás más profunda. El propio de Ípola contribuía a esa ambigüedad, como si prefiriera desplazar el origen de sus intereses intelectuales hacia una zona de incertidumbre antes que fijarlos en una narrativa lineal y coherente.

Nuevos datos, adquiridos más recientemente, sembraron mis dudas sobre la profundidad y la antigüedad de la relación que de Ípola estableció con Durkheim. Y me hicieron sospechar sobre la veracidad de la respuesta que diera en su momento a la curiosa requisitoria de su entonces ayudante de cátedra. Hace unos años realicé una visita académica a Montreal, ciudad que siempre estuvo para mí unida a la persona de Emilio. Es sabido que, tras finalizar su doctorado en París, de Ípola pasó intensos años en aquella ciudad, contribuyendo al desarrollo de las ciencias sociales y el pensamiento crítico. Reclutado por Jacques Dofny por recomendación de Lucien Goldmann (Nadon, 2019), enseñó en la Universidad de Montreal y participó activamente de los círculos intelectuales vinculados a la revista *Socialisme*, uno de los espacios nodales de la sociología marxista francófona en Quebec. Nicole Laurin (2005) lo ubica entre la generación de jóvenes sociólogos formados en Francia que contribuyeron a consolidar la renovación de las ciencias sociales canadienses.

De visita en la ciudad de Montreal repito, me crucé con el profesor Marcel Fournier –autor de trabajos sobre Durkheim y Mauss de cierto renombre internacional, a

quien recordaba unido por una relación con Emilio–, y me presenté como su amigo y discípulo. En la charla, Fournier me recordó que, cuando de Ípola retornó definitivamente a Sudamérica en 1972, le legó su curso sobre Durkheim (o un curso en el que Durkheim era un autor relevante, no recuerdo con precisión). En efecto, este mismo hito es presentado en un artículo publicado por Fournier el mismo año de nuestro fugaz encuentro:

En la enseñanza de la sociología en el ámbito universitario francófono de Quebec, el lugar de Durkheim tiene un lugar importante: al igual que Weber o Marx, no se le consagran una o dos lecciones dentro de un curso más amplio, sino un curso obligatorio completo en el ciclo de licenciatura (Fournier, 2017: 417).

Y prosigue:

El profesor responsable de ese curso a comienzos de los años 70 en la Universidad de Montreal es un joven sociólogo argentino de orientación teórica marxista, Emilio de Ípola, que acaba de defender su tesis en la Universidad Paris 10-Nanterre bajo la dirección de Henri Lefebvre. À mi regreso de Paris, donde acababa de defender mi tesis de doctorado en la Escuela Práctica de Altos Estudios-Sorbonne bajo la dirección de Pierre Bourdieu, se me confía a partir de 1974 la responsabilidad de ese curso (Fournier, 2017: 417).

Este testimonio desmiente, o al menos matiza, la versión original que Emilio me diera sobre su relación con Durkheim: el Emilio que en los 2000 atribuía su interés en Durkheim a un accidente burocrático de los años 80 aparece, en el relato de Fournier, como el encargado de un curso sobre Durkheim a finales de los años 60 e inicios de los 70. Por tanto, no solo era irónica –como ya he conjeturado– la manera en que de Ípola se relacionaba con Durkheim, sino también la manera en que narraba ese vínculo.

Más allá de los episodios que rodean esa relación, hay una cronología documentable que no deja dudas sobre la historia corta de la relectura que Emilio de Ípola hace de Durkheim entre mediados a los años 80 y mediados de los años 90. En 1987, publica una antología junto con Juan Carlos Portantiero, en la que se incluye un capítulo introductorio con una sección –intitulada, significativamente, “Durkheim: el orden y la democracia como temas de la naciente sociología”– dedicada al pensamiento de

Durkheim sobre la sociedad y el Estado (Portantiero y de Ípola, 1987). Allí señalan ya que los principales conceptos durkheimianos

remiten, por una parte, a la naturaleza del lazo social como tal (conciencia colectiva, solidaridad social, división del trabajo y hasta la oposición misma entre individuo y sociedad) y, por otra, según una línea de reflexión menos conocida pero no menos importante, a la naturaleza y el papel del Estado (Portantiero y de Ípola, 1987: 12).

Por lo tanto, leen juntos al Durkheim de la solidaridad y al Durkheim de la democracia, es decir, la canónica obra *sobre La división del trabajo social* (1893) y las entonces menos conocidas *Lecciones de sociología* (1950).

Por otro lado, desde 1987 hasta 1992, de Ípola dicta una materia optativa titulada *La naturaleza del lazo social: de Durkheim a Touraine*, en la Carrera de Sociología de la UBA. Allí podemos fechar también su producción específica sobre Durkheim, que arranca con el artículo *La democracia en el amanecer de la sociología* (1991), y culmina en los libros que dedican una atención importante al pensamiento durkheimiano: *Las cosas del creer* (1997) y *La crisis del lazo social* (1998). Sobre estos textos hemos de centrar nuestras reflexiones sobre las relaciones teóricas entre de Ípola y Durkheim<sup>4</sup>.

### **Durkheim como teórico (de la crisis) del lazo social**

En el artículo consagrado a los orígenes de la sociología francesa, de Ípola plantea que la disciplina surge “como teoría del lazo social y como comentario desolado sobre su disolución” (de Ípola, 1991: 216). En ese mismo sentido, Durkheim habría “comprobado admonitoriamente que los vínculos sociales se empobrecían y se deshacían; que la anomia, el egoísmo y la competencia disolvían las viejas solidaridades sin crear otras

---

<sup>4</sup> Un recorrido más amplio de la trayectoria académica de Emilio de Ípola se encuentra en Vila (2025).

nuevas y atomizaban el cuerpo social” (de Ípola, 1991: 215). En la versión ligeramente distinta de este artículo publicada más tarde concluye: “la sociología nació, en particular a través de la obra de Durkheim, haciéndose cargo de la crisis de las formas tradicionales del lazo social y buscando ofrecer respuestas teóricas y prácticas a esas crisis en el contexto de la modernidad” (de Ípola, 1997: 46).

En los años subsiguientes, Emilio pasa del comentario sobre la pregunta por el lazo social en los orígenes de la sociología a la exploración de su potencialidad analítica para interpelar el presente. Bajo la influencia de los debates en torno a la exclusión y la crisis de la sociedad salarial movilizados especialmente por la obra de Robert Castel – pero también algunos trabajos de Pierre Rosanvallon y Jacques Donzelot sobre la cuestión social– y en un contexto de crisis del empleo y las viejas organizaciones del capitalismo del siglo XX, de Ípola planteaba una apuesta a la recuperación del pensamiento durkheimiano. “A fines del presente siglo, asistimos nuevamente (como en las postrimerías del siglo pasado) a una suerte de agotamiento de los mecanismos que sustentan el lazo social, agotamiento que está asumiendo también, de manera notoria, contornos críticos” (de Ípola, 1998: 8). Y para situar allí la apuesta de Durkheim afirmaba que

las formas de sociabilidad (de solidaridad) hoy en cuestión son precisamente aquellas que fueron materia de reflexión y de propuestas prácticas por parte de Durkheim y de la incipiente sociología del siglo XIX. Sin duda, muchas de esas propuestas ya no nos satisfacen. Pero las preguntas que les dieron origen vuelven hoy a tener vigencia (de Ípola, 1998: 8).

Es conocida la tesis de Durkheim en su primera gran obra. La *solidaridad orgánica* hacía de la sociedad un complejo sistema de funciones interdependientes y coordinadas: la división del trabajo social tenía una función moral, era el fundamento del lazo social en la modernidad, y venía a reemplazar la *solidaridad mecánica*, propia de

sociedades simples y homogéneas, que tenía como fundamento un conjunto de creencias y sentimientos comunes (Durkheim, 1893).

Cien años después, la promesa de un nuevo lazo social fundado en la división del trabajo era sistemáticamente incumplida por la realidad histórica (de Ípola, 1998: 7). De hecho, además de la anomía y la falta de coordinación que podía explicarse por la idea de transición inconclusa, Durkheim señalaba ya en los últimos capítulos de su tesis doctoral la existencia de una forma coactiva de división del trabajo que daba lugar a la injusticia y de allí a la “guerra de clases”, que debía ser considerada una patología. Por otro lado, en distintos ámbitos de la vida moderna “el tejido social se debilitaba y amenazaba con disolverse [y a Durkheim] lo preocupaba y frustraba [...] el naufragio de la solidaridad, erosionada y casi disuelta por el egoísmo y la anomia” (de Ípola, 1998: 7).

En ese ejercicio pionero de investigación sociológica que es *El suicidio*, Durkheim (1897) deja traslucir –en particular, detrás de sus interpretaciones del suicidio egoísta y el suicidio anómico– una tesis acerca de las patologías de la sociedad moderna en proceso de transición: por un lado, el ascenso de la individualidad propio del progreso y la diferenciación social puede desembocar en una individuación excesiva (egoísmo) si no existen grupos sociales que integren suficientemente al individuo; por otro lado, la disolución del viejo orden medieval, en particular de las asociaciones profesionales que mediaban entre el individuo y el Estado, da lugar a la ausencia de regulaciones sociales ajustadas al nuevo patrón de organización fundado en la división del trabajo, y a un estado de anomia que tiene en la industria y el comercio sus ámbitos privilegiados. La solución más conocida que propone Durkheim a la crisis del lazo social es instaurar asociaciones profesionales que contuvieran las tendencias egoístas y regularan las conductas individuales. De Ípola ve allí el tránsito a una solución “neocorporativista” del problema

clásico del contrato social (de Ípola, 1998: 52). Pero, nos recuerda que no es la única solución.

Según la interpretación que de Ípola hace de una de las tesis más conocidas de *La División del Trabajo Social*, la *solidaridad mecánica* no es solo una de las formas de organización de las sociedades, sino “un supuesto de toda vida social” (de Ípola, 1998: 5). Pero no debe olvidarse, subraya de Ípola, la necesidad de que existan “representaciones colectivas coaligantes” (de Ípola, 1998: 7) cuya función unificadora aparece inicialmente problematizada a propósito de la religión, pero conocerá diversas declinaciones: la educación moral, el patriotismo, la noción de derechos humanos. Una sociedad democrática y moderna no permite una vuelta a la religión y la familia, pero – en clave funcionalista– la existencia de representaciones comunes que suelden la pertenencia a una comunidad sigue siendo el fundamento de toda vida social. La sociedad no puede reducirse a ser un mero organismo complejo: persiste su existencia como conjunto de representaciones colectivas (de Ípola, 1997: 43-44). Todavía recuerdo aquellas clases de mediados de los años 90 en las que Emilio decía, con su conocido humor, que lo de la solidaridad orgánica era una joda: “¿Cómo podría alguien sentirse unido a un panadero simplemente porque le compra las medialunas cada mañana?”. La interdependencia funcional podía explicar ciertas formas de coordinación social, pero difícilmente bastara para explicar la experiencia de pertenencia, identificación o comunidad.

En cierto modo, se trataba de la afirmación de la persistencia del lazo social vinculado a la pertenencia colectiva y la identidad, a la “comunidad de creencias y sentimientos” (Durkheim 1893, citado por de Ípola, 1998: 6n) como algo de una naturaleza totalmente diferente a los vínculos fríos y calculados sistemas funcionalmente diferenciados que se proyectan de Durkheim a Parsons y permean una parte importante

de las teorías de la modernidad. “Creo que la actualidad y el interés del pensamiento durkheimiano –afirma de Ípola– residen sobre todo en ese movimiento pendular –e incluso en esa indecisión– entre la estructura y la representación, lo objetivo y lo subjetivo, que marcan silenciosamente a su obra” (de Ípola, 1991: 228)<sup>5</sup>.

Emilio parecía sugerir que aquello que verdaderamente funda los vínculos sociales no son las relaciones de intercambio o de complementariedad funcional, sino las creencias compartidas, las representaciones colectivas, las identidades comunes. Y esa dimensión, lejos de desaparecer en la obra de Durkheim, reaparece con fuerza en *Las formas elementales de la vida religiosa*, su última gran obra. Como si el propio Durkheim hubiera terminado reconociendo que la sociedad no se sostiene solamente por la división del trabajo, sino también por la existencia de símbolos, valores y creencias capaces de constituir un mundo común. Emilio encontraba en Durkheim la formulación clásica de un problema que seguía considerando fundamental: cómo se producen los vínculos que hacen posible la vida colectiva.

Y aquí el problema que identifica de Ípola se redobla: no solo hay desempleo, desindustrialización y ruptura de los lazos propios de la solidaridad orgánica, sino también “una crisis generalizada y probablemente irreversible de las identidades” (de Ípola, 1997: 47). A finales del siglo XX, las identidades en crisis no son las locales, familiares o religiosas, sino las mismas que Durkheim había pensado como sólidamente fundadas en la estructura de las sociedades modernas: aquellas ligadas al mundo del trabajo (de Ípola, 1997: 48).

En síntesis, Durkheim no sería tanto una fuente de identificación intelectual para de Ípola como un interlocutor privilegiado en torno a un problema específico: el de las

---

<sup>5</sup> Este aspecto de la lectura “pendular” que propone de Ípola de la obra de Durkheim ha sido señalado previamente por varios comentaristas (Blois, 2005; Inda, 2009)

condiciones de posibilidad del vínculo social. Emilio no parecía compartir las respuestas durkheimianas, particularmente aquellas ligadas a la división del trabajo y a la solidaridad orgánica pero reconocía la importancia de la pregunta.

### **Durkheim como teórico de la democracia y los derechos humanos**

Ahora bien, esa sociedad industrial y moderna que ya nace en crisis, esa sociedad de individuos que no logra contenerlos y moldear suficientemente sus conductas, es también la sociedad de los derechos humanos y la democracia. La crisis del lazo social de la que habla de Ípola refiere a “conflictos y problemas que afectan a la Francia de finales del siglo XIX, la Francia laica, liberal y moderadamente democrática de la 3ª república” (de Ípola, 1998: 6). Esta afirmación permite establecer una relación entre *El suicidio*, los escritos políticos de Durkheim y el caso Dreyfus.

De Ípola se pregunta por la manera en que Durkheim resuelve la tensión entre cuestión social y cuestión democrática, y afirma: “Durkheim no considera a la Revolución un crimen, ni a Rousseau un peligroso extremista. Y si manifiesta sus temores frente a la crisis de los lazos sociales, no lo hace para recomendar un retorno a la Edad Media” (de Ípola, 1997: 36). Es, en términos de Nisbet, un “modernista”.

Ya en 1987, de Ípola insiste sobre el problema del orden como núcleo de la sociología durkheimiana y su vínculo con el conservadurismo, pero aparece una idea que habrá de problematizar en los artículos de los años siguientes: “el por cierto innegable conservatismo de Durkheim expresaba también la preocupación por preservar, no cualquier modelo de orden social, sino un modelo donde prevalecieran los valores del derecho, del laicismo, de la tolerancia religiosa, de la libertad y del pluralismo, de un orden parcial, pero también crecientemente democrático” (Portantiero y de Ípola, 1987: 15-16).

En esa introducción escrita a cuatro manos, los autores recuperan las ideas básicas de la democracia y el Estado desarrolladas por Durkheim en las *Lecciones de Sociología*. En clave todavía organicista, la democracia es para Durkheim la forma de sociedad en la que existen altos niveles de comunicación entre el Estado y los individuos, y donde el alcance de la consciencia gubernamental es más vasto (Durkheim, 1950). Traducido al lenguaje de nuestro tiempo, para Durkheim existe democracia cuando la representación del cuerpo social en el gobierno se da a través de los canales adecuados –para él, las corporaciones y no los distritos territoriales– y cuando el Estado aborda un elevado número de cuestiones: no ya la defensa exterior y la seguridad interior, sino también la salud, la educación, la ciencia. En este punto, la democracia es un ordenamiento social –no solamente político– que tiende a coincidir con la existencia de un Estado representativo y encargado del bienestar de los ciudadanos.

Por otro lado, en una sociedad donde la conciencia colectiva se ha vuelto abstracta y reducida, sus principales contenidos están vinculados al culto de la individualidad, un cierto patriotismo y los derechos humanos como sistemas de valores comunes a las sociedades civilizadas (Durkheim, 1912). Esta idea de la centralidad de los derechos humanos, teóricamente fundada, se articula con el compromiso militante de Durkheim como ideólogo de la III República y, sobre todo, como activista *dreyfusard*.

Para de Ípola, en el affaire Dreyfus se afirma una izquierda democrática, pacifista, antimilitarista y defensora de los derechos humanos (de Ípola, 1997: 52). Durkheim y su escuela adhieren políticamente a esta causa, no como hombres de partido, sino como intelectuales. El caso tiene su origen en la condena injusta del capitán Alfred Dreyfus, acusado falsamente de espionaje en favor de Alemania. El conflicto adquirió una dimensión nacional cuando Émile Zola publicó su célebre *J'accuse*, reclamando la revisión del proceso. El affaire dividió profundamente a la sociedad francesa entre

partidarios y adversarios de Dreyfus, movilizándolo intensas pasiones políticas e ideológicas. Mientras fortaleció corrientes nacionalistas, militaristas y antisemitas, también impulsó una izquierda democrática comprometida con la defensa de los derechos humanos. Además, marcó la emergencia de los intelectuales como actores políticos y transformó la relación entre opinión pública, prensa y vida política.

La clave para comprender estas cuestiones está en el famoso texto de Durkheim sobre el caso Dreyfus, *El individualismo y los intelectuales* (1898). Allí Durkheim afirma que las sociedades modernas han convertido a la persona humana en un valor sagrado. Ya no es Dios, la nación o el rey lo que ocupa el centro de la conciencia colectiva, sino el individuo mismo.

En este trabajo, Durkheim distingue el individualismo utilitario de Spencer y los economistas, basado en el interés privado y el egoísmo, del individualismo moral de Kant, Rousseau y la Declaración de los Derechos del Hombre. En este sentido, el individualismo moderno no es enemigo de la sociedad sino su fundamento moral:

No queda nada más que los hombres puedan amar y honrar en común, salvo el hombre mismo. He aquí cómo el hombre se ha convertido en un dios para el hombre y por qué no puede ya, sin mentirse a sí mismo, fabricarse otros dioses. Y como cada uno de nosotros encarna algo de la humanidad, cada conciencia individual tiene algo divino en ella, y se encuentra así marcada por una peculiaridad que la vuelve sagrada e inviolable para los demás. (Durkheim, 2003: p. 294).

Así, Durkheim teoriza el lugar del individuo como objeto sagrado (culto a la individualidad), contraparte en el plano de las representaciones de los procesos morfológicos de diferenciación social e individuación. Por eso los derechos humanos, a su entender, no solamente son una forma de religión moderna, sino el único elemento estable de la conciencia colectiva en nuestras sociedades. En clave sociológica, los derechos humanos no derivan de una esencia metafísica ni son anteriores a la sociedad, son una creación histórica de la moral moderna. La única religión posible es “esta religión

de la humanidad de la que la moral individualista es la expresión racional” (Durkheim, 2003: 293).

Frente a este acontecimiento y a esta posición teórica, de Ípola sostiene que la defensa durkheimiana de los derechos humanos no es una contradicción respecto de su teoría de la solidaridad, y que es además congruente con su concepción del individualismo como forma moral de la sociedad moderna. “El carácter sagrado de la persona humana y sus derechos, la obligación moral del respeto del otro y de la defensa de la tolerancia religiosa e ideológica” son, dice de Ípola, “una suerte de núcleo duro y profundo de la noción de solidaridad” (de Ípola, 1997: 56). Para de Ípola, la relación entre solidaridad e individualismo, entre sociología y derechos humanos distan de ser contingentes: “la defensa de los derechos humanos fue también, y no de manera casual, un factor constitutivo del espíritu, de las preguntas y de algunas de las respuestas de aquella todavía balbuceante ciencia social” (de Ípola, 1997: 56).

El redescubrimiento de Durkheim por parte de Emilio de Ípola a fines de los años 80 no responde únicamente a un interés enciclopédico por un clásico de la sociología. Constituye una vía para desplazar la reflexión desde los problemas de la democracia hacia las condiciones morales y simbólicas que hacen posible la vida en común. En ese recorrido, la cuestión de los derechos humanos aparece como el punto de articulación entre la teoría democrática que interesaba al Emilio de los años 80 y la problemática del lazo social que emerge en los años 90. La figura del Durkheim *dreyfusard* permite pensar la sacralización moderna de la persona humana como fundamento de una solidaridad compatible con el pluralismo democrático. Desde allí se abre progresivamente una nueva interrogación sobre el individuo, la subjetividad y la acción, que caracterizará buena parte de la obra posterior de Emilio de Ípola.

## Conclusión

En un contexto académico donde Durkheim había sido frecuentemente reducido a una sociología del orden o desplazado por otras tradiciones teóricas, de Ípola volvió sobre sus textos para interrogarlos desde preocupaciones contemporáneas: la constitución del vínculo social, las creencias compartidas, la democracia, la ciudadanía y las formas de integración en sociedades crecientemente fragmentadas. Su lectura de Durkheim no respondió a una identificación doctrinaria sino a un procedimiento analítico consistente: tomar a un autor situado en una tradición teórica distante y encontrar en él problemas que seguían siendo relevantes para el presente.

En ese gesto, de Ípola combinó dos operaciones características de su modo de trabajar: la crítica como género –la glosa conceptual que pone a prueba y desplaza los argumentos ajenos– y una atención sostenida a la dimensión normativa de la teoría social, esto es, a las condiciones de posibilidad de una sociedad justa y democrática. La recuperación de Durkheim no era, entonces, un ejercicio de historia de la sociología, sino una intervención teórica orientada a los problemas del presente.

Más de una vez escuché decir a Emilio que él no era sociólogo, sino profesor de teoría sociológica. Antes que eso, fue más bien un cultor de la teoría social: discutiendo al estructuralismo, al marxismo, a la sociología clásica, a los teóricos de la acción. También fue un sutil observador de fenómenos políticos como el populismo y la democracia. Su preferencia por el ensayo breve antes que por el tratado, por la intervención rigurosa antes que por la obra monumental, constituye uno de los rasgos más característicos de su legado intelectual. Lejos de los sistemas cerrados y de las grandes construcciones doctrinarias, cultivó una sociología atenta a los problemas conceptuales, a la lectura minuciosa de los textos y a la formulación precisa de las preguntas.

Emilio no era, en efecto, un durkheimiano. Era un lector de Durkheim. Si hubiera que identificar al autor clásico cuya sensibilidad le resultaba más próxima, probablemente no habría que buscarlo en Durkheim sino en Marx. Fue con Marx con quien mantuvo el diálogo más persistente y productivo a lo largo de toda su trayectoria. La influencia de Claude Lévi-Strauss también resulta difícil de ignorar: después de todo, Emilio le dedicó su tesis doctoral. Y la presencia de Althusser es, sin dudas, la más visible y presente. Otros colegas se ocupan de estas relaciones intelectuales, sin dudas más fundamentales. Pero precisamente por ello resulta significativo que dedicara tanta atención a Durkheim. Su lectura de Durkheim, como la de Parsons o Luhmann, nunca fue la de un discípulo ni la de un adversario: fue la de un lector excepcionalmente atento, capaz de encontrar problemas teóricos relevantes allí donde otros solo veían posiciones incompatibles con las propias.

Emilio mantenía con Durkheim una relación ambigua. Volvía una y otra vez sobre su obra, organizaba cursos y conferencias en torno a ella, discutía sus conceptos y sus problemas, pero al mismo tiempo parecía resistirse a presentarse como un lector particularmente identificado con la tradición durkheimiana. Para quienes fuimos sus alumnos, el resultado práctico de esa relación ambigua con Durkheim fue que varias generaciones de estudiantes y jóvenes investigadores terminamos leyendo a Durkheim a través suyo. Y a través de esa lectura, aprendimos que la teoría sociológica no consiste en la adhesión a un sistema, sino en la capacidad de hacer preguntas precisas sobre problemas persistentes.

## **Bibliografía**

Blois, J. P. (2005). *Determinismo social e intervención política en la obra de Emile Durkheim*. Ponencia presentada en las IV Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.

Casco, J. M. (2010). Los lazos de la política. Una sociología de la creencia y la comunidad [Reseña del libro *Las cosas del creer. Creencia, lazo social y comunidad política*, de E. de Ípola]. *Apuntes de Investigación del CECYP*, (18), 191-196.

Castel, R. (1995). *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Fayard.

De Ípola, E. (1991). La democracia en el amanecer de la sociología. *Revista Mexicana de Sociología*, 53(4), 215-232.

De Ípola, E. (1997). *Las cosas del creer. Creencia, lazo social y comunidad política*. Ariel.

De Ípola, E. (1998). *La crisis del lazo social. Durkheim, cien años después*. Eudeba.

De Ípola, E. (2003). *Metáforas de la política*. Homo Sapiens.

Donzelot, J. (1984). *L'invention du social. Essai sur le déclin des passions politiques*. Fayard.

Durkheim, É. (1893). *De la division du travail social*. Félix Alcan.

Durkheim, É. (1897). *Le suicide. Étude de sociologie*. Félix Alcan.

Durkheim, É. (1950). *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*. Presses Universitaires de France. (Obra original publicada en 1900)

Durkheim, É. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Félix Alcan.

Durkheim, É. (2003). El individualismo y los intelectuales. En *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del derecho y otros escritos sobre el individualismo, el*

*socialismo y los grupos profesionales* (pp. [285-299]). Miño y Dávila. (Obra original publicada en 1898)

Fournier, M. (2017). La postérité d'Émile Durkheim en Amérique du Nord. *Sociologie*, 8(4), 409–423.

Inda, G. (2009). Sociología política y posición metodológica en la producción de Émile Durkheim: ¿pugna o armonía? *Praxis Sociológica*, (13), 11-37.

Laurin, N. (2005). Genèse de la sociologie marxiste au Québec. *Sociologie et sociétés*, 37(2), 183-207.

Luci, F. (2004). *Pensar la política social: aportes desde Durkheim*. Ponencia presentada en las VI Jornadas de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Nadon, R. (2019). Lucien Goldmann au Québec. *ConTEXTES. Revue de sociologie de la littérature*, (25).

Nisbet, R. (1969). *The Sociological Tradition*. Basic Books.

Otonello, R. O. (2013). La idea de sociedad a contraluz de Durkheim. *Acta Sociológica*, (60), 67-78.

Portantiero, J. C., y De Ípola, E. (1987). *Estado y sociedad en el pensamiento clásico: antología conceptual para el análisis comparado*. Cántaro.

Rosanvallon, P. (1995). *La nouvelle question sociale. Repenser l'État-providence*. Seuil.

Vila, E. E. (2025). Orden democrático, acción y decisión: aportes de Emilio De Ípola a la teoría sociológica. *Sociologías*, 27, e138581.

Zofio, R., y Bonavena, P. (2008). El objetivismo sociológico y el problema del conflicto social: la perspectiva de Emilio Durkheim. *Conflicto Social*, 1(0).