

Un diálogo entre Durkheim y Foucault a propósito del suicidio

MARÍA AURORA ROMERO* Y JUAN PABLO GONNET**

Resumen: El presente artículo busca tensar el diálogo no siempre explícito entre Émile Durkheim y Michel Foucault, a través del tema del suicidio. Se desea desarrollar sintéticamente las problematizaciones de ambos autores sobre dicho tema, mostrando la red conceptual en que las mismas adquieren sentido. Asimismo, se expone la forma en la que Durkheim comprende la moralidad como un componente vital para la felicidad del individuo, frente a la politización foucaultiana de la muerte como un acto de resistencia en contra de formas particulares de administración de la vida.

Abstract: This article focuses on the not always explicit dialogue between Émile Durkheim and Michel Foucault on the issue of suicide. It seeks to summarize both authors' approach to the subject by showing the conceptual network in which they acquire meaning. It also discusses the way in which Durkheim understands morality as a vital requirement for the happiness of the individual, as opposed to Foucault's politicization of death as an act of resistance against particular forms of administering life.

Palabras clave: anomia, Durkheim, Foucault, normas sociales, normalización, suicidio.
Key words: anomie, Durkheim, Foucault, social norms, standardization, suicide.

El pensamiento de Michel Foucault ha tenido un impacto considerable en las ciencias sociales de fines del siglo XX y principios del siglo XXI. Campos de estudio tan disímiles como la sociología, la antropología, la ciencia política, los estudios culturales, la semiótica y la historia han adoptado las tesis foucaultianas para exponer y complejizar los más diversos fenómenos socio-histórico-culturales. En este

* Doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Centro de Investigaciones sobre Sociedad y Cultura-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Temas de especialización: teoría social, teoría política, Foucault. Av. General Paz 154, 2do. piso, 5000, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: <mauroraromero@gmail.com>.

** Doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Centro de Investigaciones sobre Sociedad y Cultura-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Temas de especialización: teoría sociológica, teoría antropológica y antropología de las moralidades. Av. General Paz 154, 2do. piso, 5000, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: <juanpablogonnet@gmail.com>.

ensayo tenemos como fin comenzar a interrogarnos acerca de los diálogos que Foucault establece explícita e implícitamente con el pensamiento sociológico clásico. Específicamente, analizamos las continuidades, rupturas y tensiones que se manifiestan entre el pensamiento de Michel Foucault y el de Émile Durkheim.

Partiendo de una serie de conceptos comunes en la obra de ambos pensadores franceses, como los de disciplina, normalidad, anormalidad, patología y moral, consideramos relevante preguntarnos acerca de la forma en que se articulan tales categorías en sus obras, sirviéndose de sentidos tal vez no tan alejados, pero que en su funcionamiento conceptual se vuelven claramente divergentes. Si bien *a priori* podrían esperarse sustanciales contrastes, nuestro interés radica en reconocer las cosmovisiones en las que cada uno de estos autores inserta estas categorías, buscando salvar de alguna manera los riesgos de una comparación atemporal entre pensadores involucrados en distintos contextos históricos. El suicidio como un objeto de alguna manera común a los autores nos aportará la oportunidad de analizar cómo funcionan las categorías de lo normal y lo patológico, lo anómico y la normalización en las construcciones teóricas de ambos.

En primer lugar, buscaremos desarrollar sintéticamente ambas problematizaciones sobre el suicidio, explicitando la red conceptual en que las mismas adquieren sentido. La centralidad del estudio del suicidio como un fenómeno social se halla en la capacidad de hacer visible lo que Durkheim entenderá como la patología que afecta a las sociedades modernas. En el marco de la perspectiva biopolítica foucaultiana, se toma al suicidio como eje para disputar toda una concepción de la vida y de la muerte, como una forma de saber que se articulará con determinados dispositivos de poder que buscan administrar la vida de las personas.

En segundo lugar, buscaremos complejizar la comprensión alrededor de las nociones de normalidad, normalización y anomia como una problematización de las normas sociales que nos arroja tanto algunas cercanías, tal vez poco reconocidas entre los autores, como irremediables distancias en sus posiciones teóricas/epistemológicas. En este apartado deseamos reconstruir de manera sintética la noción de anomia en relación con la categoría de suicidio en la obra durkheimiana. El desarrollo de la noción de anomia tuvo en la obra del autor ciertos giros y transformaciones, que otorgan originalidad y pertinencia a la tesis del suicidio como una consecuencia de la anomia. Frente a la patología propuesta por el soció-

logo francés, se articulará críticamente el desarrollo foucaultiano de los procesos de normalización de lo patológico.

Por último, se esbozarán algunas diferencias entre los autores que los harían disputar acerca de una serie de concepciones sobre la vida, la muerte, la libertad y el poder, en las que emergen diferentes maneras políticas de comprender *el problema* de la sociedad, de diagnosticar aquello que debería ser cambiado o resistido, para que el sujeto pueda experimentar placer y, en última instancia, ser feliz. Para Durkheim, el individuo libre de toda atadura se encuentra en realidad *sometido* por sus pasiones y deseos, que le impiden ser feliz. Sólo la regulación social, en términos de disciplina y educación moral, podría liberar al individuo del malestar generalizado que se presenta en las sociedades anómicas modernas. Frente a esto, con una intencionalidad polémica, Foucault buscará pensar la muerte, y ya no la vida, como aquello que podría guiar nuestras prácticas cotidianas de una manera constante y voluntariosa. Foucault postula la posibilidad de pensar, a través de su defensa del suicidio, en una potencialidad de placer y resistencia a los mecanismos de poder sobre la vida.

DEL SUICIDIO DURKHEIMIANO AL PLACER FOUCAULTIANO

La manera en la que Émile Durkheim buscó constituir la disciplina sociológica se halla signada por la primacía de lo social sobre lo individual. Frente a un comportamiento habitualmente explicado por razones psicológicas intrínsecas a un individuo particular, el sociólogo mostrará la forma en que la tasa social de suicidios sólo es explicable sociológicamente. Entendiendo por suicidio “todo caso de muerte que resulte, directa o indirectamente, de un acto, positivo o negativo, realizado por la víctima misma a sabiendas de que iba a producir ese resultado” (Durkheim, 2004: 11), Durkheim no duda de que el suicidio implique una decisión individual; no obstante, concibe que la tasa de suicidios (cociente entre la cantidad de suicidios y la cantidad de población) es un “hecho social” que no puede ser explicado mediante la apelación a factores individuales.¹

¹ Durkheim define la tasa de suicidios como un “hecho social” en el sentido establecido en *Las reglas del método sociológico*: “Hecho social es todo modo de hacer, fijado o no, capaz de ejercer sobre el individuo una coacción exterior. O también, que es general en extensión a una sociedad al mismo tiempo que tiene una consistencia propia independiente de sus manifestaciones individuales” (Durkheim, 2003: 39).

[Si] se considera el conjunto de suicidios cometidos en una sociedad durante una unidad de tiempo dado, se constata que el total así obtenido no es una simple suma de unidades independientes, un todo de colección, sino que constituye por sí mismo un hecho nuevo y *sui generis*, que tiene su unidad y su individualidad, su naturaleza propia, en consecuencia, y que, más aún, esta naturaleza es inminentemente social (Durkheim, 2004: 42).

Sin embargo, *El suicidio* se vuelve un estudio de difícil comprensión si no se atiende a los desarrollos teóricos planteados por Durkheim con anterioridad. En este sentido, podemos comprender tal texto como la aplicación de la teoría social durkheimiana a la explicación de un fenómeno social específico. En dicha aplicación se entrecruzan supuestos sistemáticos acerca de lo que constituye la esencia de la sociedad y sus condiciones de posibilidad, supuestos metodológicos acerca de cómo acceder científicamente a fenómenos sociológicos, y supuestos políticos sobre el papel de la ciencia en la sociedad moderna.

Durkheim entenderá a la sociedad como una instancia *sui generis* que no podría ser explicada a través de las conciencias individuales que la componen, sino que se relaciona con un conjunto de sentimientos, ideas, creencias y valores que surgen a partir de la organización social. Los *hechos sociales* (objeto de la sociología) deben ser entendidos, según el autor, como externos al individuo. La sociedad como exterioridad existe gracias a un grupo de individuos, pero los trasciende de manera individual. La sociedad como una coerción sería primero, en tanto instancia superior que se impone a los individuos en sus formas de actuar, pensar y sentir. La coerción de la sociedad durkheimiana es siempre moral y, por lo tanto, la sociedad sería un poder moral superior que actúa como instancia humanizadora del individuo. Así, acerca de la relación que se encuentra entre el poder moral de la sociedad y el suicidio, el sociólogo indica:

La constitución moral de la sociedad es la que fija a cada instante el contingente de muertes voluntarias. Existe pues para cada pueblo una fuerza colectiva, de una energía determinada, que impulsa a los hombres a matarse. Los movimientos que el paciente cumple, y que, a primera vista, parecen sólo expresar su temperamento personal, son en realidad, la continuación y la prolongación de un estado social que ellos manifiestan exteriormente (Durkheim, 2004: 327-328).

La fluctuación de suicidios de una sociedad a otra no se puede comprender si no es atendiendo a determinados factores regulares a los que se

encuentran expuestos los individuos. De hecho, Durkheim menciona: “[...] cada sociedad tiene [...] en cada momento de su historia, una capacidad determinada para el suicidio” (2004: 16); así, “la tasa social de suicidios sólo puede explicarse sociológicamente” (2004: 327). Si apeláramos a las decisiones individuales deberíamos esperar que en todas las sociedades la tasa de suicidios fuera muy similar; no obstante, los análisis estadísticos de Durkheim muestran lo contrario.

Al indicar cuáles son las condiciones sociales que explican el suicidio como fenómeno social,² Durkheim considera que la condición determinante de los fenómenos sociales se encuentra en las formas y los tipos de asociación en la que se encuentran involucrados los individuos; más precisamente, en las formas de solidaridad social mediante las cuales se agrupan las partes constitutivas de una sociedad (Durkheim, 2003). Siendo el suicidio un fenómeno social, las causas de su variación deben encontrarse en los diferentes tipos de sociedad, que dan lugar a distintos tipos de suicidios.

Así, Durkheim distingue tres tipos de suicidios que responden a tres diferentes modos o estructuras de sociabilidad: el suicidio egoísta, el suicidio altruista y el suicidio anómico. Cada uno de éstos es representativo de un tipo de estructura social.

En primer lugar, el suicidio egoísta emerge de la observación que hace Durkheim de que la tasa de suicidios varía en relación inversa a los niveles de integración de las diversas agrupaciones. En esta dirección, concluye que el suicidio egoísta aparece cuando la sociedad no se encuentra lo suficientemente cohesionada, o cuando las normas sociales dan mucha autonomía de decisión a sus miembros.³ En este marco el egoísmo es el “estado en el que el yo individual se afirma excesivamente frente al yo social y a sus expensas, podemos llamar egoísta a un tipo particular de suicidio que resulte de una individuación social desmesurada” (Durkheim, 2004: 219).

² Durkheim demuestra que factores extrasociales como la locura o los estados psicopáticos, la raza y la herencia, o dimensiones cosmológicas (clima, temperatura), difícilmente explican la regularidad de los suicidios en una sociedad determinada. “El suicidio depende esencialmente de determinados estados del medio social” (Durkheim, 2004: 129).

³ “Cuanto más debilitados estén los grupos a los que pertenece (el individuo) y menos dependa de ellos, más, por consiguiente, depende de sí mismo para reconocer otras normas de conducta que aquellas que están basadas en sus intereses privados” (Durkheim, 2004: 219)

El suicidio egoísta es constitutivo de la solidaridad orgánica, que se funda en una creciente división del trabajo y en la separación progresiva de la conciencia individual y la conciencia colectiva. Para Durkheim, la solidaridad orgánica es un tipo de solidaridad social impulsada no por la unidad, sino por la diferencia entre sus miembros. Es así como este tipo de estructura social favorece la emergencia de una moral individualista, es decir, una moral que tiene como su horizonte más amplio el respeto por el hombre.⁴ Este tipo de solidaridad, según Durkheim, puede devenir en egoísmo, ya que el valor de la individualidad puede favorecer que el individuo se vea tentado a negar su yo social y a subordinarse a sus propias decisiones personales. No obstante, es necesario reconocer que el individualismo no es para Durkheim sinónimo de egoísmo, pues este último constituye una especie de consecuencia no deseada de la moral individualista (individualismo excesivo). De este modo, el suicidio egoísta no es para Durkheim una negación de la sociedad, sino que se encuentra íntimamente ligado a ella, y es la influencia de la sociedad la que favorece el desarrollo del egoísmo.

En segunda instancia tenemos el suicidio altruista, que respondería a condiciones sociales opuestas al suicidio egoísta, en las que prevalecen una escasa división social del trabajo y la semejanza entre la conciencia colectiva y la conciencia individual.⁵ El suicidio altruista es más factible en las sociedades primitivas estructuradas por una solidaridad mecánica, donde la sociedad se halla demasiado integrada y cohesionada. En este marco el individuo se suicida no porque considera que tiene derecho a hacerlo, sino porque tiene la obligación de hacerlo. El altruismo es un estado en el que el yo no se pertenece, y en el que todo comportamiento es un modo de entrega a la vida social. Podríamos decir que este suicidio ocurre cuando la conciencia colectiva se impone fuertemente sobre

⁴ Es válido aclarar que Durkheim no considera que el individualismo implique desintegración social. El individualismo es una forma moral que emerge en una sociedad en la que la división del trabajo va haciendo cada vez más débiles las creencias y sentimientos comunes. Así, la cohesión ya no se genera por la aceptación de un conjunto de creencias comunes, sino a partir de la interdependencia funcional que genera la división del trabajo. El individualismo es un sistema moral compatible con esta estructura social o, mejor dicho, con esta forma de solidaridad. “[...] incluso allí donde la sociedad descansa de una manera más completa sobre la división del trabajo, no se resuelve en una polvareda de átomos yuxtapuestos, entre los cuales no pueden más que establecerse contactos exteriores y pasajeros” (Durkheim, 2004: 227).

⁵ “[...] (la solidaridad orgánica) es producto de las semejanzas sociales más esenciales, y tiene por efecto mantener la cohesión social que resulta de esas semejanzas” (Durkheim, 2004: 107).

el individuo; así, el suicidio puede ser incluso prescrito al individuo en determinadas situaciones (viejos, enfermedad, sacrificio, mártires, muerte del cónyuge, etcétera).

Finalmente, se encuentra el suicidio anómico. Esta forma del suicidio es difícil de entender si no se atiende a algunos supuestos centrales de la teoría de la sociedad durkhemiana. Para Durkheim, la sociedad es un hecho moral exterior al individuo que tiene una dimensión positiva en tanto que implica un tipo de atracción ideal, y una dimensión negativa en tanto implica un conjunto de obligaciones y de coacciones (Durkheim, 2004; 1993). Sin embargo, existen algunas situaciones particulares de transformación o de crisis en las que la sociedad es incapaz de ejercer ese carácter. Es en estos momentos cuando el sujeto no reconoce lo que es posible, lo que es aceptable, lo legítimo, lo justo y lo injusto. A esta condición Durkheim la denomina como anomia, es decir, ausencia de normas. Para Durkheim, la anomia es causa de un tipo determinado de suicidio, que se produce por la inexistencia de reglamentación y normas que regulen determinados ámbitos colectivos. Aunque se ha destacado que éste sería un tipo de suicidio casi semejante al egoísta (Johnson, 1965) y Durkheim reconoce que existen similitudes, son dos tipos diferenciables. El suicidio egoísta depende de un exceso de individualismo (grupos con escasa cohesión) y el suicidio anómico depende de la inexistencia de regulaciones de ningún tipo (ausencia de grupos, de asociación). Ambos se manifiestan en la emergencia de impulsos individuales e intereses personales; no obstante, las causas son distintas y, por lo tanto, constituyen diferentes tipos.

Desde la perspectiva foucaultiana, *El suicidio* de Durkheim aparece como la culminación de ciertas tendencias ligadas a la emergencia de una nueva forma de racionalidad política que gobierna la conducta de los individuos a partir de regularidades reveladas por los análisis estadísticos de la población. El análisis de lo que Foucault denomina la “fascinación de la sociología clásica” por el suicidio se enmarca en el contexto de la historia de la gubernamentalidad, en la que se arroja luz sobre ciertas transformaciones en los mecanismos de poder que rigen en la contemporaneidad de las sociedades biopolíticas.

Podemos comenzar por comprender el interés sociológico del siglo XIX por el suicidio a la luz de la crítica planteada por Foucault en *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber* (2005). El autor dedica las últimas páginas de este volumen al análisis de un cambio en el derecho, que pasa del derecho soberano de hacer morir y dejar vivir, a un derecho que

ahora administra la vida y rechaza la muerte, ya que ésta se convierte en el límite del poder. Foucault considera que el viejo derecho del soberano de vida y muerte, del poder como espada, como un mecanismo de sustracción, ha sido desplazado en las sociedades disciplinarias por un poder que ahora administra la vida, que busca *hacer vivir*. El derecho debe asegurar la vida del cuerpo social, manteniéndola y desarrollándola, por lo que es un derecho que interviene cada vez más en la vida para controlar sus accidentes y sus riesgos. La muerte, como aquello que no se puede capturar, se ubica en una relación de exterioridad respecto del poder. Para Foucault, hacia finales del siglo XVIII se inicia la era del biopoder, en la que se añade a la anatomopolítica de los cuerpos, propia del mecanismo disciplinario, la biopolítica de las poblaciones, que va a regular la gestión de la vida del hombre-especie. En este marco del desarrollo del biopoder, el sistema jurídico de la ley comienza a perder fuerza, frente a la creciente importancia de la norma; lo normal como herramienta constitutiva de mecanismos reguladores y correctivos.

Es interesante destacar que el problema del suicidio se encuentra en el intersticio que abre el poder sobre la vida, en el que se toma al cuerpo y a las poblaciones como objetos de disciplinamiento y regularización. Por un lado, la anatomopolítica se desarrolla a través de procedimientos disciplinarios que buscan asegurar la distribución espacial de los cuerpos individuales (su separación, alineamiento y vigilancia) dentro de un campo de visibilidad.

La tecnología disciplinaria toma al cuerpo con el objetivo de aumentar sus fuerzas en términos económicos y disminuirlas en términos de política de obediencia, procurando incrementar su docilidad y utilidad. Por otro lado, la biopolítica de las poblaciones, como una tecnología de regulación al gestionar la vida del hombre-especie, se convierte en un poder continuo, en una tecnología de seguridad que busca regular los procesos aleatorios, controlar las probabilidades para compensar sus efectos, apuntando a una especie de homeostasis.

El poder sobre la vida se articula a partir de las disciplinas de los cuerpos y de las regulaciones de las poblaciones que no se excluyen, sino que se ubican en distintos niveles, con modalidades individualizantes, en el primer lugar, y masificantes, en el segundo. Tanto la anatomopolítica como la biopolítica se transformaron en técnicas de poder indispensables en la intervención del cuerpo social, como una red institucional de vigilancia, corrección y regulación que tiene por objetivo la fijación de los individuos a un aparato de normalización. Por lo tanto, para Foucault

lo que está en juego en las sociedades de normalización es *la vida misma* de cada uno de los individuos. “Lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir [...] pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder” (Foucault, 2005: 172). A propósito de esta visión, el autor escribe sobre el suicidio:

No hay que asombrarse si el suicidio —antaoño un crimen, puesto que era una manera de usurpar el derecho de muerte que sólo el soberano, el de aquí abajo o el del más allá, podía ejercer— llegó a ser durante el siglo XIX una de las primeras conductas que entraron en el campo sociológico; hacía aparecer en las fronteras y los intersticios del poder que se ejerce sobre la vida, el derecho individual y privado de morir (Foucault, 2005: 168).

En este fragmento, por un lado, Foucault estaría mostrando el desplazamiento en el derecho, es decir, el pasaje del poder como mecanismo de sustracción detentado por el soberano a la posibilidad del derecho individual y privado de morir o matarse. Por otro lado, en la problematización propuesta por Foucault aparece una clara discusión con Durkheim, en la que buscaría mostrar la intrincada relación entre las ciencias humanas (específicamente, la sociología) y el biopoder.

Como una forma de análisis genealógico, la problematización busca preguntar en qué momento y bajo qué condiciones algo (en este caso, la vida y la muerte) se vuelve un problema para una formación social. Foucault, en este sentido, busca explicar las condiciones de posibilidad históricas del canónico estudio durkheimiano sobre el suicidio. La preocupación de Durkheim sobre el suicidio es enmarcada por Foucault en la emergencia de un nuevo poder que encontrará en las muertes voluntarias un límite a su ejercicio. *El suicidio* de Durkheim es puesto en relación con el poder, donde genealógicamente Foucault tejería la red de saber/poder que explicaría las condiciones históricas en las que tal saber emerge.

Esa obstinación en morir, tan extraña y sin embargo tan regular, tan constante en sus manifestaciones, por lo mismo tan poco explicable por particulares o accidentes individuales, fue una de las primeras perplejidades de una sociedad en la cual el poder político acababa de proponerse como tarea la administración de la vida (Foucault, 2005: 168).

Sin embargo, Foucault, al igual que Durkheim, reconoce de alguna manera el carácter social del fenómeno del suicidio en sus regularidades, que se volverían inexplicables a través de las decisiones individuales de reali-

zarlo. La obstinación en morir, que implica la imagen del suicidio como miseria, horror, dolor, castigo, sería la forma de saber que se articularía con los grandes dispositivos de poder que buscan administrar la vida. No obstante, la obstinación sería al mismo tiempo una forma de resistencia a esta administración calculadora de la vida; de allí la perplejidad de unos mecanismos de poder que encuentran en el suicidio su límite.

En este marco, el artículo “Un placer tan sencillo” (Foucault, 2010) se presenta como un intento por “hablar un poco a favor del suicidio”. La guerra se entabla contra toda una estructura de pensamiento propia de una época, contra un *a priori* histórico que entiende, usa e invade la vida y la muerte de las personas de una determinada manera. La polémica de este discurso se entabla tanto en contra de unas filosofías, unas religiones, unos discursos científicos, como en contra de una cultura (en sentido amplio), que enmascaran, legitiman y posibilitan unos mecanismos de poder que invaden plenamente la vida, sometiéndonos a una concepción de la vida que el autor buscará combatir.

Foucault desplaza su posición hacia *la práctica* de la muerte, no el derecho a la decisión de un sujeto a la misma. Foucault comienza la defensa en nombre propio, para mostrar su irritación contra las sabidurías y filosofías que nos enseñarían y prepararían a morir. Pensando la relación entre el nacer y el morir, compara la preparación laboriosa y habitual frente al nacimiento con la usual premisa de despreocupación frente a la muerte. En este esquema, en el que no habría razones para preocuparse por la muerte, Foucault se pregunta por qué someternos al *azar* frente a la *certeza* de la muerte, como si debiéramos castigarnos por este mismo acto. La empresa de defender el suicidio nos convoca a la posibilidad de pensar la muerte de otra manera, a partir de mostrar otra forma de *preocuparse* por la muerte.

Esta defensa busca, por un lado, desde una intencionalidad crítica, cuestionar la imagen del suicidio como miseria, desgracia e infelicidad. Esta estrategia pone en contradicción la lógica del sentido común consigo misma, para mostrar la contingencia de un modo de pensar la muerte. Foucault escribe:

Consejos para los filántropos. Si quieren ustedes que disminuya realmente el número de suicidios, hagan que sólo se mate la gente por una voluntad reflexiva, tranquila y liberada de incertidumbres. No hay que dejar el suicidio en manos de personas desgraciadas e infelices, que amenazan con

arruinarlo, estropearlo y hacer de él una miseria. De todas formas, hay mucha menos gente feliz que desgraciada (2010: 858).⁶

Su propuesta claramente controversial es: *hay que preparar la muerte*, hay que hacer de la muerte *algo que esté bien*, hay que ocuparse de ella a través de un ejercicio reflexivo y paciente, hay que embellecer el acto hasta convertirlo en una obra de arte, para poder disfrutarlo como un placer.

Una primera impresión nos arroja la idea de inconmensurabilidad en las perspectivas de ambos autores en relación con la temática del suicidio. Para Durkheim, los excesos en las tasas de suicidio hacia fines del siglo XIX y principios del XX constituyen un indicador de la carencia de normas y de la debilidad de las existentes. Para Foucault, por el contrario, el suicidio no tiene tanto que ver con la desaparición de normas, sino que más bien hace visible la institución de nuevas formas de control social que se anclan en la vida. Entonces, mientras que Durkheim concibe el suicidio como una consecuencia de la ausencia de control, para Foucault la problematización del suicidio es justamente la operacionalización de un modo específico del ejercicio del poder. Para uno, el suicidio es la ausencia del poder de la sociedad; para el otro es justamente lo opuesto, es decir, la consolidación de un nuevo modelo de poder social.

No obstante, tanto Durkheim como Foucault observan el suicidio como un fenómeno estrictamente social, debido a que ambos lo comprenden en su vinculación con determinado estado de la sociedad. En el caso del padre de la sociología, con la emergencia de la división del trabajo caracterizada por la solidaridad orgánica; en el caso del filósofo francés, con la emergencia de una sociedad biopolítica. Esto muestra que el suicidio es un hecho social cuya aparición no puede ser entendida a partir de procesos ajenos al mundo social mismo.

Otra similitud observable en los planteamientos de los autores se plasma en la concepción del suicidio como límite de poder. Foucault no sólo concibe el suicidio como un nuevo modo de problematización política de la vida, sino que también da cuenta del suicidio como resistencia, como disputa con determinado ordenamiento social. En este sentido, al igual que Durkheim, Foucault estaría pensando en el suicidio como aquello

⁶ Otro ejemplo excepcional de ello se da en lo que denomina *espiral del suicidio*: “Creo en la espiral del suicidio: estoy seguro de que mucha gente se siente deprimida ante la idea de todas esas mezquindades a las que se condena un candidato al suicidio [...] hasta el punto de que muchos prefieren matarse que continuar pensando en ellas” (Foucault, 2010: 858).

que excedería, en algún sentido, los límites del poder de la sociedad. Sin embargo, mientras que para Durkheim esto es un fenómeno condeñable (patológico), para Foucault constituye una forma de doblegación del poder ejercido sobre la vida. En el próximo apartado discutiremos los modos en que cada uno de los autores construye estos diagnósticos sociales.

LA (A)NORMALIDAD DE LA ANOMIA FRENTE A LA NORMALIZACIÓN DE LO PATOLÓGICO

A continuación realizaremos un recorrido por las nociones durkheimianas de lo normal, lo patológico y la anomia, para luego ponerlas en diálogo con las categorías foucaultianas de disciplinamiento, normalización y biopoder. Como ya se había mencionado, el suicidio es para Durkheim un fenómeno *normal*. Aquí “normal” significa que es un fenómeno regular y general de toda sociedad y, por lo tanto, no es en sí mismo patológico. La regularidad será uno de los criterios metodológicos y científicos durkheimianos, que le permite distinguir lo normal y lo patológico, sin apelar a prenociones o saberes del sentido común. Por lo tanto, lo patológico para Durkheim no se puede definir apelando a principios abstractos: “[...] llamaremos normales a los hechos que presentan las formas más generales y daremos a los otros el nombre de mórbidos o patológicos” (Durkheim, 2003: 71). La universalidad del suicidio, para Durkheim, debe ser explicada a partir de alguna función social que cumpliría. Por lo tanto, aquí encontramos otro presupuesto teórico desde el cual se define la normalidad, en el que todo lo normal necesariamente cumple, para Durkheim, algún tipo de función social:

La normalidad de los fenómenos debe explicarse por el único hecho de que se halla unida, en las condiciones de existencia de las especies en consideración, ya como efecto mecánicamente necesario de estas condiciones, ya como medio que permite al organismo adaptarse a ellas (Durkheim, 1993: 107).⁷

Es factible que, aunque parezca difícil de aceptar, el suicidio tenga algún fin social.⁸ Sin embargo, Durkheim diagnostica que en la sociedad

⁷ El crimen también entra en esta categoría. Véase Durkheim, 2003.

⁸ Esto es más claro de observar en el caso del suicidio altruista. Cuando en algunas tribus los viejos se suicidan, esto puede tener la función social de evitar cargas tortuosas a los miembros más jóvenes del grupo que deben encargarse de cuidarlos y atenderlos.

moderna la tasa de suicidios ha aumentado a un nivel que se concibe como patológico. El criterio que utiliza para determinar tales niveles como un exceso consiste en evaluar “si existe correspondencia entre el hecho considerado y las necesidades generales del organismo social” (Durkheim, 2003: 101). Durkheim sostiene que en su sociedad el suicidio se había convertido en algo patológico debido a que no se correspondía la creciente tasa de suicidios con las necesidades del sistema social. Aquí lo normal, lejos de ser aquello en lo que se observa una mayor frecuencia, es justamente tal regularidad tomada como un exceso en relación con ciertas funciones *a priori* que deberían ser satisfechas a partir de tal fenómeno.

En este movimiento, Durkheim intenta construir su diagnóstico de lo patológico a partir de la definición de ciertas condiciones de normalidad de la sociedad moderna. Como anotamos, toda sociedad es, para Durkheim, un sistema moral; desde la perspectiva de esta moralidad se evaluaría si un proceso es o no contradictorio con ese sistema. Si bien algunas sociedades han permitido el suicidio en determinadas circunstancias, Durkheim visualiza una tendencia evolutiva en la cual, a medida que aumenta la diferenciación social, el suicidio se vuelve cada vez más condenable.

A medida que las sociedades crecen y se hacen más densas, se hacen también más complejas, el trabajo se divide, las diferencias individuales se multiplican, y vemos cómo se acerca el momento en el que no quedará nada en común entre los miembros de un mismo grupo humano, a no ser el hecho de que todos son hombres. En estas condiciones es inevitable que la sensibilidad colectiva se aferre con todas sus fuerzas a este único objeto que le queda y le confiera por eso mismo un valor incomparable (Durkheim, 2004: 371).

Así, el suicidio no es un fenómeno patológico en sí, más allá de que las creencias y los sentimientos cotidianos lo condenen. Lo patológico del suicidio en la sociedad moderna no puede estar determinado por una definición *a priori*;⁹ para evaluar algo como patológico es necesario reconocer que se encuentra en contradicción con el nivel de desarrollo de la división del trabajo. Durkheim define el suicidio como algo patológico porque considera que el incremento en la tasa de suicidios no es compa-

⁹ En el prefacio a la primera edición de *La división del trabajo social*, Durkheim manifiesta que su interés no consiste en extraer una moral de la ciencia, sino constituir una ciencia de la moral cuyos resultados puedan tener implicancias prácticas.

tible con los supuestos morales de la sociedad diferenciada, es decir, niega este principio solidario básico sobre el que se sustenta la naturaleza de nuestro lazo social con los otros.

De esta manera, el incremento de suicidios se vuelve perjudicial porque se rebela contra la religión individualista, que termina por constituir al *hombre en un dios para el hombre*. El hombre adquiere un carácter religioso, es decir, se constituye como el objeto sacro en la sociedad moderna. El imperativo moral de la sociedad moderna es el culto al individuo o individualismo. Entonces, el suicidio se constituye como un acto inmoral en la sociedad moderna en tanto que niega “la religión de la humanidad”.¹⁰ Así, lo que es normal pasa a ser patológico porque entra en contradicción con los imperativos morales de la sociedad.

Hasta aquí abordamos las nociones de lo normal y lo patológico. Sin embargo, se vuelve central no sólo comprender cómo la moralidad sería aquello que vuelve patológico lo normal, sino advertir el sutil juego a partir del cual lo anómico se normalizaría al mismo tiempo que se volvería *el problema* de la sociedad moderna. En *La división del trabajo social* (Durkheim, 2008), la anomia es presentada como la ausencia de un cuerpo de normas que deberían gobernar las relaciones entre los individuos, y toma la forma de una consecuencia transicional de la modernidad. La complejización y la diversificación de las funciones sociales, debido a la división del trabajo y a la especialización propia de la modernidad, tienen como consecuencia un desajuste en las formas en la que la sociedad debe integrar y regular a los individuos. Dicha transformación que la sociedad atraviesa implica una crisis transicional en la que los patrones tradicionales de organización y reglamentación se han vuelto obsoletos frente a las nuevas circunstancias.

En esta obra la anomia no es más que una etapa, producto de las rápidas transformaciones, en la que es posible reorganizar la sociedad que se encuentra fragmentada, lo que constituye un tipo de unidad en la diversidad. Esta posibilidad real de reorganizar la sociedad se torna explícita en su definición de la solidaridad presente en las sociedades industriales. La ausencia de fuertes creencias compartidas (base de la solidaridad mecánica) en las sociedades modernas no le sustrae el carácter moral a la solidaridad orgánica, ya que la cooperación tiene también su moralidad intrínseca, a través de un tipo de *individualismo moral*, que se diferenciaría del mero egoísmo como la búsqueda del interés propio.

¹⁰ “La religión del individuo es una institución social” (Durkheim, 1993: 141).

A diferencia de la concepción transicional de la anomia, en *El suicidio* Durkheim considera la anomia como un mal crónico de la sociedad moderna. En su perspectiva, las tendencias o pasiones colectivas deben ser consideradas como cosas, como fuerzas *sui generis* que dominan las conciencias particulares. La regularidad encontrada en la tasa de suicidios anual le posibilita entender a Durkheim que los actos de suicidio dependen de fuerzas exteriores a los individuos, que “no pueden sino ser morales, y como fuera del hombre individual no hay en el mundo otro ser moral que la sociedad, es necesario sin duda que sean sociales” (Durkheim, 2004: 321).

En este marco, la anomia se constituye como un factor explicativo de la tasa social de suicidios. Durkheim retoma el argumento de que la rápida transformación social derivada del cambio del sistema económico y la pérdida del poder organizador de la tradición tiene como consecuencia la decadencia de los controles sociales con los que los individuos limitaban su acción y podían sentirse satisfechos con ella. En este contexto, el individuo encuentra que sus pasiones y deseos se hallan desbocados al perder todo punto de referencia, lo que genera un constante sentimiento de malestar. La supuesta libertad y amplitud de posibilidades lo llevaría a una permanente frustración: lo que logre le resultará insuficiente, por lo que estará siempre en busca de algo nuevo que, supone, le generará un mayor placer.

Entonces, la anomia, como propia de la constitución de las sociedades modernas, se manifiesta en el fenómeno social del suicidio. Durkheim escribe que “el estado de crisis y de anomia es constante y, por decirlo así, normal” (2004: 269); por lo tanto, “la anomia es entonces, en nuestras sociedades modernas, un factor regular y específico de suicidios” (271). Parecería que la sociedad, antaño fuerza externa superior que se imponía al individuo, se ha debilitado. Ya sea que su debilidad se presente por la escasez de normas o por la incapacidad de fuerzas colectivas capaces de sostener las existentes, se ha vuelto normal que se actúe de acuerdo con impulsos e intereses personales sin consideración al grupo del que se forma parte.

La anomia debe entenderse como *vacío*: “no es violación de un orden, sino ausencia de orden” (Durkheim, 2004: 80); sin embargo, no es simplemente un vacío normativo, sino que se refiere a la adecuación o integración de las normas a diferentes condiciones que aquellas en que se constituyeron. El suicidio anómico introduce la novedad, no sobre la manera en que el individuo está vinculado a la sociedad, sino sobre el

modo en que la sociedad lo reglamenta. La sociedad ausente en los individuos se vuelve factor explicativo del suicidio anómico. La sociedad, por falta o debilidad en su función de regulación, falla al dejar libradas las pasiones individuales al infinito. Durkheim, conforme con su tendencia a homologar lo social con lo moral, busca resaltar que la naturaleza del desorden y trastorno típico de la sociedad es de carácter moral. Es decir, reconoce que la fuente de malestar de la sociedad moderna es *moral*, y en este sentido, los suicidios evidenciarían que “lo que ese malestar testimonia no es ya una gran miseria económica sino una alarmante miseria moral” (Durkheim, 2004: 430).

Retomando lo expuesto, para Durkheim lo normal está determinado no sólo por aquello que presente una regularidad y una generalidad, sino también por su funcionalidad. Al respecto, se deriva su noción de lo patológico, es decir, aquellos fenómenos regulares que se encuentran en contradicción con los supuestos morales de la sociedad. Sin embargo, la alarmante miseria moral, el vaciamiento de normas morales que regulan las pasiones individuales, constituye, en el diagnóstico durkheimiano, la patología de nuestras sociedades. Sólo a partir de la noción de anomia tiene sentido tal distinción de lo normal y lo patológico, ya que sin ella no se podría derivar de la miseria moral aquello que es patológico, si lo patológico debe encontrarse en contradicción con los imperativos morales que constituyen la sociedad.

Foucault buscará justamente problematizar este movimiento a partir del cual lo patológico se constituye desde una supuesta contradicción con un orden moral. En un movimiento inverso, para Foucault lo patológico se constituye ya no como condición, sino como consecuencia de contradicciones sociales en las que los sujetos se encuentran históricamente inscritos. Como afirma Edgardo Castro (2011), Foucault buscará de manera permanente “emancipar el análisis del poder del privilegio de la regla y de la prohibición que ha dominado la etnología y la sociología del poder a partir de Durkheim” (123).

El análisis foucaultiano del poder se encuentra centrado en su funcionamiento; más específicamente, comprenderá a los mecanismos de poder, ya no dentro del clásico espacio de la ley, sino en el problemático dominio de la norma.¹¹ Para Foucault, la ley refiere las conductas indi-

¹¹ “[...] otra consecuencia de este desarrollo del biopoder es la importancia creciente tomada por el juego de la norma a expensas del sistema jurídico de la ley. [...] No quiero decir que la ley desaparezca o que las instituciones de justicia tiendan a desaparecer, sino que la ley funciona cada vez más como una norma y que la institución judicial se integra

viduales a un *corpus* de códigos, calificando los actos individuales como permitidos o prohibidos. Sin embargo, algo central en el pensamiento de Foucault es cómo la norma funciona a partir del umbral que traza consigo misma. La norma traza la frontera de lo que le es exterior, como la diferencia respecto de todas las diferencias, y así constituye la anormalidad (Foucault, 2004). La centralidad de este límite se halla en que para Foucault “cada cultura se hace una imagen de la enfermedad, cuyo perfil se dibuja gracias al conjunto de las virtualidades antropológicas que ella desprecia o reprime” (Foucault, 2008c: 85).

Para Foucault, la norma debe ser problematizada, por ser una noción central junto con la de *función* en los modelos constitutivos de las ciencias humanas (Foucault, 2005b).¹² Para Durkheim, el problema era el vacío de normas, y por lo tanto una falla de la sociedad a la hora de regular los comportamientos. Foucault ve en la creciente importancia de la norma la constitución de las sociedades de normalización (y no normalizadas), proceso que coincide con la formación del Estado gubernamentalizado, es decir, con una forma de gobierno en la que los mecanismos del poder y del saber se sostienen y refuerzan mutuamente. La noción de normalización justamente buscará hacer visible cierto tipo de funcionamiento y finalidad del poder.

Foucault comprenderá de Georges Canguilhem (2009) que la relación normal-anormal, lejos de ser de contradicción y de exterioridad, se constituye como una relación de inversión y de polaridad.¹³ La norma (en tanto cuestión política) para Foucault “es portadora de una pretensión de poder” (Foucault, 2008d: 57). De alguna manera, el pensador francés comprenderá ciertas funcionalidades de la norma a partir de distinguirla de la ley, ya sea jurídica, natural u orgánica. Así, para Foucault, “la norma no se define como una ley natural, sino por el rol de exigencia y

más y más a un *continuum* de aparatos (médicos, administrativos, etcétera) cuyas funciones son sobre todo reguladoras” (Foucault, 2005b: 174).

¹² Los saberes de las ciencias humanas como la psiquiatría, el psicoanálisis, la psicología y la sociología, entre otras, cumplen para Foucault una función de normalización en nuestras sociedades (Foucault, 2005b).

¹³ Así, para Canguilhem, “la norma, al desvalorizar todo aquello que la referencia a ella prohíbe considerar como normal, crea de por sí la posibilidad de una inversión entre los términos. Una norma se propone como un posible modo de unificación de una diversidad, de reabsorción de una diferencia, de arreglo de un diferendo. [...] La posibilidad de referencia y regulación que ofrece, incluye —por el hecho de que sólo es una posibilidad— la facultad de otra posibilidad, que no puede ser más que inversa” (Canguilhem, 2009: 187-188).

de coerción que es capaz de ejercer en relación con los dominios en los que se aplica” (2008d: 57). La norma será comprendida ya no como un principio de inteligibilidad, sino a partir de los ejercicios del poder que posibilita, funda y legitima en su funcionamiento.

Foucault (2008c) aborda críticamente la obra durkheimiana para comprender cómo funcionan las categorías de lo normal, lo patológico y lo anormal en el momento de comprender el lugar que ocupa el enfermo en nuestras sociedades, y así entender cómo tal lugar configura a la sociedad misma. Foucault comienza diciéndonos que Durkheim, al explicar los fenómenos patológicos, se enreda en una concepción evolucionista y estadística a la vez. Así, “en una sociedad se considerarán patológicos los fenómenos que al alejarse de la media señalan las etapas superadas de una evolución anterior” (Foucault, 2008c: 84). Entonces, por un lado, lo patológico se define en un aspecto negativo por el alejamiento de la media, donde residiría toda la esencia de lo patológico, y “la enfermedad sería marginal por naturaleza, y relativa a una cultura en la sola medida en que es una conducta que no se integra a ella” (Foucault, 2008c: 85). Sin embargo, por otro lado, la enfermedad tendría un carácter virtual, en la medida en que “el contenido de la enfermedad es definido por las posibilidades, en sí mismas no morbosas, que se manifiestan en ella”. De esta manera, para Foucault, en Durkheim lo patológico se definirá como esa virtualidad estadística negativa, que tendrá por función ubicar a la enfermedad entre “las virtualidades que sirven de margen a la realidad cultural de un grupo social” (Foucault, 2008c: 85). Esto sirve a Foucault para postular:

Durkheim y los psicólogos americanos han hecho de la desviación y del alejamiento de la media, la naturaleza misma de la enfermedad por efecto de una ilusión cultural que les es común: nuestra sociedad no quiere reconocerse en ese enfermo que ella encierra y aparta [...]. Los análisis de nuestros psicólogos y de nuestros sociólogos, que hacen del enfermo un desviado y que buscan el origen de lo morbo en lo anormal son, ante todo, una proyección de temas culturales (Foucault, 2008c: 87).

Para Foucault, el poder en su forma moderna se ejerce ya no simplemente reprimiendo una individualidad, sino constituyendo positivamente la forma de los sujetos, de la sociedad y de la realidad. En este sentido, existe una diferencia fundamental entre las formas de pensamiento durkheimiano y el foucaultiano. Como lo explica Castro, “Durkheim se planteaba el problema de saber cómo la sociedad puede crear una cohesión entre los

individuos; Foucault se plantea el problema inverso: cómo la sociedad funciona a partir de la exclusión” (2011: 122-123).

Para Durkheim, las normas sociales proporcionan premisas para la acción, surgen de la realidad social y de sus necesidades colectivas, y a partir de esto entiende que cuando existen fenómenos sociales que las afectan, es posible hablar de lo patológico. Frente a esto, Foucault considera que plantear lo anormal como la esencia de lo patológico, esconde la condición entendiéndola como una consecuencia, con la finalidad de ocultar la alienación histórica-política que lo ha hecho posible y lo sujeta a una estructura social que sólo puede integrarlo excluyéndolo.¹⁴ Mientras que para Durkheim el desvío respecto de la media y la no correspondencia con las necesidades morales mostrarían aquello que patologizaría el orden social, para Foucault sólo es posible pensar una sociedad a partir de estas exclusiones. Foucault entiende que la sociedad, lejos de ser una sustancia que se opondría al individuo, se constituye estableciendo un límite sobre lo que no puede apresar, y excluye así toda contradicción social que no puede reconocer en sus propios mecanismos sociales y políticos.

DE UNA MORALIDAD VITAL HACIA UNA POLITIZACIÓN DE LA MUERTE

En el presente apartado buscaremos, en primer lugar, sistematizar brevemente cómo funciona la moral en la obra durkheimiana. En segundo lugar, observaremos cómo el diagnóstico de la anomia como la patología moderna busca una solución a partir de una nueva forma de moralidad a través de la conformación de nuevos grupos sociales (las asociaciones profesionales). Por último, estableceremos ciertas cercanías y diferencias teórico-políticas en las obras de los autores en cuanto a sus diagnósticos y posibles respuestas (o preguntas) al problema de la sociedad. Si comenzamos reconstruyendo lo hasta ahora dicho sobre el diagnóstico durkheimiano de *la alarmante miseria moral*, podemos recordar cómo, frente al anterior optimismo dado al individualismo en *La división social del trabajo*, en *El suicidio* aparece el riesgo de incompatibilidad del individualismo con lo social. Si bien para Durkheim el individualismo no se

¹⁴ “Lo anormal, lejos de ser el núcleo elemental, es una consecuencia de lo patológico. Por lo tanto, tratar de definir la enfermedad a partir de una distinción de lo normal y de lo anormal es invertir los términos del problema: es hacer una condición de una consecuencia, con la finalidad, sin duda implícita, de ocultar la alienación como verdadera condición de la enfermedad” (Foucault, 2008c: 121).

corresponde necesariamente con el egoísmo, sus límites parecen volverse borrosos.¹⁵ Afirma que en las sociedades actuales, la ampliación de la individualidad despierta la inquietud respecto del progreso del egoísmo, en la medida en que constata que “el yo individual se afirma con exceso al yo social y a expensas de éste” (Durkheim, 2004: 219) como una *individuación desmesurada*.

A lo largo de la obra durkheimiana es posible encontrar diferentes interpretaciones de la moral. Estas cosmovisiones aparecen con más fuerza en algunas obras que en otras, pero casi siempre están presentes y en tensión en todos sus textos. En este trabajo han aparecido algunas de estas diferentes interpretaciones y podríamos sintetizarlas en tres formas: una sistemática, una evolutiva-histórica y una humanista-ontológica.

En primer lugar, una idea sistemática de moral comprende a la misma como constitutiva de todo sistema social. Desde el momento en que se experimenta la existencia de otro, la moral se vuelve una condición básica de la vida social, y la sociedad se constituye como un orden moral.¹⁶ Así, no podría existir algo “fuera de la moral”, ya que si bien se pueden transgredir normas morales, es a costa de sentir la fuerza de sus consecuencias.

En segundo lugar, también se encontraría una idea evolutiva-histórica de la moral: si bien ésta es constitutiva de toda sociedad, es posible distinguir transformaciones en sus contenidos a partir del estudio de las transformaciones de la sociedad, es decir, de sus modos de solidaridad. El paso de una solidaridad mecánica hacia una solidaridad orgánica representa una transición en las formas morales, se pasa de una conciencia colectiva fuerte a una moral ligada al individualismo. No es esto desaparición de la moral, sino que el culto al individuo o el individualismo es la forma de la moral en nuestras sociedades caracterizadas por la interdependencia funcional.¹⁷

¹⁵ Más allá de estos problemas que se ven entreteljidos en el pensamiento del sociólogo, se vuelve necesario aclarar que Durkheim no considera que el individualismo implique desintegración social. El individualismo es una forma moral que emerge en una sociedad en que la división del trabajo va haciendo cada vez más débiles a las creencias y sentimientos comunes. Así, la cohesión se genera a partir de la interdependencia funcional que genera la división del trabajo, por lo que el individualismo es un sistema moral compatible con esta forma de solidaridad.

¹⁶ En Durkheim la moral tiene un carácter coercitivo y externo, pero si se quiere también surge de una adscripción natural a determinados ideales, lo que veremos más adelante.

¹⁷ Durkheim no evalúa esto como negativo, sino que lo ve como un progreso. Por ejemplo, en el campo jurídico se pasa de un sistema de derecho principalmente penal

Hasta aquí podríamos afirmar que nuestro trabajo se centró en ambas concepciones de la moral. Ahora nos detendremos en la forma humanista-ontológica de comprender la moral, en la que ésta vendría a constituirse en un freno necesario para las pasiones impulsivas e irracionales de los individuos. Existiría algo así como una definición de la moral como lo opuesto a la naturaleza humana esencialmente egoísta.¹⁸ En *La educación moral* (1997), Durkheim comprende que la moral debe fijar y regular las acciones a través de su autoridad legítima como un mandato imperativo. De esta forma, con la regularización de comportamientos, la moral constituye una disciplina que fija los límites y la coerción necesarios para contrarrestar los deseos ilimitados de los que los individuos son *presos*. “Cuando nos encontramos contenidos por la disciplina moral es, en realidad, la sociedad la que nos contiene y nos limita” (Durkheim, 1997: 107).

La moral, como la sociedad, está constituida por dos elementos entrelazados, la disciplina moral como *deber* y la adhesión a grupos sociales como *ideal*, que se constituyen como una unidad, sin dejar que uno suprima a otro. La sociedad no sólo nos impone normas, sino que forma parte de nosotros mismos a través de la particular atracción que inspiran los fines morales.

La preocupación durkhemiana por el *desorden* se evidencia ahora como un acontecimiento en el que se vuelve necesario mostrar su singularidad. Durkheim considera que “no existe en la historia crisis tan grave como la que atraviesan, desde hace más de un siglo, las sociedades europeas” (1997: 117). Añade que “en las épocas de transición y transformación, el espíritu de la disciplina no es capaz de conservar su vigor moral, porque el sistema de las reglas en uso se ha quebrantado” (Durkheim, 1997: 117). Las normas, como límites, como aquello que permite conducirnos como es debido, como aquello que nos ordena socialmente, se vuelven indispensables para el individuo (su supervivencia) y fundacionales para la sociedad. Tal límite social y moral es para Durkheim necesario para que el individuo pueda experimentar un placer al actuar. En las sociedades anómicas, el individuo no puede sentirse feliz porque no tiene definidos los objetivos específicos que debería conseguir;

a otro de carácter más restitutivo; esto implica que se atiende más a los derechos individuales.

¹⁸ Hay que aclarar que Durkheim no entiende, como Hobbes, que el sujeto sea un salvaje al que haya que ponerle un freno externo. Considera que el individuo se siente atraído por la moral y ésta le permite ser verdaderamente libre y responsable.

se encuentra apresado en una carrera ilimitada y desesperada de nuevos deseos por alcanzar, que termina siempre por frustrarlo. El individuo libre de toda atadura se encuentra en realidad, para Durkheim, sometido por sus pasiones y deseos, que le generan malestar y desasosiego.

De este diagnóstico científico, Durkheim desprende algunos criterios para orientar un tipo de estrategia política que pueda ser útil para re-organizar la sociedad en crisis. Durkheim evalúa que los suicidios que toman preponderancia en nuestra sociedad son el suicidio egoísta y anómico. Son de estos dos tipos de suicidio los incrementos que se observan en los valores estadísticos. Ambos suponen la insuficiencia de la presencia de lo social en los individuos. La alternativa, para el pensador francés, no radica en restituir la conciencia colectiva propia de sociedades anteriores; esto sería caer en una postura romántica que Durkheim cuestiona en planteamientos como los de Tönnies o los de Comte (Durkheim, 1993).¹⁹

Durkheim considera que si el individuo no puede ser llevado a la sociedad, la sociedad debe ir a los individuos para integrarlos a partir de la consideración de sus situaciones sociales específicas. Así, serán las profesiones, los lugares en los cuales las personas pasan la mayor parte de su vida, donde deberá desarrollarse la moral.²⁰ Las agrupaciones profesionales constituyen los medios integradores y cohesionadores por excelencia, en la medida en que la forma de desarrollar moral consiste en formar grupos que socialicen y regulen a sus miembros. Las agrupaciones profesionales podrían, frente al suicidio egoísta, activar la vida colectiva, y contra el suicidio anómico, producir reglamentaciones allí donde no las hay.

Llegados a este punto, volvamos por última vez a retomar el hilo de la discusión. La preocupación durkheimiana por la anomia que impulsa

¹⁹ Estos planteamientos recaían en propuestas ligadas a restituir determinados sentimientos colectivos como los de la nación, la familia o la religión. Para Durkheim, estas ideas no reconocen las particularidades de la estructura de la sociedad moderna. La especialización y la diferenciación funcional son inconcebibles con una conciencia colectiva fuerte; la moral individualista es necesaria y útil para nuestra forma social.

²⁰ “Desde el momento que, en el seno de una sociedad política, un cierto número de individuos encuentran que tienen ideas comunes, intereses, sentimientos, ocupaciones que el resto de la población no comparte con ellos, es inevitable que, bajo el influjo de esas semejanzas, se sientan atraídos los unos por los otros, se busquen, entren en relaciones, se asocien, y que así se forme poco a poco un grupo limitado, con su fisonomía especial, dentro de la sociedad general. Pero, una vez que el grupo se forma, despréndese de él una vida moral” (Durkheim, 2008: 21).

a los individuos a matarse se enfrenta a la normalización foucaultiana que la explicaría a partir de ciertos mecanismos biopolíticos que se esforzarían en capturar la vida de los sujetos. La muerte como un límite al poder sobre la vida debe ser controlada; es decir, este exceso se vuelve un problema para el momento en el que los mecanismos de poder toman por función la administración de la vida. Frente al desorden anómico, Durkheim postula con fuerza la potencialidad de las organizaciones profesionales como el espacio de desarrollo de una vida colectiva que posibilite al individuo una vida moral junto a otros, como una forma de prevenirlo de sí mismo frente al peligro suicida.

Continuando el ejercicio de hacer dialogar a estos dos autores, se pueden pensar un número de diferencias que los harían disputar en cuanto a las concepciones sobre la vida, la muerte, la libertad y el poder, que los llevarían a conclusiones políticamente rivales sobre la forma en que el individuo puede experimentar el placer y, en última instancia, ser feliz. Durkheim se posicionaría en una perspectiva en la que la vida como fragilidad debe ser protegida, contenida, forjada a través de una moral social, que coaccionaría al individuo exteriormente para constituirlo como un ser moral. En este sentido, la defensa es para la vida, la lucha es por la supervivencia de la vida, y por lo tanto la moral y la sociedad encuentran su razón de ser en esta protección:

Mas la moral no es obra de muerte, sino de vida. En una palabra, cada tipo social tiene la moral que necesita, lo mismo que cada tipo biológico tiene el sistema nervioso que le permite subsistir. [...] Es la sociedad la que nos prescribe hasta nuestros deberes para con nosotros mismos. Nos obliga a realizar en nosotros un tipo ideal y nos obliga porque tiene en ello un interés vital (Durkheim, 1997: 102-103).

Frente a esta noción dominante, Foucault busca hacer visible aquello que esconde la imagen de la vida como una fragilidad merecedora de una preocupación constante, y que se opondría a la construcción de la muerte como certeza miserable que sólo debe ser postergada, prevenida y ocultada. Foucault busca burlar toda una estructura de pensamiento sobre la vida y la muerte para mostrar la contingencia en la que se encuentra fundada, para así abrir paso a la posibilidad de pensar la vida y la muerte de otra manera. El propósito polémico y político que se enreda en la propuesta de “hablar un poco a favor del suicidio” se dirige contra un *a priori* histórico que entiende, usa e invade la vida y la muerte de las personas.

Estas concepciones divergentes se plasman en formas enfrentadas de comprender el suicidio, junto a las cuales emergen diferentes maneras de comprender el problema de la sociedad, de diagnosticar aquello que debería ser cambiando o resistido, aquello a lo que los esfuerzos deberían ser dirigidos. Para Durkheim, el suicidio como una forma de anomia es una patología de las sociedades modernas. El desorden social, el vacío normativo, la alarmante miseria moral en que la sociedad se encuentra sumergida, tienen como consecuencia impulsar, como una fuerza coactiva y exterior, a los individuos a matarse. El individualismo, como una *individuación desmesurada*, termina por condenar a las personas a la imposible satisfacción de sus infinitos deseos.

La anomia como un exceso de libertad, como una demasía de amplitud de posibilidades para sus pasiones, llevaría al individuo a una permanente frustración. El individuo libre de toda atadura (moral y, por lo tanto, social) se encuentra en realidad para Durkheim *sometido* por sus pasiones y deseos, que le generan malestar y desasosiego. En las sociedades anómicas, el individuo no puede sentirse feliz, se encuentra *apresado* en una carrera ilimitada y desesperada de nuevos deseos por alcanzar, que termina siempre por frustrarlo.

Durkheim estaría de alguna manera postulando la *necesidad* de límites que nos guíen, de normas que regulen tanto nuestros raciocinios como nuestras pasiones. Para Durkheim, volverse sujetos morales significa construirnos un *alma* a partir de la adhesión a un grupo, como aquello que se constituiría como el *Bien* que nos atrae. El cuerpo aprisionado de pasiones sólo podría ser liberado a partir de esta constitución de un *alma* que nos convertiría en sujetos morales y, por lo tanto, en seres sociales. Según Durkheim, el problema es la decadencia de los controles sociales con los que los individuos limitaban su acción y podían sentirse satisfechos con ella; el problema es que la disciplina se ha debilitado en su vigor moral. Frente a esta situación, recurre a las organizaciones profesionales como una forma complementaria a la moral, para inculcar en el individuo la autocontención necesaria sobre sus pasiones. Tal límite social y moral es para Durkheim necesario para que el individuo pueda experimentar un placer al actuar.

Frente a esta concepción, Foucault entenderá que *el alma es la prisión del cuerpo*, y en nombre del alma pasa por el cuerpo. En nombre del alma, el poder constriñe y produce individuos sujetados a través de una serie de mecanismos de poder. Como una ortopedia social, las disciplinas se constituyen como un arte de enderezar las conductas, que toman al

cuerpo con el objetivo de aumentar sus fuerzas en términos económicos y disminuirlas en términos de política de obediencia, lo que produce sujetos dóciles y útiles. La biopolítica como una tecnología de regulación gestiona la vida del hombre-especie, como un poder continuo que busca una especie de homeostasis en los procesos aleatorios de las poblaciones. Lo que está en juego, lo que el poder disputa en las sociedades de normalización, es *la vida misma* de cada uno de los individuos y de todos en su conjunto. El simple (o complejo) hecho de vivir se vuelve el terreno, el objeto de control e intervención permanente de un conjunto de saberes y de unos determinados mecanismos de poder.

No obstante, llegados a este punto, podemos pensar que ambos pensadores ven en estas muertes voluntarias un carácter social (y político) que las definiría. Así, ambos observarían la intrincada relación entre el suicidio y las disciplinas, los controles sociales y los discursos morales que circulan en una sociedad. Incluso, podríamos arriesgarnos a decir que ambos autores podrían aceptar que la falta de control social es una causante de suicidios, en la medida en que para Foucault la posibilidad de matarse es una forma de resistencia, como un espacio de libertad aún no aprisionado por el poder. Sin embargo, lo que Foucault respondería es por qué para Durkheim el suicidio social sería un problema. Durkheim, inmerso en una configuración social y política determinada, como parte de un *a priori* histórico, como *hijo* de su tiempo, tomará como problema por explicar científicamente aquello que comenzó a ser entendido como tal en un momento dado. En esta configuración social emerge la problematización por la vida, la preocupación científica, social y política por la vida, y ya no la muerte, de los individuos. La vida pasa al campo de intervención social, aparece como objeto que defender, por el cual intervenir para impedir que conciencias perturbadas se vean impulsadas a matarse por el desorden anómico.

El suicidio como diagnóstico de una población que sufre de un malestar generalizado, como una infelicidad producto de la falta de límites morales, habilita y sostiene la formación de mecanismos de poder que regulen la sociedad. Como vimos, los límites se vuelven fundamentales para saber qué desear y cómo alcanzarlo. En este marco, Durkheim aportaría las técnicas sociales pertinentes para constituir al niño como un sujeto moral. La educación como disciplinamiento moral sería parte de la forma de remediar el impulso social que lleva a los individuos a matarse. A razón de la patología anómica que sufren las sociedades modernas, se

justificarán sociológicamente la mayor presencia, la mayor intervención y la mayor invasión de la sociedad en la vida de los individuos.

El propósito polémico y político que se enreda en esta “defensa del suicidio” busca mostrar aquello que posibilita, aquello que esconde esta imagen de la vida como fragilidad merecedora de una preocupación constante, y que se opondría a la construcción de la muerte como certeza miserable que sólo debe ser postergada, prevenida y ocultada. Este ejercicio de pensar de otra manera la muerte se enmarca dentro de la crítica foucaultiana a los mecanismos de poder que operan en una sociedad, totalizando e individualizando sujetos unidos a una identidad a través de una serie de relaciones de poder/saber que entablan con ellos mismos y con los otros. En este marco, Foucault abre otra posibilidad de pensar lo impensado de la vida a través de las muertes voluntarias y busca mostrar una forma de resistencia frente al biopoder que invade la vida cada vez más.

El suicidio, como posibilidad de morir libres de la prisión del poder sobre la vida, podría tomar *la forma sin forma del placer* absolutamente inapresable. La crítica como “el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva” (Foucault, 2002: 7) posibilita el ejercicio de intentar pensar de otro modo como la condición misma para la creación de la libertad. Gilles Deleuze escribe que Foucault siempre se encontró fascinado por forzar los límites que se trazan entre la razón y la locura.²¹ El ejercicio de un pensamiento que se busque crítico debe jugarse en *la línea casi mágica* de la vida y la muerte.

Durkheim y Foucault confrontan las *formas* de la vida y de la muerte, sabiendo muy claramente que es en las formas donde se anuda la complejidad de lo que somos. El punto central para ambos, de igual modo, será la *sin-forma*, o la forma de lo anómico que busca remediar Durkheim, o la forma miserable en que se busca normalizar al suicidio para Foucault. Mientras que para Durkheim lo patológico encontrará su razón de ser en estos suicidios *sin sentido* (en términos de las necesidades funcionales de un orden moral), Foucault encontrará en esta *sinrazón* un espacio abierto de resistencia, y así justamente la muerte como la forma sin forma del

²¹ “Pensar es afrontar una línea en la que necesariamente se juegan la muerte y la vida, la razón y la locura, una línea en la que uno se halla implicado. Pensar sólo es posible en esa línea mágica, que no forzosamente conduce a la perdición [...]. Foucault estuvo siempre fascinado por esta oscilación, por esta zozobra perpetua de lo próximo y lo lejano de la muerte y la locura” (Deleuze, 1996: 167).

placer nos abre la posibilidad de ser ya no idénticos sino *otros* para con nosotros mismos.

BIBLIOGRAFÍA

- BALBIER, Etienne, *et al.* (1990). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- CANGUILHEM, Georges (2009). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI Editores.
- CASTRO, Edgardo (2011). *El vocabulario de Michel Foucault*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- DELEUZE, Gilles (1996). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- DURKHEIM, Émile (1993). *Escritos selectos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- DURKHEIM, Émile (1997). *La educación moral*. Buenos Aires: Losada.
- DURKHEIM, Émile (2003). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Gorla.
- DURKHEIM, Émile (2004). *El suicidio*. Buenos Aires: Losada.
- DURKHEIM, Émile (2008). *La división del trabajo social*. Buenos Aires: Gorla.
- GIDDENS, Anthony (1994). *El capitalismo y la moderna teoría social*. Buenos Aires: Labor.
- FOUCAULT, Michel (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel (2002). *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba: Alción.
- FOUCAULT, Michel (2004). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, Michel (2005a). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, Michel (2005b). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- FOUCAULT, Michel (2007). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, Michel (2008a). *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, Michel (2008b). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, Michel (2008c). *Enfermedad mental y personalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2008d). *Los anormales*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, Michel (2010). "Un placer tan sencillo". En *Obras esenciales*, 857-859. Barcelona: Paidós.
- JOHNSON, Barklay (1965). *Durkheim's One Cause of Suicide*. *American Sociological Review* 30 (6): 875-886.
- RAJCHMAN, John (1990). "Foucault: la ética y la obra". En *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.

Recibido: 25 de octubre de 2012

Aceptado: 29 de abril de 2013