

Subjetividad y sociedad en la teoría de Emilio Durkheim

Ernesto Funes*

I

La sociología es, desde un punto de vista teórico y conceptual, un discurso que gira en torno a los modos en que el individuo humano se halla sujeto a un *otro*, y condicionado por él en sus modos de existencia. Es el discurso que enuncia “la eficacia del otro” en el condicionamiento de la existencia (vivencia; acción) humana; y que pretende explicar el “condicionamiento social” de la existencia del hombre, o de los individuos humanos –esto es, la modificación de la situación de un individuo, derivada de su *sujeción* a la existencia, presencia y/o eficacia de la intervención de un “otro” (alter). Para resumir esta idea, creo que puede afirmarse que así como el materialismo histórico es reconocido como el discurso teórico que gira en torno a una analítica de los “modos de producción”, el núcleo problemático conceptual de la sociología consiste fundamentalmente en una analítica de los “*modos de sujeción*”.

Si se acepta este punto de vista, podrá admitirse a su vez que los diversos enfoques de la disciplina se puedan distinguir en base a la definición o caracterización de este “otro”. Así, tanto para las líneas teóricas weberiano-parsoniana como para la weberiano-schutziana, el otro es entendido como un “alter”, esto es, como otro u otros *individuo/s*. En cambio, en las posiciones de cuño durkheimiano, no se trata de “el otro”, sino más bien de “el Otro”; no de un alter, sino del Alter de cualquier ego, de cualquier sujeto individual. Para Durkheim, lo otro de lo individual es lo social, lo otro del individuo, es la Sociedad.

Todo ello proviene de una premisa fundamental del enfoque sociológico de Emilio Durkheim, que consiste en partir de la base de que “el otro” del que aquí se trata, y del que deriva este “condicionamiento social”, no es “otro individuo”, y ni siquiera un grupo de *individuos*, sino más bien eso que es “lo otro *que* el individuo”: esto es, la sociedad. En pocas palabras, para Durkheim lo social no consiste en la relación entre *ego* y *alter*, sino en la relación entre *individuo* y *Sociedad*, ya que ésta constituye justamente ese “otro” radicalmente otro respecto de la subjetividad individual.

El presente artículo se propone reconstruir el tratamiento durkheimiano de esta relación entre individuo y sociedad, en sus dos obras más relevantes al respecto: *La división del trabajo social* (1893), y *El suicidio* (1897).

II

En el párrafo final del prefacio a la primera edición de *La división del trabajo social*, Durkheim escribe: “En cuanto a la cuestión que ha dado origen a este trabajo, es la de las relaciones de la personalidad individual y de la solidaridad social. ¿Cómo es posible que, al mismo tiempo que se hace más autónomo, dependa el individuo más estrechamente de la sociedad? ¿Cómo puede ser a la vez más personal y más solidario?; pues es indudable que esos dos movimientos, por contradictorios que parezcan, paralelamente se persiguen. Tal es el problema que nos hemos planteado. Nos ha parecido que lo que resuelve esta aparente antinomia es una transformación de la solidaridad social, debida al desenvolvimiento cada vez más considerable de la división del trabajo. He aquí cómo hemos sido llevados a hacer de esta última el objeto de nuestro estudio”¹.

Creo que este párrafo es muy significativo para una correcta interpretación del proyecto teórico de este autor, ya que a mi juicio contiene, no sólo el planteo del problema de su primer

* Licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, y Jefe de Trabajos Prácticos de la materia Sociología Sistemática en la misma Facultad.

¹ *La división del trabajo social*. Prefacio a la primera edición. Ediciones Akal, Barcelona, 1982, páginas 55-56.

estudio sociológico, sino los lineamientos generales de un programa de investigaciones que proseguirá a lo largo de toda su obra. Se aprecia aquí claramente que uno de los problemas fundamentales –si acaso no *el* problema fundamental– de su preocupación teórica gira en torno a las relaciones entre individuo y sociedad. Como parte del planteo de este problema, se enuncian aquí dos criterios –dos “tesis”– fundamentales de la teoría sociológica de Emilio Durkheim: a) individuo y sociedad no se contraponen, sino que se requieren, sostienen y refuerzan mutuamente: a una mayor individualidad no corresponde un retroceso, sino por el contrario un mayor desarrollo y complejización de la sociedad; b) la menor o mayor “individuación” del individuo, y su correlativa diferenciación respecto de la sociedad, son el resultado de distintas modalidades de configuración societal: para explicar al individuo y su subjetividad es preciso estudiar la estructura social requerida para su constitución.

Antes habíamos sostenido que para Durkheim la oposición fundamental en que se articula el discurso sociológico no es la que deriva de la relación entre un individuo y otro u otros (*ego* y *alter*), sino de la relación entre el individuo y lo otro que el individuo, esto es, otra subjetividad, de otro orden. En síntesis, de la oposición entre individuo (i) y Sociedad (S). Es por eso que considero que para Durkheim el problema fundamental de la sociología es el de la relación entre individuo y sociedad. Este problema por su parte se traducirá en el de las diversas articulaciones y composiciones entre estos dos factores, y la mayor o menor semejanza o diferencia, inclusión o exclusión, superposición o separación, cercanía o alejamiento entre ambos.

Ahora bien, del párrafo citado se desprende claramente que para Durkheim el individuo y el proceso de individuación, como formación de la subjetividad y de sus formas de conciencia, son ellos mismos fenómenos *resultantes* de distintos procesos *internos* a la estructura social, relativos a las distintas modalidades de diferenciación societal. En otros términos: la individuación no es un proceso independiente y separado de la organización social, sino por el contrario estrictamente concomitante al mismo. Por ello la formulación de una teoría de los diversos modos de estructuración societal es un prerequisite, no sólo para la comprensión de la sociedad, sino para la comprensión de los procesos sociales de conformación de la subjetividad.

¿Cuál es la forma de la teoría durkheimiana de la organización societal? A lo largo de *La división del trabajo social* (DTS) puede observarse que la teoría durkheimiana de la sociedad resulta del cruce de dos criterios fundamentales: por un lado, la oposición entre “semejanza” y “diferencia”; por el otro, la distinción entre “representaciones” y “funciones”². En su famosa teoría de los “tipos de solidaridad” el cruce de estos dos criterios produce un efecto de reforzamiento selectivo: así, los dos tipos de solidaridad (*mecánica* y *orgánica*) se definen, respectivamente, como la solidaridad que resulta de la *semejanza de representaciones*; en tanto que contrapuesta a la que resulta de la *diferenciación de funciones*.

¿Qué ocurre con los otros dos casos posibles: “*semejanza de funciones*”; y “*diferencia de representaciones*”? Para obtener la respuesta, es preciso relacionar el argumento de los “tipos de solidaridad” con el de los dos “tipos de diferenciación” a los que aquellos remiten: el *tipo segmentario*; y el *tipo organizado*³. La hipótesis que permite realizar la vinculación es la conocida hipótesis sociológica, que evidentemente Durkheim suscribe, que afirma que las representaciones no se explican por sí mismas, sino por el orden o diseño de las prácticas sociales; orden que deriva del principio de diferenciación estructural de la sociedad. De aquí es posible deducir que la “solidaridad mecánica” (*semejanza de representaciones*: “conciencia colectiva”) es un fenómeno moral *derivado* de un determinado tipo de organización societal: el *tipo segmentario*, que se define por la *semejanza (o indiferenciación) de funciones* al interior de un mismo grupo. A su vez, como la solidaridad orgánica es ella misma un tipo de cohesión moral que deriva directamente del tipo estructural de diferenciación que le corresponde –el *tipo organizado*, basado en la *diferencia de funciones*, o “división del trabajo social”–, en este caso

² No debemos perder de vista que al hablar de “representaciones” estamos hablando de fenómenos del orden de la subjetividad; y que por ende, al hablar de “semejanza de representaciones” de lo que hablamos en verdad es de “identidad” grupal. Por ello, el criterio de “representaciones” admite ser sustituido por el de “comunidad” (identitaria), que como aquél, se opone al de “función”.

³ Véase el capítulo sexto del libro primero de *La división del trabajo social*. *Op. cit.*

lo que deberá explicarse es *qué tipo de representaciones se derivan* de este tipo estructural (*diferencia de representaciones*). Se aplicarán a este caso las figuras durkheimianas de la “moral profesional”, correspondiente a los distintos “grupos secundarios”, y del “culto al individuo” al que acaba por reducirse la antigua “conciencia colectiva”⁴.

De la relación entre los tipos de solidaridad y los tipos de diferenciación estructural, es posible deducir que con el pasaje del tipo segmentario al tipo “organizado”, se produce un retroceso de los lazos de solidaridad sostenidos en una base *identitaria*, en favor de nuevos mecanismos de cohesión social, de naturaleza *funcional*⁵.

Sobre la base de todos estos elementos, es posible retomar ahora el estudio de las relaciones y diferencias entre la “conciencia individual” y la “conciencia colectiva” o común. Pues, como dijimos, estas distintas formas de estructuración social son las que condicionan las diversas formas de relaciones posibles entre el individuo y su “otro”: la Sociedad.

Ahora bien, a pesar de su mutua exterioridad, al estar en ambos casos involucrados distintas “formas de conciencia” y diversos “contenidos representativos”, existe un lugar en donde ellos se ven obligados a coexistir: se trata de la conciencia individual. Esto se debe a que, como ya hemos dicho, el individuo es para Durkheim un resultado de diversas articulaciones y ordenamientos interiores a la organización social; un producto de la sociedad, en suma. La sociedad hace al individuo, y lo hace de distintos modos –hace “más” o “menos” *individual* al individuo– de acuerdo con procesos que corresponden a la organización y el equilibrio interno de la misma sociedad. Esto se traduce, a nivel psíquico-individual, en la famosa fórmula durkheimiana según la cual “en toda conciencia hay dos conciencias: la del individuo, y la de la sociedad en el individuo”⁶. De modo que no sólo la sociedad es el otro exterior al individuo, sino que el individuo mismo se halla “alterizado”, desdoblado en su subjetividad, y organizado en su subjetividad en torno a su otro: se halla habitado por otro dentro de sí, en la misma estructuración de su conciencia subjetiva.

El individuo posee por ello dentro de sí, desde siempre, dos contenidos de conciencia, y dos orientaciones posibles de su conciencia subjetiva: contenidos y orientaciones relativos al individuo mismo, y relativos a la sociedad. Una orientación es relativa a sí mismo, y a sus “semejantes” –otros individuos–; la otra es relativa a “lo otro que el individuo”, esto es, lo otro de sí y de cualquier semejante; “lo otro en sí”: la sociedad. De estas dos orientaciones, la última se inclina a lo común, lo obligatorio o exigible a todos los miembros de un mismo todo; la primera en cambio introduce la “variación”, la diversidad individual, y se guía por la “libertad”, el deseo y la imaginación del individuo.

Durkheim se refiere a esta diferencia de orientaciones y contenidos de la conciencia individual, por medio de su distinción conceptual entre “egoísmo” y “altruísmo”. Para comprender el significado conceptual de estos términos, debemos por ello tener siempre presente que para nuestro autor el término “alter” no se refiere a “los otros”, sino a “el Otro” que sí, que el ego, esto es, que la subjetividad individual. Por ello, “egoísmo” no significa preferencia del individuo por sí mismo, en lugar de por los demás; sino más bien: orientación del individuo por los contenidos propios de la subjetividad individual, antes que por los de la conciencia común, social, o “colectiva” ($i \rightarrow i$). A la vez, esto implica una orientación del individuo por la imaginación y el deseo, por la inclinación, el interés, y el imaginario individual.

“Altruísmo”, por su parte, no significará entonces “preferencia por los otros antes que por sí mismo”, u “orientación hacia el bien de otros antes que por el propio bien”, sino mejor: orientación del individuo por los criterios y contenidos propios de la subjetividad social, o colectiva ($i \rightarrow S$). No es orientación hacia los otros, sino hacia la Sociedad, como algo distinto, no sólo del individuo, sino incluso de los otros individuos. Es consagración a la sociedad, como renegación del individuo en su individualidad: renuncia al individualismo, y orientación del sujeto por las exigencias del grupo; esto es, por un orden “moral”, o simbólico.

⁴ Véase *La división del trabajo social* y la “lección primera” de *Lecciones de Sociología*.

⁵ En otros términos, más afines a la tradición sociológica alemana, esto mismo se diría: pasaje de la “comunidad”, a la “sociedad”.

⁶ *La división del trabajo social*. Libro I, capítulo II, parte IV, página 134; y capítulo III, parte IV, página 162.

En estas dos definiciones debe observarse que lo que cuenta en la orientación no es una preferencia de valor hacia sí mismo o hacia los demás, sino de la diferencia de valor que para el individuo existe entre el individuo y la Sociedad. En el caso de una orientación “egoísta” se valora más al individuo –a los individuos en general– que a la sociedad, como fuente de criterios de pensamiento y contenidos de conciencia; esto no significa que se valore más la propia individualidad que la de los otros: las dos se valoran por igual, esto es, mucho en comparación con el valor otorgado al grupo de pertenencia y sus mandatos. En el caso de una orientación “altruísta” se valoran más a los contenidos de la conciencia colectiva –las ideas, sentimientos y valores predominantes en el grupo de pertenencia– que a los productos de la conciencia individual –de cualquier individuo–; pero ello no quiere decir que se aprecie más el valor de los otros (“semejantes”) que el de uno mismo. Se valora a los dos por igual, esto es, poco, en relación a la importancia y valor conferidos al grupo social de pertenencia, y su orden imperativo de semejanzas.

Por todo ello puede decirse que para Durkheim la subjetividad y la conciencia no son un fenómeno simple, sino organizado en un complejo diferenciado de instancias articuladas: existe un desdoblamiento de la conciencia subjetiva en un complejo de tres instancias: *el individuo como sujeto* de la conciencia individual, y los *objetos* de su orientación y su referencia subjetiva –los contenidos de su conciencia–, a los que busca en alguna de estas dos fuentes: *el individuo como objeto* de orientación (i), o *la sociedad* (o el grupo) como objeto de orientación (S). Podemos decir aquí, importando un lenguaje proveniente del psicoanálisis, que en un caso se trata de orientaciones “imaginarias”, y en el otro de orientaciones “simbólicas” (morales). Las correlaciones son tales que, aun estando siempre presentes estas dos instancias de la referencia subjetiva, cuando una prevalece la otra tiende a retroceder. La relación i – S, introyectada en el complejo de la conciencia individual, organiza el desdoblamiento de la conciencia subjetiva individual en un sistema de referencias y orientaciones psíquicas, ordenado/organizado/estructurado por su relación con la organización social.

En lo que sigue, a la sociedad de tipo “segmentario”, definida como conjunto de grupos identitarios, con alto predominio de las semejanzas y de la “conciencia colectiva”, la designaremos con la letra C. En cambio, a la sociedad del tipo “organizado”, ordenada en torno a la diferenciación funcional, y más orientada al individualismo identitario, la designaremos con la letra Φ .

$$S = C; \quad C = \sum (c_1 + c_2 + c_3 + \dots + c_n)$$

$$S = \Phi; \quad \Phi = \sum (\phi_1 + \phi_2 + \phi_3 + \dots + \phi_3)$$

C representa a una sociedad constituida como conjunto de clanes o grupos identitarios (c) que –en virtud de las leyes de parentesco exogámico y del escaso desarrollo de la diferenciación funcional– comparten representaciones comunes (CC). La sumatoria de dichos grupos constituye una totalidad que se piensa a sí misma bajo el ideal de la *comunidad*, esto es, de la *unidad*.

$$C = 1$$

Φ representa a una sociedad ordenada como un conjunto de diversas funciones diferenciadas y especializadas (ϕ), que resultan del proceso conocido como “división del trabajo social” (DTS). La totalidad que conforman en conjunto no constituye una unidad sino una *multiplicidad* –esto es, no tiende a la indiferenciación, sino a una cada vez más marcada diferenciación y especialización–, por lo que la sociedad no se piensa como simple, sino como cada vez más diversa y compleja.

$$\Phi = N$$

De este modo, la comunidad (C, CC) tiende a 1 y la sociedad (Φ , DTS) tiende a N. La relación entre ambas formas de sociación es evidentemente inversa:

$$\frac{C}{\phi} = \frac{1}{N}$$

Ahora bien, dado que la subjetividad del individuo (*i*) depende en buena medida de sus relaciones con la sociedad (complejo *i – S*), dependerá estrechamente, también, de los modos de organización social, esto es, de que la sociedad se organice como *C* o como $\tilde{\Phi}$ ⁷.

Se presentan, como ya hemos indicado, distintos casos. Cuando la sociedad se organiza según el modo *C*, la conciencia colectiva tiende a prevalecer sobre la conciencia individual, que retrocede como fuente de contenidos y orientaciones.

$$C/i > 1$$

Aquí se produce una cada vez más marcada indiferenciación entre el individuo y la sociedad. A su vez, al pensar y querer los individuos lo que quiere la sociedad, por mediación de este tercero con el cual cada uno se confunde, los individuos tienden a volverse semejantes entre sí.

$$(S = C): i = S \rightarrow i = i'$$

Esta es la situación paradigmática a la que, con Durkheim, podríamos denominar “subjetivación altruista”. Al decrecer la distancia entre el individuo y la sociedad en detrimento de aquél, que queda completamente absorbido en ésta, se borran también las diferencias idiosincráticas entre los individuos, las que no sólo carecen de todo valor social, sino que son perseguidas y castigadas (rechazo de la diferencia; sanción de las transgresiones a la conciencia común: predominio del derecho penal).

Pero así como *C* implica semejanza (entre *i* y *C*, entre *i* e *i'*), Φ induce la diferencia entre ellos. La diferencia estructural, generadora de las demás, es, como sabemos, la que establece una clara delimitación, y distanciamiento, entre individuo y sociedad (*i/S*). Φ es precisamente el mecanismo más apropiado para producir esa diferencia “ontológica” (pero fundamentalmente, psíquica), ya que resulta imposible, bajo este modo de organización, definir una identidad personal completa –sino apenas un *rol social*– por medio de una identificación con alguna de las funciones particulares (ϕ), e incluso con su sumatoria: las funciones no son identitarias (incluso a pesar de los grupos secundarios y la “moral profesional”, que justamente se distinguen de la comunidad global y la moral colectiva en que son parciales y unilaterales, no exhaustivos ni generales). Por lo que todas ellas impiden al individuo el recurso a la sociedad para su definición identitaria, y le imponen la exigencia de definir su propia identidad “personal” sin recurrir al sistema de funciones, esto es, a la sociedad. Como a la vez, el predominio de las funciones en el ordenamiento social hace retroceder la eficacia general de la conciencia colectiva, el individuo no encuentra otra referencia a que acudir, si no es a sí mismo –esto es, a la conciencia individual. En otras palabras, se ve forzado a individuarse, a “autofundarse” en una referencia reflexiva a sí mismo, y a volverse “egoísta”. A su vez los individuos, al desprenderse de una identificación común de cada uno con el tipo colectivo, que les servía de mediación identitaria, diferenciados de una identidad común en retroceso, tienden a hacerse –cuanto más individuados– más diferentes entre sí, y por ello, a construir identificaciones grupales parciales, cada vez más contingentes.

⁷ Creo que con esta nomenclatura, y en base al tipo de relación que establecimos entre los términos, sería posible proponer las siguientes “proporciones”, que definirían diversos tipos de organización social:

- $c > \phi$; las funciones se desempeñan todas ellas al interior de cada grupo; la sociedad se organiza en torno a grupos identitarios escasamente diferenciados. Sociedad “segmentaria”.
- $c = \phi$; los grupos y las funciones se superponen. Los grupos se diferencian de acuerdo con sus respectivas funciones. Sociedad “estamental”.
- $c < \phi$; las funciones exceden a los grupos, los atraviesan, y organizan la estructura social. “Sociedad funcionalmente diferenciada”.

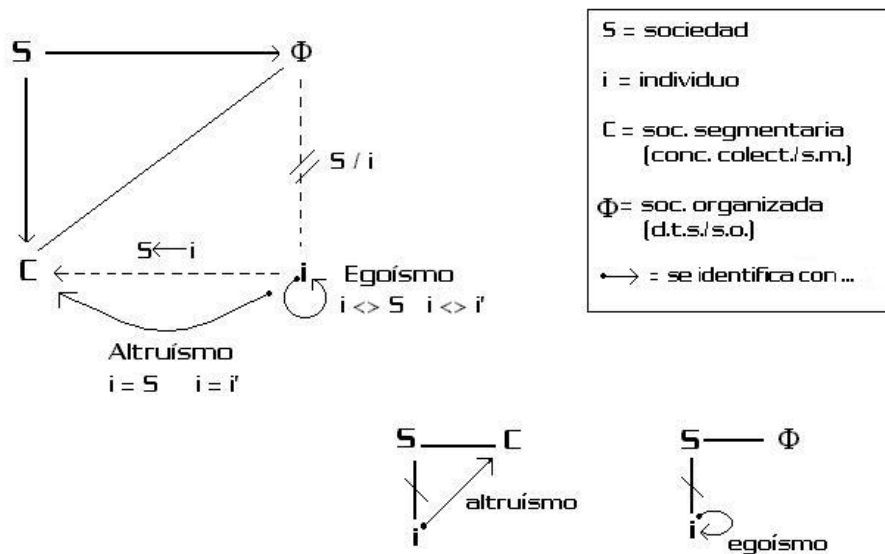
$$(S = \Phi); i \neq S \rightarrow i \neq i'$$

Se podría, entonces, establecer la siguiente correlación:

$$C > \Phi: S/i > 1; \cong (i - S) \rightarrow \cong (i - i')$$

$$\Phi > C: S/i < 1; \neq (i - S) \rightarrow \neq (i - i')$$

E. DURKHEIM: ORGANIZACIÓN SOCIAL Y SUBJETIVIDAD



III

Pero hay más. La sociedad no es sólo uno de los posibles referentes de orientación y contenido de la conciencia subjetiva individual: ella cumple para Durkheim dos papeles distintos en lo concerniente a la configuración y ordenamiento de la subjetividad individual. Estos papeles, o “funciones” en que se pone de manifiesto la eficacia social en la configuración de la subjetividad, bien podrían discernirse de este modo: una de dichas funciones opera “en interioridad”, la otra “en exterioridad” respecto del individuo. Se trata de la sociedad como “contenido ideal” de la conciencia, en un caso, y de la sociedad como “norma” moral, en el otro.

La sociedad es, para el individuo, por un lado la fuente del contenido de sus representaciones –la proveedora de su “sentido de realidad”–; por el otro, una norma o ley que, siendo por su origen exterior al individuo, le pone límites y lo organiza/contiene. Veamos cómo opera la sociedad sobre la subjetividad individual, en cada caso.

Que la sociedad es la proveedora del “sentido de realidad” a la relación subjetiva con el mundo se pone de manifiesto en el estudio que Durkheim realiza acerca del “suicidio egoísta”⁸. En verdad la denominación escogida por Durkheim no le hace justicia al caso que con ella pretende describir: no se trata de un suicidio “egoísta”, sino de un suicidio derivado de las condiciones subjetivas propias –según Durkheim– del “egoísmo”. Como sabemos, el individuo egoísta es aquél que –ante el retroceso de los grupos de contención y referencia, y de la “conciencia colectiva” que les es correlativa– sostiene su relación con el mundo a partir de la referencia de sus vivencias a su propia subjetividad individual. Como su relación con el

⁸ *El suicidio*. Libro II, capítulos II y III. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983.

cambiante mundo se vuelve cada vez menos evidente y más problemática o “mental”, desarrolla una relación con el mundo más “intelectual” y menos “afectiva”, más distante, crítica y desinvolucrada. Esto se debe a que esta forma de subjetividad –la forma “moderna”– deriva de una pérdida de credibilidad y fundamento de las certezas firmes, certezas que provienen de la confirmación de las mismas por los grupos de pertenencia, que ahora se hallan en retroceso.

Ahora bien, si esta es la forma “moderna” de referencia de los contenidos de conciencia individual, a la que más o menos nos encontramos todos adaptados, el suicida “egoísta” es aquél que experimenta la falta de sentido, la falta de realidad de una experiencia que sólo se sostiene en la referencia al “sí mismo” como criterio sustentador del juicio. El suicida “egoísta” experimenta una sensación de “vacío”, o de “falta”, falta de sustancia y de fundamento, ya que todo fundamento en última instancia proviene de sí mismo y su mundo interior, y no del mundo “exterior” (esto es, del grupo social, de la sociedad). La relación crítico-intelectual, desafecta, respecto del mundo, lo induce a una falta de certezas últimas, y a la duda, o a la pérdida de sentido, de quien percibe que toda afirmación en última instancia tiene un fundamento autorreferencial subjetivo. La “falta de sociedad” –la retirada de las certezas confirmadas por medio de representaciones comunes, de una “conciencia común”– se traduce, por ello, en falta (pérdida) de realidad por parte del mundo, y en falta de certeza o seguridad respecto de la propia existencia y vivencia individual.

El suicidio egoísta es un síntoma de la subjetividad moderna, particularmente agudizado, en la medida en que aquélla se funda en una “toma de distancia” del individuo respecto de los grupos identitarios/afectivos, que se traduce en una mediatización de la vivencia del mundo, en medio de la cual se abre el vacío afectivo e intelectual. Es por ello que la actitud típica de este tipo de suicida sea la *melancolía*, la relación afectiva con una pérdida –la relación con una pérdida que es *pérdida del vínculo afectivo* (inmediato) con el mundo–, con un vacío que es sentimiento de ausencia de fundamento y realidad.

Mediante la figura del suicidio “egoísta” –al que quizás cabría denominar “suicidio nihilista”, o “suicidio solipsista”, o “suicidio melancólico”– Durkheim extrae un diagnóstico general sobre las características de la subjetividad moderna, que para él es resultado de un modo de organización social en el que la referencia común a la conciencia colectiva, y con ella la relación de inmediatez y de pertenencia primera a un grupo al que nos unen relaciones de identificación afectiva, ha retrocedido, forzando a los individuos a “auto-orientarse” en sus referencias de sentido. El suicidio “egoísta” es así el síntoma de un tipo de subjetividad que Durkheim explica por causas sociales: por el tipo de organización social. El razonamiento de Durkheim permite extraer la siguiente conclusión: la sociedad es para el individuo proveedora de contenidos, pero también de una “sustancialidad” para sus vivencias y su relación con el mundo. La sociedad –la pertenencia a grupos– es soporte de la subjetividad individual, fuente de certezas y de una sensación de seguridad o de contención afectiva para el individuo. Cuando ella “retrocede” por mor de la individuación, cuando se retiran los grupos de contención afectivos –o se toma distancia de ellos– y se los sustituye por referencias mediadas con el mundo (de índole intelectual y distante), la subjetividad individual puede quedar “coja”, y experimentar su propia insuficiencia para sostener el criterio de realidad basándose sólo en ella misma –creándose así las condiciones de la experiencia de un “vacío”, tanto afectivo como intelectual, que induce al sentimiento del “sin-sentido” de la vida. El sujeto necesita al Otro para vivir y pensar; la sociedad (el Otro) es el sujeto (= soporte) del sujeto. El sujeto se sostiene y constituye en base a una referencia a su Otro.

De modo que claramente la Sociedad se presenta como el “complemento” necesario de la subjetividad individual. O quizás mejor cabría decir el “suplemento”, ya que la subjetividad individual, estando ya (presuntamente) “completa en sí misma”, sin embargo requiere de ella, y acusa su falta; y porque la Sociedad, para Durkheim, mantiene una relación de exterioridad respecto del individuo (es su “Otro”). Pero lo cierto es que la subjetividad individual, para completarse, requiere de un Otro que ella misma: de una referencia de sentido que sólo provee la sociedad. Tanto es así que su ausencia es percibida por el individuo, no como “completitud” derivada de la autonomía individual, sino como “falta”, falta-en-sentido, “falta-en-ser” (diría Lacan). La subjetividad individual (el deseo) tiende a su Otro; el deseo es, así, “deseo del Otro” (ídem).

Si se carece de dicha referencia, se padece la falta. Y si se la posee en exceso, la subjetividad individual puede llegar a confundirse plenamente con ella: el sujeto se funde en el grupo, y anula su diferencia. El individuo busca abolir su individualidad subjetiva; la subjetividad misma, como diferencia, se vive como falta, como “falta moral”, como oprobio y vergüenza, en tanto que la plena identificación con la sociedad y sus valores se vive como orgullo y honor. De aquí que el hombre pueda llegar a matarse por no poder soportar el deshonor, la deshonra de la diferencia, o la deslealtad de no ser fiel a los lazos de pertenencia (de semejanza) hasta el final. Éste es el “suicido altruista”⁹, por absoluta consagración al Otro; como gesto de entrega a la Sociedad, al todo al que se pertenece. En unos casos por honor, en los otros por deshonra, en algunos por búsqueda de la plenitud en la anulación de la negatividad que el individuo es –por ser individuo, y como tal, diferente–, se trata en todos los casos de anular la vida, la corporalidad, que es lo que nos separa del Otro. El Otro es aquí plenitud de sentido, frente a lo cual lo que “no es sentido” (la pura vida, la corporalidad) debe anularse. Se trata del ideal de confundirse plenamente con el símbolo, con el orden social; orden del puro significativo. La norma que ordena matarse; la norma cuya transgresión avergüenza, es siempre la norma –el significante– que vale más que la vida.

En los dos casos la Sociedad se percibe como sustancia y plenitud; como más real que la realidad, como pura y verdaderamente significativa. Los dos casos –egoísmo y altruismo– nos hablan de la Sociedad como fundamento de la realidad, como contenido de certezas que sostienen la realidad del mundo.

En ambos casos la Sociedad es la que da sentido, la que provee los significados de la vida. Estos significados son los que pueblan y rellenan la interioridad de la conciencia del sujeto. La sociedad, internalizada, es fuente de significados, de sentidos para el sujeto. Él la vive, internamente, como certeza subjetiva, y, externamente, como “realidad”, y como “mundo”. La sociedad, dentro del sujeto, es por ello del orden del sentido y el significado.

Pero la sociedad juega también otro papel: no ya *dentro* de la conciencia y la subjetividad, como fundamento de la certeza de la realidad del mundo; sino *fuera* de la misma. Como existiendo por fuera de la conciencia, es como la Sociedad se presenta en tanto que tal: no como conjunto de ideas y representaciones individuales de la realidad (pensamientos); sino como Sociedad, como lo que no es el sujeto; esto es, como aquel conjunto de representaciones que no provienen de la conciencia ni la voluntad individual, sino que se le imponen; en definitiva: como *norma*.

También aquí los tipos de suicidio son indicadores –o síntomas– de la relación del individuo con la sociedad, ya no como contenido de conciencia (ideal de la realidad), sino como *norma*. Se trata de los casos más extremos, pues aquí la abrumadora presencia o ausencia de la sociedad se presenta desnuda, esto es, *desde afuera*. El papel que aquí cumple la sociedad no es el de “contenido/sustancia” de la conciencia, sino el de *límite* a la subjetividad individual; esto es, el de *Ley*.

El concepto de sociedad –pensada como orden simbólico, esto es, significativo– y el de ley se co-implican. Las leyes son restricciones simbólicas, o del orden del significativo. Si la ley es límite de la subjetividad individual, es porque los significantes imponen su propia legalidad a dicha subjetividad, y la ordenan. Al hacerlo, limitan la predisposición natural de ésta al infinito de las combinatorias significativas (propias del “registro imaginario”). La subjetividad individual tiende al infinito; las leyes morales (obligaciones/prohibiciones) le imponen un límite, sin el cual el deseo desatado y descontrolado, la predisposición a la desmesura, aniquilarían al hombre, conduciéndolo a la autodestrucción y la anulación de su subjetividad. Nuevamente –pero con mucha mayor contundencia esta vez– nos encontramos con que la subjetividad individual, librada a sí misma, se halla “incompleta”: requiere de la ley –esto es, de ese Otro que para ella constituye la sociedad– para ordenarse y estabilizarse. No hay sujeto sin Ley; el individuo es sujeto porque su subjetividad se “legaliza”, se somete a un orden que no es de naturaleza fáctica, sino del orden del significativo: el orden social.

¿Qué sería de la subjetividad individual sin el ordenamiento proveniente de la ley? Ése

⁹ *El suicidio*. Libro II, capítulo IV. *Op. cit.*

es precisamente el caso que Durkheim denomina *anomia* (ausencia de leyes)¹⁰. El sujeto sin ley –sin orden– tiende a la desmesura de la imaginación y del deseo; la subjetividad queda sin horizonte, y aspira al infinito: el resultado es la insatisfacción, la angustia, y finalmente, otra vez el vacío. Pero un vacío distinto del que era propio del suicidio “egoísta”: aquél era el vacío de lo sin-fondo, de la ausencia de fundamento; éste es el vacío de lo sin-límite, del infinito como siempre-más del deseo. Aquél es el vacío de la tristeza, de la falta de objetos para el deseo, de la melancolía y el desafecto; éste es el vacío propio de la insaciabilidad, de la aspiración al todo, de la exacerbación infinita de los placeres o del dolor, y sobre todo, de la pérdida de toda referencia. Falta el Otro que ponía un límite, una barrera a la subjetividad; tamaña libertad conduce a la desorganización de la subjetividad; a la amoralidad como catástrofe subjetiva. En un caso no hay nada que sostenga; en el otro no hay nada que limite. En los dos casos hay pérdida de sentido: pero en uno esto se vive como abandono y renuncia a la búsqueda de un sentido en la pura vacuidad; en el otro, como apertura de todos los abismos del sentido. En un caso se trata de soledad; en el otro, de locura.

Aquí la sociedad se revela como regla que brinda la medida de las cosas, como norma que pauta la subjetividad, y la organiza. Lo Otro exterior a la propia subjetividad es percibido como orden, y como tal se lo internaliza: esto se pone de manifiesto en su ausencia, como “anomia”. La ley, interiorizada, hace sentido, restricción significativa para el sujeto. Pero existe un caso opuesto, en el que la exterioridad de lo social es igual a la absoluta enajenación, y se vuelve, como tal exterioridad, insoportable.

Se trata de la figura que se pone de manifiesto en ese tipo suicidógeno que Durkheim caracterizó como “suicidio fatalista”¹¹. Aquí el suicidio es originado en la insoportabilidad de una norma o ley que es percibida como completamente ajena a la propia subjetividad, y como tal, completamente opresiva e inaceptable. Aquí la sociedad se presenta como pura exterioridad, extraña e inasimilable, que enfrenta hostilmente al individuo. Éste no puede resistir su orden, y no soporta someterse a una situación de completa alienación de sí: se trata de los casos del suicidio del esclavo; o de la mujer casada contra su voluntad en una sociedad sin divorcio, etcétera. La norma, como obligación incomprensible, crea aquí una situación sin salida, de completa alienación para el individuo, de disyunción radical entre las dos subjetividades: la social y la individual. Lo Otro se presenta aquí como lo completamente ajeno al sujeto, lo completamente extraño y sin sentido, lo absolutamente exterior e inasimilable. Es el extremo caso de confrontación entre individuo y sociedad, en el que ésta es abiertamente rechazada y expulsada de la propia subjetividad, y el individuo se “libera” de la opresión social, por medio de este único gesto posible de resistencia que le queda para zafar de la opresión de aquélla.

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

¹⁰ *El suicidio*. Libro II, capítulo V. *Op. cit.*, (véase también el capítulo primero del libro III de *La división del trabajo social*).

¹¹ *El suicidio*. Libro II, capítulo V, parte IV, nota 29. *Op. cit.*

Durkheim: Diferenciación, Subjetivación, Patologías normativas



IV

En cierto modo puede afirmarse, a partir de todo lo visto, que en el análisis de la subjetividad individual –en la medida en que ella se encuentra socialmente condicionada y referida– es posible discernir las siguientes instancias: una referencia a la comunidad como grupo de pertenencia (C), que sostiene la identidad del individuo, y constituye su soporte subjetivo, al mismo tiempo interno y externo; una referencia a los fines o funciones que orientan las selecciones subjetivas, por medio de la identificación parcial (ϕ); y una referencia a la sociedad como exterioridad normativa (N). Analicemos cada una de estas instancias por separado.

En el contexto de la sociedad comprendida como conjunto de grupos identitarios o “comunidades” funcionalmente indiferenciadas –es decir, en el contexto de la sociedad segmentaria (C)– la subjetividad individual se sostiene en una identificación con la “conciencia colectiva” del grupo, como soporte del sentido de realidad, y de la propia identidad. En esta situación la sociedad –el grupo– es a la vez exterior e interior al individuo: el grupo rodea, envuelve, absorbe al individuo. Esto ocurre porque el individuo se reconoce como “perteneciente” a la sociedad, como *parte* o *miembro* del grupo. Por ello el individuo vive a la sociedad, internamente, como sentido, y externamente, como realidad. La tangible realidad de la sociedad que lo rodea confiere realidad al individuo que la integra; la inmediata certeza que para el individuo conlleva la existencia del grupo se transmite a la vez íntegramente al individuo en su relación consigo mismo. Así la relación $i - S$ es de íntegra y mutua continuidad. Es la totalidad (la sociedad) la que otorga realidad y sustancia a sus partes –los individuos. El individuo deriva su “ser” y su “realidad” de su relación de *inclusión* en la sociedad¹².

¹² Es por ello que, como hemos visto, a la indiferenciación funcional –cohesión grupal– de la comunidad le es correlativa la indiferenciación subjetiva entre individuo y comunidad. Aquí habría que agregar que, según todo esto, parece ser que tanto al grupo como al individuo les corresponde una tendencia a la totalidad y a la integración/unidad –que se manifiesta en esa relación de complementación identitaria que vincula a ambas instancias, y tiende a fundirlas. Ésta se ve en ambos casos impedida por el advenimiento de la sociedad funcional, como forma de organización societal que impide la identificación sustancial, y favorece una cada vez más nítida separación entre individuo y sociedad. Creo que una de las consecuencias de todo esto es que la sociología –ciencia de la sociedad– sólo es posible cuando su objeto

$$S = C \rightarrow i \subset S$$

Pero es por ello mismo que el retroceso de la “conciencia colectiva” implicará a la vez el inevitable retroceso del soporte interno de la subjetividad individual. Su “regresión” se vivirá por ello como un “desprendimiento”, o separación, entre individuo y sociedad. La diferenciación funcional al interior de la sociedad –la pérdida de relevancia de la estructuración grupal/identitaria– fuerza a un distanciamiento entre individuo y sociedad. Esta separación estructural es la que puede, en determinados casos, experimentarse como carencia, como pérdida del soporte del sentido y la realidad. En suma, como “falta” (“falta en ser” diría Lacan). En cambio, en condiciones normales, esta misma falta de certeza subjetiva y de apoyo objetivo es la que mueve al individuo, forzado a sostener sus orientaciones en continuas referencias a sí mismo (esto es, en términos durkheimianos, a desarrollar una subjetividad “egoísta”), a procurar su apoyo o sostén de orientación subjetiva en diversos, cambiantes y contingentes objetos de identificación parcial, exteriores a él, como soporte del sentido de sus orientaciones; esto es, a identificarse con los diversos “fines” o “funciones” (actividades), que le proporciona una sociedad que ahora se ordena en base a la diferenciación funcional.

$$S = \Phi : i(\phi)$$

Por ende, cuando retrocede la comunidad –lo que podríamos expresar con el símbolo (ϵ), que busca expresar aquello que Hegel denominó la “eticidad desgarrada”, la ruptura de la conciencia colectiva y común–, el individuo se halla, ahora sí, en una situación de “despojo” y exterioridad respecto de la sociedad (y por ello forzado a orientarse por sí mismo), sociedad que al mismo tiempo ha dejado de ser una totalidad para pasar a organizarse como proliferación descentrada de funciones (Φ). Estas funciones serán, a su vez, las que le proporcionen al individuo los caminos o reglas para la persecución de sus distintos “fines”, u objetos de identificación particular (ϕ), con los que tratará –infructuosamente– de recuperar, o reconstituir, la sensación de completitud, de plenitud y certeza del propio ser, extraviados en la misma disgregación que es propia de la sociedad funcionalmente diferenciada. La pérdida de aquella plenitud que derivaba de un sentimiento de pertenencia a un todo empuja al individuo a procurar cancelar su incompletitud subjetiva en la persecución de diversos objetos identitarios, y a subjetivarse en torno a los mismos. La realidad sustancial perdida –el grupo– es sustituida por objetos externos diseminados en las diversas funciones sociales.

Pero la sociedad, como hemos dicho, no sólo opera como referencia de sentido, sino, en su condición de pura exterioridad significativa, como *norma* que pone límites a la subjetividad individual (**N**). Y fundamentalmente, a la infinita persecución de su deseo, que es, como hemos visto, persecución de objetos y fines parciales. El retroceso de la conciencia colectiva favorece la expansividad sin límites de la subjetividad individual. La sociedad se vuelve, ella misma, más “subjetiva”, o se constituye para el individuo en el ámbito de máxima expansividad de su persecución deseante. La proliferación de funciones societales resulta así correlativa de la proliferación de los objetos del deseo individual, librados a su propia lógica particular. En verdad, cuando la sociedad deviene el escenario de despliegue de las lógicas de los objetos de la persecución deseante subjetiva, tiende cada vez más a ser una “no-sociedad”, o una sociedad cada vez más “egoísta” (menos “social”; más orientada por “ego” –el individuo y su subjetividad– y menos por “alter” –la sociedad y su ley–). Es por ello que lo único que subsiste como “lo-otro-que-el-individuo” se presenta a éste como exterioridad, como *norma*, como Ley, como ordenamiento significativo que limita el deseo y la subjetividad (el reino de los “significados”). La sociedad, en tanto que “lo-otro-que-el-individuo”, es un ordenamiento significativo, un orden moral: aquello que se contrapone a la libre subjetividad deseante, como Ley que limita –pero a la vez ordena– al individuo. En la sociedad funcional, esto se diluye en el

admite ser claramente discernido del individuo; esto es, en el contexto de la sociedad funcionalmente diferenciada (o “moderna”). Para la autocomprensión de la sociedad antigua, sólo cabe la “ética”.

conjunto de reglas que pautan el desempeño de las funciones, específicas de cada una de las mismas, como “reglamentación” propia de dichas funciones –esto es, de la persecución de intenciones o finalidades subjetivas. El orden moral propio de la sociedad segmentaria (N^1) se disuelve así en una multiplicidad de sistemas normativos parciales (N^N).

Evidentemente, la eficacia normativa de la sociedad está fuertemente asociada al sentimiento de copertenencia entre individuo y sociedad, y se debilita –y diversifica– cuando la sociedad se constituye como sistema de funciones. En este último caso el individuo tiende a identificar su propia subjetividad con las reglas de persecución de los fines parciales, y la sociedad misma se vuelve menos “moral”, y más “subjetiva”, “libre”, y “egoísta”. Desde este punto de vista –el de la sociedad como correlato, o “espejo” del despliegue de la subjetividad individualista (“egoísta”)– la sociedad es cada vez más “*imaginaria*”. Pero como el resultado de todo ello es la pérdida de centro –y por ende de un “sentido” común regulador del orden– en la dispersión de las funciones parciales, esta legalidad resultante del puro reino de las diferencias significantes (los sistemas de reglas de las funciones parciales descentradas) da lugar a un ordenamiento social cuya estructura es eminentemente de orden “*simbólico*” (sostenida en la pura lógica de la diferencia, como ordenamiento exterior a la subjetividad individual). Al predominio de una semántica de obligaciones y prohibiciones comunicativas en las relaciones sociales, correspondía una estructura social ordenada en torno a la semejanza y desemejanza identitaria (diferenciación estamental); al predominio de las lógicas autonomizadas de los diversos objetos del deseo corresponde una estructura acéntrica ordenada según la lógica de la pura diferencia simbólica (diferenciación funcional).

$$R(S - i) : i(\phi) / N^N$$

V

Explicitemos algunas conclusiones. Para Durkheim las relaciones entre individuo y sociedad pueden desdoblarse en dos planos, según las dos formas en que la sociedad opera sobre el individuo: la sociedad como *grupo*, y la sociedad como *norma*. Las relaciones del individuo con el grupo dependen, a un nivel “macro”, de los modos de organización societal: la sociedad “segmentaria” versus la sociedad “organizada” o funcional. Por ende, en cada caso predominará una relación, ya sea de involucramiento e inclusión, ya de distancia y desvinculación respecto del grupo, a las que Durkheim caracteriza como dos tipos de subjetividad, propias de cada tipo de ordenamiento social: la “orientación altruista” y la “orientación egoísta” de la subjetividad, respectivamente.

Por su parte, el abordaje durkheimiano de la relación del individuo con la sociedad considerada bajo la forma de sistema moral de normas se lleva a cabo a partir de determinados casos extremos –algunos de carácter societal, otros de carácter individual– en los que la eficacia específicamente normativa se pone de manifiesto, ya sea por medio de los resultados de su exceso unilateral, ya por los de su completa ausencia. Esto último nos permite a su vez inducir una regla muy característica, aunque no escrita, del método durkheimiano, que consiste en abordar el estudio de la eficacia específica de un determinado factor, estudiando aquellos casos extremos en los que dicho factor, o bien predomina de un modo unilateral e irrestricto, o bien se halla enteramente ausente, evidenciado así las consecuencias de su falta, y por la negativa, la eficacia de su presencia. Encontramos este método clara y brillantemente implementado en la obra *El Suicidio* (1897), que entre otras cosas consiste en un estudio tipológico de los modos socialmente inducidos de subjetividad individual.

Tanto a los análisis de esta obra como a los de su anterior *División del Trabajo Social* (1893) les subyacen ciertos argumentos que constituyen los lineamientos fundamentales de la teoría sociológica de Emilio Durkheim. Entre ellos creo que los más importantes son:

- a) la diferenciación-indiferenciación entre individuo y sociedad depende de los procesos o modos de diferenciación-indiferenciación interna de la propia sociedad –es decir, es consecuencia de procesos de organización intra-societal.

- b) Hay dos modalidades de organización y diferenciación societal: identitaria/grupal (“segmentaria”) o funcional (“organizada”). La primera presupone un bajo desarrollo de la segunda (indiferenciación funcional). La segunda, a su vez, no sustituye, sino que se agrega y desplaza en su dominancia a la primera. El predominio de la diferenciación grupal impide o pone límites a la diferenciación funcional; el predominio de esta última desplaza a la primera a un plano sub-societal subordinado. Por ende, la mayor complejización de la sociedad no deriva de una *sustitución* de procesos de diferenciación, *sino del desdoblamiento* y la coexistencia de diferentes modalidades o planos de diferenciación societal, a su vez crecientemente diferenciados a su interior.
- c) Ahora bien: el predominio irrestricto de la organización societal en base a grupos identitarios impide diferenciar la identidad individual de la identidad grupal. Bajo esta forma de diferenciación el individuo sólo es una expresión del tipo identitario grupal; y el grupo es una extensión, proyección o continuación del individuo. Existe una línea de continuidad entre individuo y grupo (*continuum* i-C), que en una sociedad segmentaria no permite diferenciarlos como dos objetos separados, con leyes propias. La comunidad se ordena en torno a los individuos, y los individuos en torno a la comunidad, sin solución de continuidad.
- d) Los criterios funcionales de diferenciación se desentienden de las identidades individuales y grupales para ordenar la sociedad: son criterios “impersonales”, universalistas, abstractos o formales, y diversificados. La diferenciación funcional de la sociedad permite ordenar a ésta según criterios específicamente “sociales” –es decir, no-identitarios ni personales. Por ello permite separar la organización societal de la organización de las identidades individuales, liberándola de sus restricciones; y finalmente permite diferenciar claramente a individuo y sociedad (que tienden a organizarse según criterios específicos, separados y propios de cada uno). Por ende, la diferenciación entre individuo y sociedad es una consecuencia de la diferenciación, intra-societal, entre una socialidad comunitaria-grupal, y una de tipo societaria-funcional.
- e) Los mecanismos de la socialización identitaria pueden ser desplazados e incluso marginalizados, o reducidos a su mínima expresión, pero no pueden ser suprimidos. Ellos son los que forman, aseguran y estabilizan la identidad del individuo, mediante un proceso de identificación con el grupo de pertenencia. Esto se debe a que la subjetividad del individuo sólo se organiza en base a la referencia a un Otro (la sociedad) que la sostiene. Es por ello que la sociedad moderna crea dos planos de socialización: societario (funcional) y comunitario (grupal), para poder al mismo tiempo poner a la sociedad a resguardo de las identidades particularistas, y proteger el mecanismo socializador e identificador de la interferencia de los sistemas funcionales impersonales¹³.
- f) El individuo es tanto un componente o miembro de la comunidad ($i \in C$), como una parte de la comunidad ($i \subset C$). Pero el individuo ni es un componente ni está incluido como parte de la sociedad funcional ($i \notin \Phi$; $i \not\subset \Phi$). El individuo sólo está incluido en ella como “persona jurídica” portadora de derechos, esto es, bajo la forma de su participación en el sistema jurídico de la sociedad (correlato societal de la condición de “ciudadanía”, o membrecía comunitaria global). Esto es la consecuencia última del “culto al individuo” a que, según Durkheim, se reduce la conciencia colectiva en las sociedades modernas, y constituye el último anclaje o eslabón que vincula al ordenamiento funcional de la sociedad con la comunidad, bajo la forma de la institucionalización de un sistema de “derechos” que protegen el ámbito de la autonomía identitaria individual.

¹³ A su vez puede decirse que la evolución socio-histórica desde una sociedad identitaria a una sociedad compleja con predominio funcional, es reproducido una y otra vez a nivel biográfico-individual, como pasaje de la niñez-adolescencia (configuración de la personalidad identitaria) a la adultez (participación en la sociedad funcional).

La conclusión final de todo esto es: el individuo constituye su subjetividad en base a su sujeción a un Otro-que-sí, que para él es la sociedad, y en virtud de las modalidades de su relación con ella. Por ello, sólo puede diferenciarse de la sociedad si y cuando la sociedad se diferencia internamente a sí misma, desdoblando una socialidad comunitaria de una socialidad “societaria”, esto es, basada en criterios estrictamente no-identitarios, o “impersonales”. En otros términos: el “individualismo” moderno es producto del surgimiento de un nuevo tipo de ordenamiento social, basado en el predominio de la diferenciación funcional. El individuo no es producto de la diferenciación funcional, sino de la separación y coexistencia de diferenciación identitaria y funcional. La diferenciación y “singularización” de los individuos depende del modo de diferenciación societal –específicamente, del desarrollo de la diferenciación funcional como criterio organizador macro-social, desdoblado de la comunidad. Al predominio irrestricto de la comunidad (indiferenciación funcional) corresponde una indiferenciación entre el individuo y el grupo, entre individuo y sociedad. A la diferenciación de actividades, esferas y funciones, correlativa de la diferencia comunidad/sociedad, corresponde una marcada separación entre individuo y sociedad –propia de lo que se conoce como “sociedad moderna”.