
Emiliana Mangone es Titular de Sociología de los Procesos Culturales y Comunicativos por la *Università degli Studi di Salerno*, además de trabajar en algunas investigaciones científicas por el IRPPS-CNR de Roma (2010-2018). Fue directora del *Centro Internacional de Estudios e Investigación (ICSR) Mediterranean Knowledge* (2015-2021). Se interesa por los sistemas culturales e institucionales, sobre todo por la evolución de las dinámicas sociales consideradas como base del actuar humano. Entre sus publicaciones más recientes se destacan, “The role of sociology in the promotion of actions aimed at social innovation in the Mediterranean area”, *RES.Revista Española de Sociología*, 29(1), 87-99, de 2020.

Contacto: emangone@unisa.it.

DE LA SOLIDARIDAD SOCIAL DE ÉMILE DURKHEIM A LA SOCIALIDAD DEL DON DE MARCELL MAUSS¹

Emiliana Mangone

Università degli Studi di Salerno

FROM THE SOCIAL SOLIDARITY OF EMILE DURKHEIM TO THE SOCIALITY OF MARCELL MAUSS'S GIFT

Resumen

Este artículo se basa en la tesis de que no existe altruismo o egoísmo desde el punto de vista comportamental, tal y como lo afirman sociobiólogos o comportamentistas, sino que hay “relaciones altruistas” y “relaciones egoístas”. Para demostrarlo, partiremos del pensamiento de dos autores clásicos, Émile Durkheim y Marcel Mauss, de quienes se pueden deducir indirectamente enlaces con aquellas conductas cuyos beneficios

1. Fecha de recepción: 1 de febrero 2020; fecha de aceptación: 20 de marzo 2020. El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado con el Dipartimento di Scienze Politiche e della Comunicazione, Università degli Studi di Salerno.

remiten a otros individuos respecto de quien actúa, pasando de alguna manera de la solidaridad social de Durkheim a la socialidad del don de Mauss, lo que reconfigura la relación *Álter / Ego*.

Palabras clave

Solidaridad social, Durkheim, Don, Mauss, Socialidad, Relación.

Abstract

This article bases its existence on the hypothesis that altruism or egoism does not exist as behavior, so as claimed by sociobiologists or behaviorists, but there are “altruistic relationships” and “egoistic relationships”. To prove it, we will start from the thought of two authors, Émile Durkheim and Marcel Mauss, since from these we can indirectly deduce references to those behaviors whose benefits are directed to other individuals with respect to those who act, all in a sort of passage from social solidarity of Durkheim to the sociality of Mauss’s gift with the possibility of reconfiguring the *Alter / Ego* relationship.

Keywords

Social Solidarity, Durkheim, Gift, Mauss, Sociality, Relationship.

La sociología y las conductas heterodirectas

El nacimiento de la sociología tiene aún cuestiones abiertas, como el debate sobre el altruismo o la polémica acerca de la moral solidaria o solidaridad social.

Las ciencias sociales en general no descubrieron el altruismo cuando Comte (1851-1854; 1852) creó este término que luego se difundiría a partir de 1852, cuando empezó a existir también en inglés con las traducciones de las obras del mismo Comte (Dixon, 2012). Desde la antigüedad, los estudiosos —antes que todo los filósofos— trataron de explicar y comprender los motivos por los que, en determinadas situaciones, algunos individuos se aproximaban positivamente a lo social (relaciones heterodirectas) y aquellos por los que, en situaciones similares, esos mismos hombres no lo hacían. Lógicamente, no todas las disciplinas emplearon efectivamente el término altruismo, pero esto no impidió a diferentes disciplinas humanas y sociales que se ocuparan de comportamientos que, directa o indirectamente, pudieran remitir al altruismo: una de estas fue la sociología. De hecho, a medida que las ciencias sociales —sobre todo la sociología— iban desarrollándose y constituyéndose como un conjunto autónomo de conocimientos, categorías cada vez más amplias de fenómenos se “sustraían” a la investigación filosófica y al “discurso” moral o político, para convertirse en el objeto de nuevas disciplinas. A partir del siglo XVIII, la demografía, la estadística, la economía y la sociología representaron una manera particular de recoger datos y de observar la realidad emergente, una sociedad nueva y compleja con importantes transformaciones que se habían apropiado de Occidente. Es decir, se tendía a superar la tradición, dejando que la experiencia analizara los fenómenos: el hombre empieza a estudiarse como *homo sociologicus*.

Antes de empezar nuestro análisis, se necesita aclarar el contexto histórico en el que —en el ámbito de la sociología— se ha desarrollado el debate sobre el altruismo o solidaridad social. Es inevitable que los criterios de estudio hayan seguido el desarrollo de la sociología y la afirmación de esta como disciplina autónoma, de ahí que históricamente se hayan desarrollado paralelamente a la caracterización de la sociología sobre la base del paradigma de referencia predominante.

Ya se ha dicho que el término altruismo nació con Auguste Comte (1851-1854) y es una de las pocas palabras surgidas en el ámbito científico que se mantendrá en el lenguaje común con más o menos el mismo significado que se le atribuyó como término contrapuesto a egoísmo. La centralidad del altruismo en las reflexiones de las ciencias sociales se nota en muchos de los clásicos (Wuthnow, 1993; Bykov, 2017);

por ejemplo, precisamente a través de la contraposición entre altruismo y egoísmo, Durkheim (1987) explica los fundamentos de la solidaridad social en la sociedad moderna y define sus implicaciones en el libro *Suicide* (2012) para luego distinguir la más famosa tipología de suicidio, contraponiendo precisamente el suicidio altruista a aquel egoísta. Los funcionalistas siguientes (Parsons y Merton) renovarían la subordinación de las acciones de los individuos de manera funcionalmente positiva a la sociedad, esto es, con una marcada orientación a lo colectivo. De la misma manera, tanto Weber como Marx, aunque no empleen el término altruismo, lo refieren de forma indirecta: el primero describe la ética del amor de la autoridad carismática en contraposición con la autoridad legal y racional, mientras el segundo alimenta sus polémicas contra la caridad cristiana.

Sin embargo, este interés por el altruismo como objeto de estudio de las ciencias sociales va disminuyendo progresivamente a lo largo de las décadas —sobre todo en Europa— y a partir de la segunda mitad del siglo pasado los estudios teóricos y empíricos muestran el desinterés de los científicos sociales hacia ese objeto, a excepción del sociólogo ruso-estadounidense Sorokin quien en 1949, y financiado por Eli Lilly y Lilly Endowment, logró fundar el *Harvard Research Center in Creative Altruism* (Sorokin, 1955, 1963, 1995). Sin embargo, en los últimos años parece recobrar fuerza el estudio del altruismo, sobre todo en Estados Unidos, donde en 2012 surgió la sección “Altruism, Morality & Social Solidarity” en la Asociación Estadounidense de Sociología (Nichols, 2012). El promotor de la iniciativa fue Vincent Jeffries quien, en el artículo “Altruism and Social Solidarity: Envisioning a Field of Specialization” (Jeffries *et al.*, 2006), explicó junto a otros compañeros, la importancia de este ámbito doctrinal. Tras la publicación de este artículo, y ya a partir de 2009, se creó un *boletín digital* de la futura sección “Altruism & Social Solidarity”, que definitivamente se llamará “Altruism, Morality & Social Solidarity”. De esta manera, los estudiosos que fundaron esta sección juntaron esos tres aspectos en un único ámbito de especialización disciplinario por ser significativamente interdependientes en la realidad sociocultural (Jeffries, 2014), y a raíz de la herencia intelectual que sobre todo algunos estudiosos (Jeffries, 2002; Johnston, 2001; Krotov, 2012, 2014; Nichols, 2009; Weinstein, 2000) habían tomado de Sorokin.

Esto es lo que está ocurriendo en Estados Unidos. En Europa se retoman las investigaciones sobre el altruismo, sobre todo en la sociología francesa, en particular a partir de las numerosas contribuciones reativas a la lectura y relectura del don de Marcel Mauss (1925, trad. esp., 2009) —sobrino y discípulo de Durkheim— y del movimiento antiutilitarista de Alain Caillé (1988); cronológicamente el último libro fue aquel de

Steiner (2016), que esboza una historia del altruismo a partir de la teoría crítica de la economía, además de la psicología social de Moscovici (2000).

En lo que se refiere a las herencias intelectuales, se remite a la literatura producida por cada autor citado. En este trabajo se tratará de esbozar brevemente cómo el redescubrimiento del altruismo puede producir una nueva configuración de los estudios sociológicos hasta dejar aquel *modus operandi* que tiende a hacer emerger sólo fenómenos negativos o patológicos sin poner nunca de manifiesto fenómenos positivos y sanos (Sorokin, 1966). Este artículo se basa en la tesis de que no existe altruismo o egoísmo desde el punto de vista comportamental, tal y como lo afirman sociobiólogos o comportamentistas, sino que existen “relaciones altruistas” y “relaciones egoístas”. Se tratará de demostrarlo a partir del pensamiento de dos autores clásicos, Émile Durkheim y Marcel Mauss, porque de estos se pueden deducir indirectamente enlaces con aquellas conductas cuyos beneficios remiten a otros individuos respecto de quien actúa, pasando de alguna manera de la solidaridad social de Durkheim a la socialidad del don de Mauss, lo que reconfigura la relación Álder / Ego.

Las dicotomías sociológicas de Émile Durkheim y la solidaridad social

Con la obra de Émile Durkheim la historia de la sociología vive un momento fundamental: él quería construir una ciencia social que pudiera cimentar sólidamente la acción pública, aun sabiendo que la investigación sociológica no progresaría tanto como para permitir a esa nueva disciplina ser la base de una legislación específica.

Sin embargo, la aproximación del estudioso francés presenta un fuerte elemento innovador respecto del ámbito disciplinario de la estadística moral (Guerry, 1864; Quetelet, 1869) que en aquel período histórico representaba la máxima expresión del positivismo. De hecho, según la propuesta de Durkheim, el orden social (estructura o sistema) representa la premisa esencial de la acción individual y colectiva: el todo explica las partes. Sólo y exclusivamente si son insertados (integrados) en un sistema o pertenecen a una estructura, los seres humanos se convierten también en seres sociales. Los individuos reglamentan su comportamiento en los grupos y en la sociedad dependiendo de un complejo sistema de normas que, consciente o inconscientemente, son interiorizadas, o sea se hacen parte integrante de todo individuo. En otros términos, se ponen de manifiesto las funciones de reproducción y persistencia desempeñadas por

la inculturación, la educación, la conformidad con las normas, la combinación de las expectativas de papel, en una sociedad en la que el elemento constitutivo se supone ser el consenso a los valores. Por consiguiente, la estructura (o el sistema) adelanta siempre a los individuos, los precede y adquiere hacia ellos un legítimo valor explicativo.

Esta diferencia entre individual y social se esboza en contraposiciones dualistas: solidaridad orgánica vs. solidaridad mecánica, altruismo vs. egoísmo, hecho social vs. hecho síquico, representación colectiva vs. representación individual, sagrado vs. profano, orden social vs. anomia. Estas contraposiciones adquieren una relevancia fundamental a la hora de explicar muchos fenómenos socioculturales y de la sociedad en general. Precisamente el tema de la solidaridad social impregna toda la obra de Durkheim, por considerarse el elemento que vincula e integra a los individuos a la/en la sociedad: en efecto, su ausencia determina las que Durkheim definirá patologías sociales (piénsese en el suicidio).

Suicidio altruista vs suicidio anómico

De ahí que Durkheim se ocupe antes que todo de la diferencia entre individual y social; este dualismo se halla en toda la obra del sociólogo francés en contraposiciones como aquella entre altruismo y egoísmo, que se explicita en el enfrentamiento entre suicidio altruista vs. suicidio egoísta. Desde principios del siglo pasado, todos los estudios sobre el suicidio se fundamentaban en el libro de Durkheim (1897, trad. esp., 2012) que, a partir de su primera publicación en 1897, se considera el texto “clásico” para una aproximación empírica al estudio de ese fenómeno social (para Durkheim, el suicidio debe considerarse un fenómeno social y no individual). En esa obra Durkheim no analiza el suicidio como un mero acto individual sino que más bien, al compás de las otras obras, quiere poner de manifiesto con datos empíricos la predominancia de lo social sobre la acción individual: así las cosas, no se centra en el acto del suicidio en sí o en los individuos que lo hacen, sino en las condiciones sociales que lo determinan.

En la perspectiva de la teoría durkheimiana, la sociología debe individualizar y eliminar las posibles disgregaciones en la sociedad antes de que produzcan molestia entre sus componentes, y debe guiar al sujeto, induciéndolo a planificar sus comportamientos en el interior de una sociedad cada vez más funcionalmente diferenciada.

Para evitar confusiones en el pensamiento y en las ideas por un empleo superficial del término *suicidio* en la acepción popular, él mismo prefiere profundizar en la explicación de lo que quiere estudiar por medio de hechos que pueden ser comparados:

[...] se llama suicidio a todo caso de muerte que resulte, directa o indirectamente, de un acto, positivo o negativo, realizado por la víctima misma, a sabiendas del resultado. La tentativa sería el mismo acto cuando no llega a término y no arroja como resultado la muerte. (Durkheim, 2012, p. 13)

Así las cosas, al sociólogo francés no le interesa cómo un individuo decide “en plena conciencia” acabar con su propia vida. Un individuo puede que decida quitarse la vida de forma no violenta (por ejemplo, no alimentándose), y esto también entra en la categoría del suicidio. Todas las acciones remitibles a factores de semejanza, bien definidos y que tienden a la misma finalidad, representan elementos de la misma categoría. Durkheim polemiza con los estadísticos morales que lo adelantaron en esos estudios y considera implícita la idea de que el factor de causalidad es exclusivamente social y no extra-social, como afirmaban estos. En la primera parte de su trabajo, confuta precisamente las afirmaciones de estos estudiosos con relación a los motivos considerados determinantes y no-determinantes para el suicidio. No explica las tasas elevadas de suicidio por medio de fenómenos naturales, ni los considera la secuela de una enfermedad mental: de ahí que en la acción de un individuo influya el ambiente en el que vive, y esto es valedero también en lo que respecta a un acto tan dramático como el suicidio.

Durkheim llega incluso a sostener que las causas del suicidio se hallan en el equilibrio de dos parejas de fuerzas morales contrapuestas entre ellas (egoísmo-altruismo y anomia-fatalismo), que deriva de la combinación de dos variables: *integración* y *regulación*. Se opone a toda forma de individualismo a través del concepto de *orden social*, entendido como equilibrio moral de la sociedad debido, precisamente, a la unión de estas dos últimas variables. Al afirmar que la sociedad posee un valor superior al individuo, Durkheim pretende demostrar que la sociedad puede explicarse sólo a través de los *hechos sociales*; al analizar las características que estos adquieren en la sociedad, crea su tipología de suicidio explicado sobre la base del diferente grado de dependencia del individuo de la sociedad (egoísta, altruista, anómico, a los que cabe añadir fatalista). Los cuatro tipos de suicidio hacen que este acto remita al vínculo del individuo con la sociedad, que representa su sustrato común, a pesar de ser muy diferentes entre ellos.

El suicidio egoísta brota de una escasa integración del individuo en los grupos sociales de los que forma parte. Es el caso en que la individualidad del sujeto es preeminente respecto de la colectividad. Durkheim destaca estas características analizando las tasas de suicidio con relación a tres grupos sociales (religioso, familiar, político) que considera muy importantes para el orden moral y social de la sociedad. Estos son los

grupos con los que el individuo interactúa casi diariamente y por toda su vida. Tras el debilitamiento de las creencias tradicionales y la transformación de la solidaridad social ya no *mecánica* pero sí *orgánica*, el hombre siente cada vez más fuerte el deseo de poder actuar y pensar libremente.

Este tipo de suicidio es inversamente proporcional a la integración del individuo en el grupo religioso de pertenencia. La proporcionalidad inversa de las tasas de suicidio con el nivel de integración del individuo en un determinado grupo será la constante del suicidio egoísta.

Otro grupo social que Durkheim examina es la familia definida como *sociedad doméstica*. En su estudio, el autor analiza pormenorizadamente todas las posibles formas en que puede presentarse un grupo familiar y, también en este caso, sobre la base de algunas regularidades, saca unas conclusiones: los componentes de las parejas sin hijos se suicidan más que aquellas con hijos, los viudos sin hijos más que aquellos con hijos, los hombres más que las mujeres, y este último aspecto puede depender probablemente de un involucramiento emotivo con los grupos primarios más fuerte.

Cuando habla de sociedad política, Durkheim se refiere a la organización político-social considerándola capaz de influir de forma positiva o negativa en las tasas de suicidio. Las grandes turbaciones sociales, las guerras civiles y las revoluciones pueden reforzar los sentimientos colectivos (Sorokin, 2010) encanalando las energías de los individuos hacia un objetivo único, y aumentando por un tiempo determinado el nivel de cohesión social. De ahí que produzcan una disminución de las muertes voluntarias.

Lo que acabamos de describir explica que los diferentes grupos sociales ejercen un *influjo regulador* en el suicidio. La integración preserva el individuo de comportamientos suicidarios, haciéndolo responsable hacia sí mismo y los demás: el apoyo de la colectividad unida constituye una barrera para evitar dinámicas autodestructivas, aunque esto es verdadero hasta una determinada altura porque, al superarla, la integración actúa de manera contraria.

De hecho, a diferencia del suicidio egoísta, lo que caracteriza al altruista es la excesiva integración en el grupo social, con la total anulación de la individualidad del sujeto. Este queda totalmente devorado por las tareas que le impone la vida colectiva. Casos de este tipo de suicidio se pueden encontrar también en las poblaciones antiguas, bajo formas muy diferentes. Piénsese en el caso del suicidio de individuos en el umbral de la vejez, práctica que la población visigoda había institucionalizado. Piénsese también en el caso de la muerte voluntaria de criados y esclavos tras la muerte de sus dueños, o bien en los suicidios de las mujeres tras la muerte de sus esposos. Estas formas particulares

de suicidio adquieren la función de cumplimiento de un deber hacia la sociedad, y es por esto que el mismo Durkheim lo define como *suicidio altruista obligatorio*.

Descubrir elementos comunes en estos dos tipos de suicidio (egoísta y altruista) es posible sólo en términos de una visión aplastada de la vida: para los suicidas del primer tipo no existe el mundo fuera de sí mismos, mientras para los del segundo la privación de una realidad individual es fuerte. Esta consideración es aún más verdadera si se hace a raíz de la síntesis propuesta por Durkheim acerca de las palabras *egoísmo* y *altruismo*:

Puesto que hemos llamado egoísmo al estado del yo cuando vive su vida personal y sólo obedece a sí mismo, la palabra altruismo expresa bastante bien el estado contrario, aquel en el que el yo no se pertenece a sí mismo, se confunde con otra cosa que no es él, y el grupo del que forma parte, algo externo, determina lo que rige su conducta. (Durkheim, 2012, p. 175)

Esta definición no sólo pone de manifiesto la contraposición durkheimiana de dos formas de conducta individual, sino que también destaca la distinción entre individuo y sociedad. En efecto, el uso de la dicotomía altruismo/egoísmo demuestra la principal idea ontológica de lo social de Durkheim: la primacía de la sociedad sobre el individuo. Para Durkheim, altruismo y solidaridad social no se pueden distinguir (Bykov, 2017) y espera que —y es su idea moral de la sociedad— en la sociedad moderna —donde deberían convivir integrándose la dimensión individual y aquella colectiva— estos tipos de suicidio (altruista y egoísta) desaparezcan. Mientras tanto, analiza un grupo particular de suicidio altruista: el ejército.

En la última parte del análisis del suicidio altruista, Durkheim remacha aquella necesidad, satisfecha en la introducción, de definir de manera detallada e imparcial el objeto de estudio del suicidio, porque es fácil tomar posiciones ambiguas; de hecho, aclara que

[...] como el suicidio altruista, aun presentando los rasgos más notables del suicidio, guarda cierta semejanza con determinadas categorías de actos que estamos habituados a honrar y aun a admirar, se ha rehusado considerarlo un homicidio de sí mismo. [...] Pero entonces, si los suicidios cuya causa visible e inmediata es el espíritu de renuncia y abnegación no merecen esta calificación, sólo podemos aplicar el concepto a los suicidios que proceden de la misma disposición moral, aunque de forma menos aparente; la diferencia es de matiz. (Durkheim, 2012, p. 189)

Durkheim se detiene mucho en el *suicidio anómico* porque opina que es típico del mundo contemporáneo. La diferencia sustancial entre este tipo y los dos anteriores es que estos últimos se fundamentan en el *quantum* de la relación del individuo con la sociedad, es decir, en el nivel de integración en la sociedad a la que pertenecen, mientras el anómico se enlaza con la falta de importantes reglas sociales: de ahí el término *anomia*².

El término anomia puede considerarse como aquella condición en la que faltan o escasean formas de reglamentación de las relaciones entre los órganos (individuos) de una sociedad (organismo). De ahí que sea emblemática la descripción de Durkheim acerca del suicidio anómico, cuya causa se halla en la falta parcial o total de reglamentación en los grupos sociales, que hace que los individuos se desbanden y desorienten. Este tipo de suicidio ocurre sobre todo en los períodos de turbación económica que debilitan el equilibrio de la sociedad y del individuo mismo, que ya no sabe reconocer lo que es posible y lo que no lo es. Los momentos de crisis (tanto si tienen un final positivo, como si no lo tienen) aumentan las tasas de suicidio. Esta variación estadística se justifica con el cambio de las condiciones de vida social, que procura unos cambios a la escala de valores sociales que reglamenta las necesidades individuales. Esa condición crea un desequilibrio entro lo que es posible y lo que no lo es. El materialismo induce el individuo a pensar que no existen límites para sus deseos que no pueda superar. Para reducir ese fenómeno y/o los efectos de las crisis, Durkheim no cree en la represión de los deseos de los individuos o en acciones coercitivas, sino que considera necesario repensar en las formas de organización de los grupos sociales, sobre todo del grupo profesional (al estar este tipo de suicidio relacionado con las crisis económicas). Sin embargo, la anomia en el sector económico no es la única que procura este tipo de suicidio porque su verdadero efecto desencadenante es la falta parcial o total de reglamentación en el interior de grupos sociales, que facilita dispersión y desorientación en los individuos.

En resumen, puede afirmarse que la teoría durkheimiana del suicidio se centra en un equilibrio de dos parejas de fuerzas morales sociales contrapuestas entre ellas: egoísmo-altruismo y anomia-fatalismo³. A su vez, estas se explican respectivamente sobre la base de otras dos variables: la integración y la reglamentación, que repre-

2. Además de Durkheim, el concepto de *anomia* fue analizado también por otros estudiosos. En particular, fue descrito en el siglo pasado por Merton (1949), uno de los mayores exponentes del estructural-funcionalismo. El sociólogo estadounidense afirma que el estado de *anomia* indica una situación en la que se registra la pérdida de credibilidad de las normas y la ausencia total de normas. De ser así, los “actores sociales” se hallan en particulares condiciones de incomodidad porque, al no tener ya eficacia los valores normativos, pierden sus referencias. De ahí que se produzca un sufrimiento tanto en el caso de que las normas ya no tienen eficacia, como en el caso de que estas existen formalmente, pero exentas de significado.

3. El *suicidio fatalista* se considera menos importante, de hecho, se analiza en una nota al final del capítulo relativo al suicidio anómico. La escasa relevancia que el estudioso francés le regala se debe muy probablemente a la semejanza entre los conceptos teóricos del suicidio altruista y fatalista.

sentan los pilares del tema central de toda la sociología durkheimiana. El objetivo de esta es alcanzar el orden social que está supeditado a la integración y que, a su vez, se fundamenta en la condisión y el consenso alrededor de factores (creencias, reglas, valores, etc.) que, por esto mismo, se consolidan y transmiten para convertirse en comunes (conciencia colectiva). Esto permite a Durkheim oponerse a cada forma de individualismo en favor de una solidaridad social que ya no es solidaridad mecánica de las comunidades, sino solidaridad orgánica de la moderna sociedad.

Solidaridad orgánica vs solidaridad mecánica

Por lo dicho, la innovación metodológica de Durkheim es sustancial: separa netamente lo individual de lo social. Esta aproximación se convertirá en el paradigma de referencia de la sociología con el funcionalismo parsonsiano (Parsons, 1949). Lo social prima sobre lo individual, la solidaridad orgánica sobre la mecánica, las representaciones colectivas sobre las individuales, adquiriendo significado a través de las instituciones que representan la constante respecto de la variabilidad del peso de los individuos. La sociedad no se puede explicar a través de acciones y motivaciones individuales, sino por medio de hechos sociales externos y coercitivos que se cuelan en la conciencia individual (sustrato de la representación individual) creando la conciencia colectiva (sustrato de las representaciones colectivas). Para Durkheim, tal y como ya se ha dicho, fenómenos considerados típicamente individuales como el suicidio también tienen una causa social.

Dentro de los numerosos comentadores de la mastodóntica obra de Durkheim sobre el suicidio está Talcott Parsons (1949), quien trata de reconstruir la tipología durkheimiana con relación a otro texto de Durkheim, *La división del trabajo social* (1893, trad. esp., 1987). Parsons empieza a analizar la tipología durkheimiana considerando el suicidio altruista como consecuencia directa de una *solidaridad mecánica* no debida a la similitud de los individuos, sino a la subordinación de estos al grupo; en cambio, el suicidio egoísta se caracteriza por la *solidaridad orgánica* que tiende a valorizar las personalidades individuales. Para Parsons, el egoísmo es la representación reflejada del culto del individuo, lejos de ser el fruto de la *conciencia colectiva o común*— definida como el conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes de los ciudadanos medios de la misma sociedad que forma un determinado sistema con vida propia. De esta simple definición se destaca que la conciencia colectiva —y la representación en un segundo momento— constituye un sistema autónomo del resto de la vida social, pero

en esta se establece y reproduce. Por lo tanto, Parsons critica la posición de Durkheim disintiendo del hecho de que el egoísmo puede ser el resultado de la transformación de la conciencia colectiva. Parson afirma que el egoísmo es el fruto del reflejo de la conciencia de los individuos que casi se contraponen a la colectiva y subraya que los diferentes tipos de suicidios no surgieron al mismo tiempo, y que el concepto de anomia —que ha sufrido una evolución a lo largo de las demás obras de Durkheim— ha sido elaborado después del concepto de egoísmo y altruismo. Resumiendo, el principio de la teoría durkheimiana del suicidio, tal y como lo reconstruye Parsons, distingue el suicidio anómico de los otros dos tipos por la falta de normas, mientras que el egoísta y el altruista se diferencian entre sí por el contenido de las normas y por la preeminencia del grupo sobre el individuo.

Se hace hincapié en el origen del poder regulador que, en el contexto del suicidio altruista y egoísta, se considera interno al individuo. En efecto, este poder regular brota del proceso de socialización de los individuos, sobre todo en la fase de la interiorización de las normas por parte de cada individuo, diferenciándose luego en el contenido colectivo (*conciencia colectiva*), en el primer caso (suicidio altruista), y en aquel individual (*conciencia individual*), en el segundo (suicidio egoísta), mientras en el suicidio fatalista se considera externo al individuo. En cambio, el suicidio anómico está caracterizado por la falta total de normas y de poder regulador. ¿Cómo se define este poder regulador?

Para Durkheim, el sustrato de la *conciencia colectiva* no es un órgano único. Por definición, esta impregna toda la sociedad, pero esto no significa que le falten los caracteres específicos que la hacen una realidad distinta. Es independiente de las condiciones particulares en las que se hallan los individuos. La conciencia colectiva no cambia a toda generación sino, por el contrario, vincula a las generaciones siguientes las unas con las otras. Es diferente de las conciencias individuales, aunque se realiza en los individuos. De ahí que la conciencia colectiva sea totalmente autónoma de los individuos y se presente casi como una forma de coerción externa para los sujetos, hasta definir negativa la acción que se contraponen a la integridad de la conciencia que caracteriza a un determinado colectivo. La conciencia colectiva representa la fuerza vital de una comunidad, así que todo lo que tiende a debilitar o disminuir ese factor causa turbación en los individuos.

En la obra *La división del trabajo social* (1893, trad. esp., 1987) el sociólogo francés emplea el término *representación*, que no se sustituirá a la idea de *conciencia colectiva*, a pesar de tener una definición análoga. Sin embargo, al ser fenómeno, la primera influye

en la conciencia. Durkheim no enfatiza demasiado esta gran analogía. Por un lado, seguirá considerando la conciencia colectiva como la forma principal aglutinante de los individuos en la sociedad, además del prioritario elemento de explicación de la cohesión social (elemento que produce integración), total que caracteriza a la *solidaridad mecánica* típica de las sociedades tradicionales, en las que los individuos se asemejan entre sí y comparten reglas y valores comunes. Por otro lado, las representaciones se consideran —por lo menos en este primer estudio— un elemento negativo porque casi siempre contrastan con la conciencia y, de todas formas, se subestiman respecto del problema del sentido en la vida social. Al respecto, Durkheim (1987) señala que la solidaridad mecánica

[...] no se puede fortalecer más que en la medida en que las ideas y las tendencias comunes a todos los miembros de la sociedad sobrepasan en número y en intensidad a las que pertenecen personalmente a cada uno de ellos. [...] Es tanto más energética cuanto más considerable es este excedente. Ahora bien, lo que constituye nuestra personalidad es aquello que cada uno de nosotros tiene de propio y de característico, lo que le distingue de los demás. Esta solidaridad no puede, pues, aumentarse sino en razón inversa a la personalidad [...]. La solidaridad que deriva de las semejanzas alcanza su maximum cuando la conciencia colectiva recubre exactamente nuestra conciencia total y coincide en todos sus puntos con ella; pero, en ese momento, nuestra individualidad es nula. (p. 152).

Con el principio de la división del trabajo, en cambio, se desarrolla un nuevo tipo de solidaridad (*solidaridad orgánica*) basada en el reconocimiento de las diferencias y en un énfasis menor en las normas y los valores. La solidaridad orgánica

[...] no es posible como cada uno no tenga una esfera de acción que le sea propia, por consiguiente, una personalidad [...]. En efecto, de una parte, depende cada uno tanto más estrechamente de la sociedad cuanto más dividido está el trabajo, y, por otra parte, la actividad de cada uno es tanto más personal cuanto está más especializada [...]. Aquí, pues, la individualidad del todo aumenta al mismo tiempo que la de las partes; la sociedad hácese más capaz para moverse con unidad, a la vez que cada uno de sus elementos tiene más movimientos propios. (Durkheim, 1987, pp. 153-154)

Al progresar la división del trabajo, la conciencia colectiva se hace más débil, y precisamente por esta progresión la división del trabajo se hace fuente de la solidaridad. Aunque esta es la posición de un joven Durkheim, él afirma que la división del trabajo incluso puede no ser un fenómeno normal de la sociedad cuando las relaciones de los órganos no son reglamentadas al estar en un estado de anomia. Por lo demás, el período histórico en el que Durkheim teorizaba estuvo caracterizado por importantes cambios sociales: la crisis del Antiguo Régimen y la consiguiente pérdida de las instituciones tradicionales habían producido en la vida colectiva dos situaciones extremas: por un lado, el individuo con sus necesidades insatisfechas que producían sufrimiento; por otro lado, un Estado centralizado incapaz de frenar los impulsos egoístas de los ciudadanos. Sólo si están limitadas por las reglas de la colectividad las necesidades humanas, derivantes de fuertes pasiones, logran ser satisfechas, de lo contrario, tienden a crear incomodidad. En efecto, el individuo no posee intrínsecamente el sentido del límite que, por ende, será impuesto por una fuerza externa que no puede sino ser la sociedad, la cual ejerce una potencia moral que induce los individuos a respetarla.

Estos son los motivos por los que Durkheim modificó sucesivamente su posición y puso de manifiesto que también los sistemas que habían desarrollado un elevado nivel de solidaridad orgánica necesitaban de una fe común, de una *conciencia colectiva*, si se quería evitar su disgregación en un aglomerado de individuos recíprocamente antagonistas, que sólo tienden a la autoafirmación (Coser, 1977). En la sociología durkheimiana se da por lo tanto la primacía de lo social: se opone a toda forma de individualismo por medio del concepto de orden social entendido como equilibrio moral de la sociedad, derivante de la combinación de dos variables: la integración y la reglamentación. Al afirmar que la sociedad posee un valor superior al individuo, Durkheim quiere hacer comprender que la sociedad puede explicarse sólo a través de los hechos sociales, y que el hombre se hace parte integrante de lo social —órgano de un organismo— sólo después de haber derrotado a su naturaleza egocéntrica. Para destacar esta diferencia entre individual y social, Durkheim emplea en todas sus obras dicotomías contrapuestas (solidaridad orgánica vs. solidaridad mecánica, altruismo vs. egoísmo, hecho social vs. hecho síquico, representación colectiva vs. representación individual, sagrado vs. profano, orden social vs. anomia), cada una de las cuales aspira a adquirir una relevancia fundamental para explicar muchos fenómenos socio-culturales y de la sociedad en general, pero sobre todo a hacer emerger la distinción neta entre individual y social. Los hombres reglamentan su comportamiento en los grupos y en la sociedad en función de un complejo sistema de normas y reglas que se

consolidan y transmiten para convertirse en patrimonio común (conciencia colectiva). Esto permite a Durkheim oponerse a todas las formas de individualismo en una sociedad en la que el elemento constitutivo, se supone, es el consenso alrededor de valores que lleven a una solidaridad social.

Marcell Mauss y el don: de la socialidad secundaria a la socialidad primaria

Steiner (2016) ha explicado muy bien que la contribución de Mauss ensancha el pensamiento de Durkheim favoreciendo el pasaje de la oposición somera del altruismo/egoísmo a aquella de las donaciones y de las contradonaciones. Esto ocurre porque, en la realidad de los hechos, los estudios sobre el altruismo deben conjugar el sistema con los individuos por medio de formas de relaciones. De ahí que el análisis de estas conductas heterodirectas tenga que considerar la multidimensionalidad y multifactorialidad que las caracteriza. De esta manera se privilegian los espacios de las relaciones sociales en los procesos que se desarrollan en la sociedad: todos los fenómenos sociales y las actitudes y acciones se construyen en un ámbito que posee sus lugares, tiempos y símbolos, que son fundamentales en los procesos cognitivos de autosignificación puestos en marcha por los individuos para la construcción de las realidades sociales en su experiencia de vida cotidiana.

Bajo esta óptica, se propone una reflexión sobre un aspecto de la sociedad y, en particular, de las relaciones entre individuos que remite al altruismo, pero que tiene su definición específica: el don. La obra empleada es el clásico de Marcel Mauss (1925, trad. esp., 2009), *Essai sur le don*. En este trabajo, remitiendo sobre todo a los estudios de Boas (1897) sobre el ritual del *potlatch*⁴ y de Malinowski (1922) sobre aquel del *kula*⁵, Mauss describe la socialidad del don en las sociedades arcaicas.

El lector se estará preguntando por qué, al hablar de relaciones positivas a favor de lo social (heterodirectas), se remite al don; esta perplejidad se aclarará en las páginas

4. El *potlatch* (o *potlach*) es una ceremonia típica de algunas tribus de indios americanos de la costa noroccidental del Pacífico de Estados Unidos y Canadá. Es una función ritual caracterizada tradicionalmente por un convite de carne de foca o de salmón, en la que los hospederos muestran su riqueza e importancia a través de la distribución de sus posesiones, induciendo de esa manera a los participantes a hacer lo mismo durante su *potlatch*.

5. El *kula* es un intercambio simbólico de dones entre las poblaciones de estas islas. Los que participaban en estos viajes incluso por centenares de kilómetros en canoa para intercambiarse dones como collares de conchas rojas (*soulava*), mirando hacia el norte (el viaje es un círculo y sigue el movimiento horario de las agujas del reloj) y pulseras de concha blanca (*mwali*) mirando hacia el sur (el intercambio ocurre entre objetos diferentes: collares vs pulseras y viceversa). La característica era que los objetos debían pasar de mano en mano continuamente y el intercambio estaba rígidamente ritualizado.

siguientes, aunque ya a partir de las dos definiciones de don (una sociológica y otra más general) —proporcionadas por Caillé— debería empezar a explicarse:

1) *definición sociológica*: todo abastecimiento de bienes o servicios realizado sin garantía de devolución, para crear, mantener o regenerar el vínculo social. En la relación del don el vínculo vale más que el bien. 2) *definición general*: toda acción o servicio desempeñado sin espera, garantía o certeza de devolución, con solo una dimensión de “gratuidad”. (Caillé, 1998, p. 75)

El don no se encuentra sólo en las sociedades arcaicas: se halla también en la sociedad moderna con formas y maneras enlazadas, la mayoría de las veces, con organizaciones, lo cual complejiza esos intercambios, no muy lejanos de aquellos que ocurren en el mercado. El don produce intercambios no gobernados por la presencia de un contrato, hay más iniciativa que fomenta la creatividad y consolida los vínculos sociales. Respecto de la presencia de un contrato hay por lo menos tres diferencias: i) el don es libre, se elige hacerlo. No hay ningún vínculo que induce a los individuos a donar o a corresponder (la fallida obligación al intercambio no prevé sanciones, solo es de carácter moral); ii) no hay garantía de devolución, de ahí que el intercambio se fundamente en la confianza y en lo que se opina del otro individuo destinatario del don:

El eje es que ‘quien da’ y ‘quien recibe’ constituye una relación muy compleja, que entra en una red de relaciones caracterizada por cambios crecientes en cada uno de sus elementos; además, demasiado a menudo se piensa que la asimetría en este tipo de relación se debe al comportamiento comunicativo de ‘quien da’ que ampliaría la prevalencia. En realidad, las diferencias se deben más a factores culturales y de construcción de la identidad que a factores intrínsecos a la relación: la distancia entre ‘quien da’ y ‘quien recibe’ de un modelo de organización racional, que codifica y finaliza la relación y que podría definirse de escuela taylorista-utilitarista. (Mangone, 2019, p. 37)

Sin embargo, si, en términos generales, la confianza y la desconfianza pueden considerarse una expectativa de experiencias del individuo de alcance positivo la primera y negativo la segunda, en lo que se refiere a la primera estamos ante una carga cognitiva y/o emotiva tan fuerte como para permitir superar el umbral de la mera esperanza (Mutti, 2007) y, por ende, considerar positivamente una relación; iii) el don exige recipro-

cidad, la deuda no se elimina (tal y como en los contratos de compra/venta). Es todo lo contrario, el don produce deuda hacia el otro, y cuanto más largo sea el período de la devolución, más se mantiene el vínculo entre las dos partes. De esa manera se registra el pasaje de un enfoque que tiende a reducir las acciones de los individuos solo a los aspectos de intercambio (*do ut des*) a un enfoque que hace hincapié en las interacciones globales entre los aspectos de intercambio y todas aquellas variables sociales y culturales importantes. Mauss así resume estos aspectos:

El don es, por lo tanto, al mismo tiempo lo que hay que hacer, lo que hay que recibir y aquello que, sin embargo, es peligroso aceptar. Esto se debe a que la cosa que se da crea una relación bilateral e irrevocable, sobre todo en aquellos casos en que los dones son alimentos. (Mauss, 1971, p. 240)

Por lo tanto, el paradigma del don subraya la importancia positiva y normativa, sociológica, económica, ética, política y filosófica de este tipo de acción. En la sociedad moderna, hablar de don es una especie de oxímoron, pues la idea de una sociedad solidaria y aquella de una sociedad en la que todo individuo persigue solo sus intereses chocan. Esta imagen dicotómica de la sociedad ha determinado una especie de bipartición de tipo también geográfico: la sociedad occidental utilitarista y racional que por cierto no emplea el don para construir cohesión o vínculos sociales, a diferencia de las demás sociedades llamadas “exóticas” que siguen fundamentando la sociedad en este tipo de acciones. Esto ha impedido la recontextualización de la fenomenología del don y su actualización a la sociedad moderna (Caillé, 1988).

¿A cuáles conclusiones llega Mauss con su ensayo? Destaca algunos aspectos fundamentales de la naturaleza del don que pueden valer también para las sociedades occidentales en sentido muy general.

El primero es que la “socialidad obligatoria” del don —representada por el ciclo “dar/recibir/devolver” (Reyes García, 2016)— se halla muy presente en las sociedades estudiadas: hay que “dar” para demostrar su propia potencia y riqueza. La obligación al don procede de vínculos comunitarios y de honor; en efecto, quien no puede hallar y poseer objetos para meterlos en el círculo del don está excluido de la comunidad; hay que “recibir” para garantizar una relación pacífica (rechazar el don es una ofensa al donador); finalmente, hay que “devolver” restituyendo a la par o aumentando el don recibido, de lo contrario también en este caso es una ofensa al donador. ¿Qué es lo que determina la última forma de obligación (devolver)?

Para Mauss, los objetos donados y recibidos poseen significados simbólicos, míticos y religiosos que vinculan e influyen en el individuo que los dona o los recibe. En particular, se refería al *hau* de la población Maori que indica —tal y como el *spiritus* latino— tanto el viento como el alma más precisamente, por lo menos en algunos casos, el alma y el poder en las cosas inanimadas y vegetales, mientras la palabra “mana” es para los hombres y los espíritus. Cuando el objeto recibido posee un alma e incorpora el *hau*, este tiende a hallar su origen, y el donador debe deshacerse de este, correspondiendo al don; si esto no ocurre el espíritu contenido en el objeto se hace maléfico.

Al referirse a las comunidades primitivas y antiguas, Mauss subraya que en estas la “cosa” (*res*) tenía un valor más alto respecto de la sociedad moderna. Y para aclararlo remite a la sociedad romana: “Las cosas no son cosas inertes, tal como las consideran el derecho de Justiniano y nuestros derechos. En primer lugar, forman parte de la familia; la *familia* romana comprende la *res* además de las personas” (Mauss, 1971, p. 226). Este ejemplo hace meditar sobre la sociedad moderna puesto que, a pesar de otorgar una gran importancia a las cosas en detrimento del interés por las personas, el don se ejerce poco, salvo cuando está justificado por una festividad. La diferencia con el pasado reside en que, para las sociedades primitivas, el ciclo “dar/recibir/devolver” era útil pero no en el sentido utilitarista-economicista, sino en aquel por el que el donar y el recibir servían tanto para el donador como para el donatario. El individuo que no dona se emargina en la sociedad; de la misma manera el donatario que no acepta, o que no corresponde al don, ofende y merma las relaciones con la comunidad del donador. El don descrito por Mauss en las sociedades primitivas no es gratuito ni desinteresado, establece un ciclo de bienes por lo que a todos les interesa esforzarse para cerrarlo. Además, el don determina una forma de “crédito”, una expectativa de intercambio del don, así como “un poder” del donador hacia el donatario.

Otro aspecto es que el don refuerza y protege los vínculos sociales y comunitarios entre individuos, entre individuos y la comunidad, y entre comunidades. La obligatoriedad de cerrar el ciclo “dar/recibir/devolver” promueve y fortalece una densa red de relaciones sociales y comunitarias en el interior de las tribus primitivas. Mauss (1925) afirma que

[...] este símbolo de la vida social, la permanencia de la influencia de las cosas objeto de cambio, no hace sino traducir bastante directamente, la forma en que los subgrupos de estas sociedades segmentadas de tipo primitivo quedan continuamente implicadas las unas con las otras, sintiendo que se deben todo. (p. 195)

El don es una ritualidad social que refuerza la cohesión porque fortalece las relaciones de todas las partes de la sociedad. Finalmente, Mauss (1971) define los dones como “hechos sociales *totales*”, ya que

[...] en algunos casos, ponen en juego a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones (potlatch, clanes enfrentados, tribus que se visitan, etc.), en otros casos, sólo a un vasto número de instituciones, sobre todo cuando los cambios y los contratos conciernen a individuos. Estos problemas son al mismo tiempo jurídicos, económicos, religiosos, e incluso estéticos y morfológicos, etc. (p. 179)

El “hecho social total” es el objeto teórico definido por Marcel Mauss que ha más influido en la antropología del siglo pasado: “No se trata aquí de una búsqueda del hecho social de Durkheim, de la partícula mínima de societalidad, sino de la posibilidad que contiene esta peculiar manifestación colectiva” (Carvajal, 2013, p. 26). Para Mauss, el “hecho social total” era un poderoso instrumento a disposición del estudioso, esto es, una estructura fundamental a través de la cual era posible dirimir e interpretar dinámicas en apariencia lejanas y con naturaleza diversa y compleja como la del don.

Así que el don forma parte de lo que Mauss define como el “sistema de prestaciones totales”, es decir, el sistema que, al comprometer todas las clases sociales y todas las formas de la vida comunitaria, es tanto sistema social como económico. Esto demuestra que en las sociedades arcaicas no se da la separación típica de lo moderno, entre esfera económica y esfera social-afectiva. Conformemente con su demostración de que todas las socialidades basadas en el don se fundamentan en la búsqueda del interés y de la utilidad, en las conclusiones de su ensayo Mauss hace un análisis muy interesante del *Homo oeconomicus*. De hecho, el carácter distintivo del *Homo oeconomicus* moderno respecto de los caracteres distintivos del hombre arcaico no estaría, para él, en la búsqueda de la utilidad y del interés (ya presente en las sociedades primitivas), sino en la racionalización y tecnicización de esta búsqueda.

En realidad, de la obra de Mauss destaca la tentativa de superar los dos paradigmas que se han difundido en las ciencias sociales: el utilitarismo (individualismo metodológico) con el *Homo oeconomicus* y el holismo con el colectivismo de raíz durkheimiana. Esta tentativa volverá a aparecer con la actualización de la obra de Mauss en clave moderna por parte de los estudiosos que crearon el MAUSS⁶ (Mouvement Anti-utilitariste

6. Dentro de los principales promotores del MAUSS, se pueden recordar Gérard Berthoud, Alin Caillé, Jacques T. Godbout, Jean-Louis Laille, Serge Latouche y Guy Nicholas.

dans les Sciences Sociales), acrónimo nada casual para subrayar su estimación al estu-
dioso francés.

El tercer paradigma lo propone Alain Caillé (2007), el cual se pregunta: ¿y si el don fuera el instrumento con el cual los hombres crean la sociedad? El don se hace promotor de relaciones y vínculos sociales porque el hombre no se contenta con vivir en la sociedad reproduciéndola, sino que debe producir la sociedad para vivir. De esta manera se da un avance en la lectura del “valor” de los bienes y de los servicios: ya no solo “valor de uso” y “valor de cambio”, sino también “valor de vínculo” porque el vínculo se hace más importante que el mismo bien: “todo abastecimiento de bienes y servicios realizado, sin garantía de restitución, para crear, alimentar o recrear el vínculo social entre las personas” (Godbout y Caillé, 1992, p. 32). Esto define también la diferencia entre la socialidad primaria y la secundaria (Caillé, 1995); la primera se refiere a relaciones personalizadas construidas con el tiempo, mientras la segunda a las relaciones que se desarrollan entre las funciones y no entre los individuos. Está claro que en una socialidad primaria es fácil encontrar y comprender el don, en una secundaria se hace más difícil, salvo si no se definen las tres dimensiones de análisis de la sociología: la *micro* de la alianza entre individuos, la *meso* de la alianza de los individuos con grupos y de los grupos entre ellos y, finalmente, la *macro* que es la de la relación de los individuos y de los grupos, y grupos de grupos, con la totalidad simbólica que forman. El nivel del primer grado es el don con la relación “cara a cara”, aquel del segundo es el de las asociaciones, y el tercero es el de lo político.

De la socialidad primaria a una nueva configuración de la relación Álder/Ego

En la sociedad moderna solo pocas realidades se parecen a aquellas descritas por Mauss y son las que se fundamentan en intercambios locales que dan lugar a un “nosotros” en el que los individuos ya no serán ajenos entre ellos y las dinámicas del don han sufrido una metamorfosis (Beriain Razquin, 2017). En estas realidades, la sustitución del contrato con el don trata de llevar la economía en el interior de la sociedad desde un punto de vista sociológico (Carvajal, 2013), puesto que los seres humanos son en sustancia unos seres relacionales.

De esta afirmación se comprende que los estudios vuelven a ocuparse de un individuo que logra tener interacciones significativas que se insertan en un contexto cultural.

Es cierto que en estas relaciones, por un lado, influye la cultura y, por el otro, el vínculo indisoluble con la vida cotidiana y el contexto. Estos aspectos no han sido analizados por el funcionalista Durkheim, pero sí por Mauss (1971) y luego por Moscovici (2000); no es un caso que ambos deriven de la escuela francesa. El primero se refiere a la necesidad de cerrar el ciclo “dar/recibir/devolver” del don, y el segundo a las formas elementales del altruismo. Ambos ponen de manifiesto que estas acciones se basan en la relacionalidad de los individuos, esto es, en formas de socialidad primaria (Caillé, 1995) que se construyen fortaleciéndose con el tiempo. De esta manera se privilegian los espacios de las relaciones Ego/Álter en los procesos que se desarrollan en la sociedad, porque todos los fenómenos sociales y las actitudes, además de las acciones, se construyen en un ámbito con lugares, tiempos y símbolos propios, fundamentales en los procesos cognitivos de autoseñalización puestos en marcha por los individuos para construir unas realidades sociales en su experiencia relacional cotidiana. De ahí que la relación sea el proceso que debe analizarse, no el altruismo y/o el egoísmo.

Toda forma de socialidad balancea entre el intercambio de informaciones y la acción simbólica sobre el otro, con evidentes rasgos ambiguos: las interacciones realizadas por los individuos son un actuar problemático que, la mayoría de las veces, no permite la reciprocidad y el reconocimiento de los sujetos, fundamental para afianzar modalidades de acciones enlazadas con la socialidad primaria.

El mismo reconocimiento puede empujar la socialidad hacia una dirección con una acepción altruista o egoísta; en efecto, cuanto más se reduce la anonimidad del individuo con el que hay relación, más el individuo tiende a una relación altruista. Así las cosas, la relación Ego/Álter ya no se fundamenta en aspectos de desigualdad —¿en qué cosa?—, sino en aspectos de diferenciación —¿para quién?—. Hay que hacer hincapié en las posturas de Ego que se percibe igual/diverso de Álter en una determinada esfera simbólica, además de las respuestas de Álter en un marco relacional construido sobre expectativas que pueden jugar un papel importante a la hora de determinar cercanía/lejanía y apertura/cierre. La referencia a la anonimidad lleva a reflexionar sobre la interacción social remota y directa (Berger y Luckmann, 1966): cuanto más anónimo es el enlace con el Otro (interacción remota) más es difícil encontrar elementos comunes que permitan también la convivencia civil —piénsese en las acciones discriminatorias hacia minorías o partes de la población más débiles—. Por lo tanto, las acciones hacia el otro dependen de la idea que cada individuo se construye a partir del otro, de las interpretaciones de sus acciones pasadas y presentes, y de las previsiones de lo que hará en el futuro. Por eso, puede afirmarse que las actitudes (positivas o negativas) hacia alguien

dependen de la percepción que se tiene de este. El individuo construye sus esquemas de acción sobre la base de los significados que atribuye a su existencia cotidiana. Estas representaciones sociales (Farr y Moscovici, 1984) —entendidas como sistemas de interpretación del ambiente social que constituyen la realidad (la idea de mundo, *Weltanschauung*)— determinan el sentido y el significado de las acciones y de los sucesos, y definen la experiencia de la realidad individualizando los límites, los significados y los tipos de interacciones, lo que reduce la ambigüedad de las informaciones y aclara los significados de las acciones inequívocas (haciendo familiar lo que no lo es).

Si este proceso se analiza más profundamente, destaca que el reconocimiento de la alteridad se refiere a un proceso de categorización más amplio y complejo que produce la visibilidad del nexo Ego/Álter (base de la identificación social) y que, al mismo tiempo, marca la dimensión cercano/lejano. Por lo general, el Ego se refuerza y se difunde positivamente definiendo negativamente el Álter, proceso particularmente significativo cuando el individuo de por sí “defiende su propio mundo”. Lo contrario se registra, en cambio, en una relación primaria que se basa en la confianza, en particular en lo que Moscovici (2000) define “altruismo participativo”. En esta forma de altruismo emerge un “Nosotros” que vincula a los miembros del grupo, de la comunidad o de la sociedad, y es por ese “Nosotros” que los individuos están dispuestos a sacrificarse —los individuos siguen defendiendo su “propio mundo”, pero ese mundo ya no es individualizado, sino referido a lo colectivo como humanidad—. En este caso la relación altruista está dirigida a sostener aquel vínculo particular que no puede romperse por la supervivencia del grupo del que se forma parte (la humanidad), y prescinde de la forma que este puede adquirir. De alguna manera, el *Ego* se junta con el *Álter* en el “Nosotros”, y llegan a ser casi intercambiables, total que ya no se logra distinguir cuando se hace algo para el otro o para el bien del “Nosotros”.

Referencias

- Berger, P.L. & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York, NY: Doubleday & Co.
- Beriain Razquin, J. (2017). Las metamorfosis del don: ofrenda, sacrificio, gracia, sustituto técnico de Dios y vida regalada. *Política y Sociedad*, 54(3), 645-667.
- Boas, F. (1897). *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. Washington, DC: U.S. Government Printing Office.

- Bykov, A. (2017). Altruism: New perspectives of research on a classical theme in sociology of morality. *Current Sociology Review*, 65(6), 797-813.
- Caillé, A. (1988). *Critique de la raison utilitaire. Manifeste du MAUSS*. Paris, France: Éditions la Découverte.
- Caillé, A. (1995). Sortie de l'économie. En S. Latouche (Comp.), *L'économie dévoilée: du budget familial aux contraintes planétaires* (pp. 177-179). Paris, France: Autrement.
- Caillé, A. (1998). Don et association. *La Revue du MAUSS*, 11(1), 75-83.
- Caillé, A. (2007). *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris, France: Éditions la Découverte.
- Carvajal, Y.B. (2013). El don: ensayo sociológico sobre lo Económico. *Nuevos folios de bioética*, (12), 23-32.
- Comte, A. (1851-1854). *Système de politique positive, ou Traité de sociologie* (Voll. 4). Paris, France: L. Mathias, & Caeilian-Goeuey and V^{or} Dalmont.
- Comte, A. (1852). *Catéchisme positiviste*. Paris: Chez l'Auteur... et chez Carilian-Goeury et Vor Dalmont.
- Coser, L.A. (1977). *Masters of Sociological Thought. Ideas on Historical and Social Context*. Jaipur and New Delhi, India: Rawat Publications.
- Dixon, T. (2012). La science du cerveau et la religion de l'humanité: Auguste Comte et l'altruisme dans l'Angleterre Victorienne. *Revue d'histoire des sciences*, 2(65), 287-316.
- Durkheim, É. (1987). *La división del trabajo social*. (trad. de Carlos García Posada). Tres Cantos: Ediciones Akal.
- Durkheim, É. (2012). El suicidio. Un estudio de sociología (trad. de Sandra Chaparro Martínez). Tres Cantos: Ediciones Akal.
- Farr, R. M. & Moscovici, S. (Eds.). (1984). *Social Representations*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Godbout, J. T., y Caillé, A. (1992). *L'Esprit du don*. Montréal, Canadá: Éditions du Boréal.
- Guerry, A.-M. (1864). *Statistique morale de l'Angleterre comparée avec statistique morale de la France*. Paris: Baillière.
- Jeffries, V. (2002). Integralism: The promising legacy of Pitirim A. Sorokin. En M. Romano (Comp.), *Lost Sociologists Rediscovered* (pp. 99-135). New York, NY: Edwin Mellon Press.
- Jeffries, V., Johnston B.V., Nichols L.T., Oliner S.P., Tiryakian E. & Weinstein, J. (2006). Altruism and social solidarity: Envisioning a field of specialization. *The American Sociologist*, 37(3), 67-83. doi.org/10.1007/s12108-006-1023-7.

- Jeffries, V. (Comps.). (2014). *The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity: formulating a field of study*. New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Johnston, B.V. (2001). Integralism, altruism, and social emancipation: a Sorokinian model of prosocial behavior and social organization. *Catholic Social Science Review*, 6, 41-55.
- Krotov, P. (2012). Pitirim Sorokin Studies in Russia in the Context of the New Section on Altruism, Morality, and Social Solidarity in the American Sociological Association. *The American Sociologist*, 43(4), 366-373. doi.org/10.1007/s12108-012-9166-1.
- Krotov, P. (2014). Pitirim Sorokin's Heritage: From Core Ideas to Syntheses of Theory and of Practice. En V. Jeffries (Comp.), *The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity: formulating a field of study* (123-147). New York, NY: Palgrave Macmillan.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the archipelagos of Melanesian New Guinea*. London, UK: Routledge & Kegan.
- Mangone, E. (2019). Gratitude and the Relational Theory of Society. *Human Arenas*, 2(1), 34-44. Doi: 10.1007/s42087-018-0040-8.
- Mauss, M. (1971). Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En *Sociología y Antropología* (pp. 155-263). Madrid: Editorial Tecnos.
- Merton, R.K. (1949). *Social Theory and Social Structure*. New York, NY: The Free Press.
- Moscovici, S. (2000). Les formes élémentaires de l'altruisme. En S. Moscovici (Comp.), *Psychologie sociale des relations à autrui* (pp. 71-86). Paris, France: Nathan.
- Mutti, A. (2007). Distrust. *Annual Review of Italian Sociology 2007*, 47-63. Naples: Scriptaweb.it.
- Nichols, L.T. (2009). The Russian Roots of Pitirim A. Sorokin's Sociological Work in the United States. En A.F. Smetanin, E.N. Rozhkin, Y.P. Shabaev, V.E. Sharapov, I.L. Zherebtsov, P.P. Krotov, I.A. Goncharov, y N.F. Zyuzev (Comp.), *Pitirim Sorokin in the History, Science and Culture of the 20th Century, Materials of the International Conference Celebrating the 120th Birthday of P. A. Sorokin*, compilado (pp. 149-160). Syktyvkar, Komi Republic: Institute of Language, Literature and History - Komi Scientific Center.
- Nichols, L.T. (2012). North Central Sociological Association Presidential Address. Renewing sociology: Integral science, Solidarity, and Loving kindness. *Sociological Focus*, 45(4): 261-273.
- Parsons, T. (1949). *The Structure of Social Action*. Glencoe, IL: The Free Press.

- Quételet, A. (1869). *Physique sociale ou Essai sur le développement des facultés de l'homme*. Bruselas-Paris: Muquardt-Bailliére.
- Reyes, H.A. (2016). Dar, recibir y devolver: el reconocimiento del don entre los chaatna y los chaatasi de la Mixteca Alt. *Cuicuilco*, 23(65), 101-116.
- Steiner, P. (2016). *Donner... Une histoire de l'altruisme*. Paris, France: PUF.
- Sorokin, P.A. (1955). Les travaux du Centre de recherches de Harvard sur l'altruisme créateur. *Cahier internationaux de sociologie*, 19, 92-103;
- Sorokin, P.A. (1963). *A Long Journey. The Autobiography of Pitirim A. Sorokin*. New Haven: College and University Press.
- Sorokin, P.A. (1966). *Sociological Theories of Today*. New York and London: Harper e Row.
- Sorokin, P.A. (1995). Studies of the Harvard Research Center in Creative Altruism. En B. Johnston (Comp.), *Pitirim A. Sorokin. On the Practice of Sociology* (pp. 305-316). Chicago: Chicago University Press.
- Sorokin, P.A. (2010). *Man and Society in Calamity*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Weinstein, J. (2000). Creative Altruism: restoring Sorokin's Applied Sociology. *Journal of Applied Sociology*, 17(1), 86-117.
- Wuthnow, R. (1993). Altruism and Sociological Theory. *Social Service Review*, 67(3), 344-357.