

FERNANDO MÚGICA MARTINENA

EMILE DURKHEIM:

EN EL UMBRAL DE LO SAGRADO.
LA FORMACIÓN DE LA
SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN

Serie de Clásicos de la Sociología
Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE DE CLÁSICOS DE LA SOCIOLOGÍA

Fernando Múgica
DIRECTOR

Lourdes Flamarique
SUBDIRECTORA

Alejandro Néstor García
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1655-2006
Pamplona

Nº 17: Fernando Múgica Martinena,
E. Durkheim: En el umbral de lo sagrado

© 2006. Fernando Múgica

Imagen de portada: *E. Durkheim*

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: sociologia@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2480) Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES
DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

I. INTRODUCCIÓN: DE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN A UNA TEORÍA DE LO SAGRADO.....	5
II. EL ITINERARIO DE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN: AÑOS DE FORMACIÓN, PRIMEROS ESCRITOS, TESIS DOCTORAL Y “ <i>LES RÈGLES</i> ” (1879–1895).....	17
1. Años de formación (1879–1882)	17
2. Las primeras recensiones. Los escritos de spencer, guyau y wundt	21
2.1. La recensión de “ <i>Eclesiastical Institutions</i> ” de H. Spencer.....	21
2.2. La recensión del libro de Guyau, “ <i>L’Irreligion de l’Avenir</i> ”	27
2.3. La recensión de la “ <i>Ethik</i> ” de Wundt	30
3. “ <i>De la division du travail social</i> ”: una aproximación teórica al hecho religioso.....	33
3.1. La religión y la evolución de los tipos sociales.....	34
3.2. Esbozo de una teoría sustantiva de la religión: elementos básicos.....	36
3.3. Representación, creencia y sentimiento: el análisis de la conciencia común	38
3.4. Conclusión: logros e insuficiencias.....	45
4. Método sociológico y religión según “ <i>Les Règles</i> ”	47
4.1. Constricción y exterioridad: las exigencias del proyecto epistemológico	48
4.2. La construcción del objeto y la definición del hecho religioso	50
5. Consideración conclusiva: ¿Evolución, regresión o disolución de la religión? Secularización y culto al individuo.....	52

III. EL DESCUBRIMIENTO DE “LO SAGRADO” (1895–1907).....	59
1. “... la ciencia de las religiones es esencialmente inglesa y americana; no tiene nada de alemana”	61
1.1. La “sombra” de Spencer.....	63
1.2. La influencia de Robertson Smith y de su escuela	67
2. La definición de los fenómenos religiosos (1899).....	73
2.1. Argumentación negativa: “ <i>argumentum per eliminationem</i> ”	74
2.2. La noción de divinidad: función gnoseológica. Dios y el tótem	76
2.3. Definición de la religión por medio de la obligación.....	78
2.4. Lo obligatorio y lo sagrado. Primeros rasgos descriptivos de lo sagrado	80
2.5. La religión y el alma colectiva: representacionismo y sentimientos.....	83
3. La vida religiosa y las representaciones colectivas: fundamentos conceptuales para una sociología de la experiencia religiosa.....	87
3.1. Vida social y vida representacional: la religión como sistema simbólico	89
3.2. Lógica de la representación y lógica de los sentimientos: el principio de totalidad.....	92
3.3. La construcción social de las categorías del pensamiento y de la vida religiosa: el papel de las emociones.....	96
4. El encuentro y manifestación de lo sagrado: la búsqueda del estatuto de la experiencia religiosa.....	104
4.1. Lo sagrado y el individualismo moral: el culto a la persona humana.....	105
4.2. La dualidad de la moral y la dualidad de lo sagrado	110
4.3. Hacia una nueva comprensión de la experiencia religiosa: la obligación moral y lo sagrado	115
5. Conclusión: Cómo afrontar una época de frío moral	123

I

INTRODUCCIÓN: DE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN A UNA TEORÍA DE LO SAGRADO

El estudio que comienza trata del desarrollo histórico-sistemático de la sociología de la religión en la obra de Émile Durkheim, así como de la progresiva configuración que dicha sociología adopta: la de una teoría de lo sagrado. La vinculación entre ambos aspectos se va haciendo patente conforme Durkheim perfila mejor su definición de los fenómenos religiosos así como de la propia experiencia religiosa. *Les formes élémentaires de la vie religieuse (Les Formes)* presenta lo sagrado (*le sacré*) como el verdadero objeto de la experiencia religiosa. La distinción entre lo sagrado y lo profano se convierte así en el gran eje categorial de todos los fenómenos, incluidos los religiosos. A continuación desarrollaré brevemente una consideración introductoria a esta doble temática: la religión y lo sagrado en la sociología religiosa de Durkheim.

1. Talcott Parsons escribió en *La estructura de la acción social* que *Les Formes élémentaires de la vie religieuse (Les Formes)* constituye un tipo de monografía extraordinaria. Lo mismo sucede, según él, con *Le suicide*. En ambos casos se estudia de un modo aparentemente primordial un material empírico rigurosamente técnico, al tiempo que se hace de él un medio para un razonamiento teórico de inusual alcance. *Les Formes* sería, pues, una monografía técnica sobre totemismo australiano y, al mismo tiempo, “una de las escasas obras importantes sobre teoría sociológica”¹. En efecto,

¹ T. PARSONS, *La estructura de la acción social*, trad. de Juan José Caballero y José Castillo Castillo, Guadarrama, Madrid, 1968, vol. 1, 509. “(...) Durkheim, en estos ejemplos, ha fijado el modelo de un tipo de estudio monográfico que bien pudiera ser más frecuentemente imitado. De hecho, sólo cuando una monografía es, al mismo tiempo, un ensayo de teoría, puede ser el más alto tipo de estudio

Les Formes lleva como subtítulo: *Le système totémique en Australie*. No deja de llamar la atención esa notoria desproporción entre la ambiciosa magnitud de lo que anuncia el título y lo humilde y restricto del subtítulo. ¿A qué obedece esa mengua, ese recorte? ¿Se trata de un procedimiento retórico–dialéctico o hay algo más?

Si fuera pertinente –que no lo es, en mi opinión– aplicar criterios de extensión para discernir aquello de lo que trata un libro, diríamos que *Les Formes* es un extraño híbrido de sociología de la religión y etnología, que versa sobre representaciones y rituales totémicos en determinadas tribus australianas, a partir de fuentes ajenas, utilizadas ciertamente con el mayor rigor posible en quien únicamente podía leerlas y, en todo caso, confrontarlas entre sí. Ha habido quienes han hablado de un extraño y largo viaje –una cierta “ensoñación”– por tierras australianas. Veremos qué sentido tiene ese periplo realizado únicamente a partir de los libros.

Las grandes monografías escritas por Durkheim tienen, entre otras, la gran ventaja de presentar una estructura muy reconocible, también en el plano argumental. En dicha estructura no falta la presentación, clara y definida, del objeto de investigación, así como unas conclusiones que recogen y amplían las consideraciones iniciales. En el caso de *Les Formes*, en el momento de determinar el objeto de la investigación, aparece un subtítulo: *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*. Se nos presentan, pues, de entrada no dos, sino tres cuestiones: la sociología de la religión, la teoría del conocimiento y la relación entre las dos.

Para quien haya seguido con atención el itinerario intelectual durkheimiano hasta la fecha de publicación del libro (1912), el mero enunciado de dichas cuestiones le lleva a advertir rápidamente que ahí está todo lo que Durkheim perseguía con ahínco de sabio y celo de reformador al menos desde 1898. Utilizo esa fecha, pues en ese año se publican dos trabajos señeros: *Représentations individuelles et représentations collectives*² y *L'individualisme et les*

empírico. Durkheim tuvo la facultad de combinar los dos aspectos de un modo que suministró modelos futuros sociológicos” (*ibid.*).

² Cfr. É. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, PUF, Paris, 1996, 1–48. El trabajo se publicó como artículo en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, VI/1898, 273–302.

*intellectuels*³. No puede decirse en rigor que estos trabajos inauguren una temática, pero sí que encaminan decididamente el proyecto durkheimiano hacia *Les Formes*, obra de madurez, escrita con espíritu de sistema⁴. Durkheim considera que su análisis de la vida religiosa y de sus elementos más simples da razón de la forma de experiencia de la realidad más primitiva y genuina: la experiencia religiosa. Lo que el análisis de semejante experiencia arroja es que, en el fondo, el concepto de totalidad, el de sociedad y el de divinidad no son más que aspectos de una misma noción⁵.

Si el concepto de totalidad es, como sostiene Durkheim, la forma abstracta del concepto de sociedad, la experiencia de lo social más radical será también la experiencia de lo real más totalizante. Tiempo habrá para comentar las raíces spinozistas y kantianas de esta tesis. De momento, quede simplemente apuntada la idea de que, según Durkheim, en la religión se genera y expresa toda la vida social; es el hecho social total y originario⁶ y, por consiguiente, desde el punto de vista institucional, es la institución primera (*protoinstitucional*) y *paradigmática*, porque en sus orígenes la religión expresa y reproduce toda la vida social⁷.

³ Cfr. É. DURKHEIM, *La science et l'action*, PUF, 2ª ed., revisada 1987, 261–281. Se publicó como artículo en *Revue bleue*, 4ª serie, t. X, 1898, 7–13.

⁴ La observación acerca del “espíritu de sistema” la realiza el antiguo colaborador y posteriormente destacado crítico de la obra de Durkheim, Gaston Richard. Cfr. G. RICHARD, *L'athéisme dogmatique en Sociologie religieuse. Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, t. III, 1923, 125–137 y 229–261. Richard sucedió a Durkheim en 1902 como profesor de la Universidad de Burdeos. En 1906 ocupó la cátedra de Ciencia Social. Richard firma el segundo de los artículos citados como “professeur de Sociologie”. La estrecha cercanía de Richard a la persona y al pensamiento de Durkheim, como colaborador del grupo *Année Sociologique* desde 1898 a 1907, otorga a su crítica una relevancia indudable. Cfr. William S. F. PICKERING, “Gaston Richard: collaborateur et adversaire”, en *Revue française de sociologie*, XX, 1979, 163–182.

⁵ Cfr. É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 7ª ed., 1985, 629–630. *Vid.*, en especial, 630, nota 2.

⁶ Cfr. Ramón RAMOS TORRE, “La sociología durkheimiana de la religión”, en *Idem, La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1999, 189.

⁷ Ambos conceptos han sido acuñados por G. POGGI, “The place of religion in Durkheim's theory of institutions”. *Archives Européennes de Sociology*, 12/1971, 229–260. *Vid.*, en especial 252–253.

La vida religiosa unifica y totaliza originariamente la experiencia de la realidad. En el *Prólogo* al segundo volumen de *Année Sociologique* (1899) Durkheim expone su parecer al respecto, según un claro criterio evolutivo de diferenciación social de las instituciones a partir de un núcleo indiferenciado constituido por la religión: “La religión contiene en sí, desde el principio, aunque confundidos, todos los elementos que, al disociarse, al determinarse, al combinarse de mil maneras consigo mismos, han dado lugar a las distintas manifestaciones de la vida social. (...) No se puede comprender nuestra representación del mundo, nuestras concepciones filosóficas sobre el alma, sobre la inmortalidad, sobre la vida, si no se conocen las creencias religiosas, que han sido su forma primera”⁸. Esta tesis implica que la experiencia religiosa es la matriz de toda forma de experiencia posterior, y que, por consiguiente, no existe solución de continuidad entre el pensamiento religioso y el pensamiento científico⁹.

Hay en este punto una notable diferencia entre la propuesta teórica durkheimiana y la que propugna L. Lévy-Bruhl en *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910). La crítica a esta obra aparece ya en las páginas de *Les Formes*¹⁰. En la reseña que el propio Durkheim escribió en *Année Sociologique* (1913) manifiesta a las claras su discrepancia con la teoría de que los sistemas mítico-religiosos sean a-lógicos o pre-lógicos: “Como él [Lévy-Bruhl], creemos que diversos tipos de mentalidad se han sucedido en el curso de la historia. Igualmente admitimos (...) que la mentalidad primitiva es esencialmente religiosa, es decir, que las nociones que dominan en ese momento el curso de las representaciones han nacido en el seno mismo de la religión. (...) Sin embargo, nuestro punto de vista es un tanto diferente del de Lévy-Bruhl. Éste, interesado sobre todo en diferenciar esa mentalidad de la nuestra, ha llegado a presentar a veces sus diferencias en forma de antítesis (...). Nosotros estimamos, por el contrario, que estas dos formas de mentalidad humana, por muy diferentes que sean, lejos de derivarse de fuentes diferentes, han nacido la una de la otra y

⁸ “Préface” de *L’Année Sociologique*, vol. II, 1897–1898, i–iv (publicado en 1899). É. DURKHEIM, *Journal Sociologique*, ed. de Jean Duvignaud, PUF, Paris, 1969, 138.

⁹ Cfr., *Les Formes*, 342.

¹⁰ Cfr., *ibid.*, 336–342, 626–627.

constituyen dos momentos de la misma evolución”¹¹. Durkheim reitera una y otra vez su tesis de que entre esos dos estadios de la vida intelectual de la humanidad (religión y ciencia) no existe solución de continuidad.

Anteriormente he sostenido que la fecha indicada –1898– no inaugura propiamente hablando una temática. En este sentido, coincido sustancialmente con Pickering cuando, refiriéndose a la sociología durkheimiana de la religión, afirma: “Ha habido ciertamente desplazamientos en el pensamiento de Durkheim, pero jamás lo fueron en un sentido dramático (...). Una cosa es completamente cierta: Durkheim jamás experimentó un cambio súbito en materia de religión. La mayor parte de sus ideas evidentes al final de su vida estaban latentes, cuando no completamente claras, en sus primeros escritos”¹².

No es menos cierto que una afirmación tan general requiere matices; a mi entender la necesidad de matizar se hace más patente conforme nos hacemos preguntas: ¿Por qué la sociología de la religión se acerca progresivamente a la teoría del conocimiento? ¿Qué determina realmente este acercamiento? ¿Por qué el énfasis en la representación colectiva, el inconsciente social y el simbolismo colectivo se acentúan de un modo señalado a partir de *Le suicide*? ¿Por qué la afectividad juega progresivamente un papel determinante como *a priori* del sistema de representaciones colectivas y como mediación entre lo psico-individual y lo social-colectivo? Estas son sólo algunas de las muchas preguntas que uno puede hacerse ante la envergadura teórica del proyecto que se dibuja en *Les Formes*. Por lo demás, este proyecto apunta decididamente a la constitución de una ciencia del hombre¹³: ¿Por qué la sociología de la religión se convierte en la clave de bóveda de la ciencia del hombre? ¿Cuál es el verdadero poder desvelador, manifestativo de

¹¹ É. DURKHEIM, Reseña de L. Lévy-Bruhl, “Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures”, *L'Année Sociologique*, vol. XII, 1913, 33–37. En *Idem*, *Journal Sociologique...*, 679.

¹² W. S. F. PICKERING, *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, Routledge and Kegan Paul, London, 1984, 50.

¹³ Esta es la tesis del libro de J. A. PRADES, *Persistence et métamorphose du Sacré. Actualiser Durkheim et repenser la modernité*, PUF, Paris, 1987. En efecto, la referencia a la ciencia del hombre se da desde las primeras páginas de *Les Formes*.

la religión en relación con el ser humano? Como puede verse, las preguntas se acumulan de un modo ingente.

Como libro ambicioso que es, *Les Formes* compendia todo el interés durkheimiano por los medios sociales efervescentes: esos grandes medios y momentos creadores de sentido y valor, de símbolos e ideales. La religión es el máximo exponente de la vitalidad social. Ya sea el rito purificador o iniciático, o la fiesta revolucionaria, Durkheim cree asistir en uno u otro caso a la manifestación de lo sagrado, a la creación y recreación del ideal en el que la sociedad se expresa, se representa de modo simbólico a sí misma y accede a tal grado de conciencia de sí que determina una exaltación de la vida moral¹⁴. El había detectado ya la naturaleza y acción de esos peculiares medios sociales efervescentes en su investigación sobre el suicidio. Todo parece indicar que la experiencia sociológica de la colectividad –*la foule*, la muchedumbre–, actúa como horizonte de comprensión de fenómenos y procesos colectivos muy variados.

2. Las definiciones de los fenómenos religiosos que Durkheim formula en 1899, 1907 y 1912 convierten progresivamente su sociología de la religión en una teoría sociológica de lo sagrado. Es cierto que en su obra fundamental –*Les Formes*– esa teoría aparece amalgamada con un ingente material empírico referido al sistema totémico, y que dicho material es resultado de una espléndida tarea de investigación en equipo. Mucho es lo que Durkheim debe a sus colaboradores más inmediatos (Mauss, Hubert, Hertz, etc.) en orden a obtener y ordenar relevantes conocimientos acerca de los ritos, la magia y los mitos.

¹⁴ “Para que la sociedad sea capaz de adquirir conciencia de sí y mantener, en el grado de intensidad necesario, el sentimiento que tiene de sí misma, es preciso que se reúna y concentre. Ahora bien, tal concentración determina una exaltación de la vida moral que se traduce en un conjunto de concepciones ideales en el que se retrata la nueva vida que así se ha despertado; corresponden éstas a ese aflujo de fuerzas psíquicas que entonces se sobreañaden a aquellas de que disponemos para la realización de las tareas cotidianas de la existencia. Una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, a la vez, el ideal. Esta creación (...) constituye el acto por el que se hace y se rehace periódicamente” (É. DURKHEIM, *Les Formes...*, 603. Utilizo la traducción de Ramón Ramos Torre, Akal, Madrid, 1982, 393).

La teoría durkheimiana acerca de lo sagrado queda marcada desde su inicio por la adopción del principio totémico. El sesgo que la teoría adopta es *dinamogénico*. El principio totémico es ante todo una fuerza (inmaterial, anónima e impersonal), una energía difusa por todo el cuerpo social y, finalmente, una fuerza moral que parece desprenderse del tótem y que Durkheim denomina *lo sagrado*. “Lo sagrado, para Durkheim, es a la vez el símbolo (el *tótem*) y el principio (la fuerza que se desgaja del *tótem* y que atrae a los fieles que son conscientes de depender de él). En los dos casos, de todas formas, para Durkheim lo sagrado no sería más que la transfiguración simbólica de las fuerzas morales que permiten la unidad de la sociedad”¹⁵.

Anteriormente he sostenido que *Les Formes* aparece en la estela abierta por el célebre trabajo sobre las representaciones individuales y las representaciones colectivas (1899). Esa temática presidió el primer intento de *Définition des phénomènes religieux* (1899), escrito en colaboración con Mauss. Conforme el representacionismo se apodera de su sociología, toda la vida social tiende a ser comprendida como un gran mosaico de representaciones colectivas de tipo moral. Lo colectivo y lo sagrado se hacen simétricos, al tiempo que un proceso idéntico se lleva a cabo entre lo individual y lo profano. La teoría sociológica de la religión deviene así el núcleo conceptual de la sociología y la noción de lo sagrado se convierte en categoría universal y concepto transcultural.

El sentimiento de lo sagrado se convierte en el hecho religioso fundamental. ¿Por qué? El predominio de una concepción dinámica de la religión va de la mano con el descubrimiento y caracterización de la experiencia religiosa. En un primer momento lo sagrado se presenta como el objeto de una intuición afectiva: la experiencia afectiva de una fuerza que obliga y constriñe, pero que también eleva moralmente y suscita una vitalidad inédita. El culto, el sistema ritual, tiene como misión, revitalizar la colectividad mediante esa experiencia afectiva de una fuerza. La cuestión no queda aquí: hay un paso ulterior. Es el paso a la experiencia de la

¹⁵ S. MARTELLI, “Mana ou sacré? La contribution de Marcel Mauss à la fondation de la sociologie religieuse”, *Revue européenne des sciences sociales*, tome XXXIV, 1996, 105, 53. Todo el artículo (51–66) resulta de gran interés para comparar el concepto de lo sagrado en Durkheim y Mauss.

propia fuerza de la sociedad¹⁶: la fuerza religiosa –sostiene Durkheim– es el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan, es decir objetivado.

Esta deriva dinamogénica de la sociología de la religión durkheimiana, ¿representa una ruptura o discontinuidad total con respecto a su gran proyecto sociológico? En mi opinión, la respuesta debe ser negativa. Durkheim sigue buscando el origen y la naturaleza de la obligación; sólo que ahora desciende a un ámbito cuasi-físico: la noción de fuerza y, más en concreto, la fuerza emocional que experimenta ocasionalmente la multitud reunida. Se trata del más poderoso espectáculo de fuerzas físicas y morales amalgamadas que la naturaleza puede ofrecernos, dirá en los párrafos conclusivos de *Les Formes*. La fuerza emocional que suscita la experiencia colectiva de lo sagrado permitirá explicar la doble dimensión –obligatoria y deseable– que presenta el *factum* moral.

La sociología contemporánea lleva a cabo una nueva lectura de la teoría de lo sagrado en Durkheim. Quien más ha trabajado por propiciar semejante lectura ha sido un tardo-durkheimiano (*late-durkheimien*), Jeffrey C. Alexander, el cual considera que el binomio sagrado–profano puede utilizarse para interpretar no solamente fenómenos socio-religiosos, sino la totalidad de los procesos culturales y de comunicación. La sociología de la religión se confundiría de este modo con la sociología de la cultura¹⁷; el resultado es un particular modo de entender la experiencia religiosa como modelo de la experiencia humana en general: “El modelo ritualista que Durkheim desarrolla en sus últimos años es una hermenéutica de la experiencia intensificada y dirigida por valores. Interpreta la estructura y los efectos de los encuentros inmediatos con las realidades trascendentes. El vocabulario religioso de semejantes experiencias (...) deriva (...) del hecho de que tales encuentros tipifican la experiencia trascendente como tal. Esta experiencia religiosa, por tanto, es una manifestación de una forma general de la experiencia social”¹⁸. En otro lugar, el propio Alexander ha descrito su

¹⁶ Cfr. F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré...*, 238–245.

¹⁷ Cfr. Jeffrey C. ALEXANDER, *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Anthropos, Barcelona, 2000. Aunque el libro es un conjunto de artículos, no cabe duda que éste es uno de los temas centrales.

¹⁸ *Ibid.*, 209.

sociología tardo–durkheimiana como una alternativa a las tesis concernientes a la racionalización del mundo y a su correspondiente desencantamiento (*Entzauberung*), según la célebre expresión de Weber¹⁹.

Alexander utiliza la categoría de sagrado de un modo únicamente lingüístico y formal. Como afirma Martelli, según Alexander todo es sacralizable, porque realmente nada lo es en sí. *Lo sagrado* se ha convertido en un concepto puramente operatorio: en una llave maestra que se puede aplicar a cualquier cosa susceptible de ser investida de un valor trascendente²⁰, en virtud de una corriente emocional o una carga sentimental que sacude en determinados momentos y acontecimientos a la multitud reunida (*la foule assemblée*). No se equivoca realmente Durkheim cuando sostiene que el verdadero objeto de esta energía es la propia colectividad. Así entendido, *lo sagrado* es un concepto puramente operatorio que traduce numerosas realidades, acontecimientos, emblemas, símbolos, liturgias, teatralizaciones y puestas en escena de todo tipo (políticas, deportivas, musicales, etc.), en las que el *estar juntos* y experimentarse así –juntos– conduce a los hombres a un umbral emocional intenso, a una vivencia colectiva cuya forma es estética y que, *materialiter*, descarga emociones y sentimientos que van desde el respeto silencioso a la piedad doliente, de la euforia desatada al entusiasmo más noble. Alexander reitera la intención y la letra del texto durkheimiano al considerar que la experiencia de lo sagrado es la manifestación de *la forma* de la experiencia social.

Durkheim ha creído describir la forma no primitiva sino *arcaica* (original y más elemental) de esa experiencia colectiva de lo sagrado. Mientras que lo primitivo se supera en formas más avanzadas, lo arcaico queda agazapado en toda forma cultural e histórica sin perder nunca del todo su vigencia; más aún, repone su imperio cuando quiere, pues nunca puede ser sobrepasado. Si la experiencia de lo sagrado es realmente la forma arcaica de experiencia de lo colectivo (en el doble sentido subjetivo y objetivo del genitivo ‘de’), entonces la sociología de la religión lo que realmente describe es la forma de la experiencia de lo sagrado. Por otro lado, la

¹⁹ Cfr. Jeffrey C. ALEXANDER, “Religio”, en C. MONGARDINI y M. RUINI (eds.), *Religio*, Bulzoni, Roma, 1994, 15–23.

²⁰ Cfr. S. MARTELLI, *op. cit.*, 60.

conexión entre sociología de la religión y sociología del conocimiento se hace de este modo mucho más patente.

3. La lectura de las grandes monografías de Durkheim que versan sobre la sociología de la religión y del conocimiento me ha convencido de la conveniencia de proceder de un modo analítico desde del principio²¹. Esto explica en parte el carácter rapsódico de esta introducción. He querido simplemente apuntar unas cuantas cuestiones que, sin duda, destacan en el conjunto de la sociología de la religión que propone Durkheim, pero que en modo alguno la agotan y, mucho menos, aspiran presentarla de modo sintético.

Del mismo modo que la exposición durkheimiana procede según un método muy definido, me parece conveniente adoptar un criterio expositivo que, inicialmente al menos, desbroce el terreno con una intención clara: entender lo mejor posible el significado y alcance del objeto de la investigación; analizar a fondo qué se propone estudiar realmente Durkheim en *Les Formes*. Ese desbroce del terreno presenta al menos dos grandes dimensiones: una, histórica y otra, temática. La propedéutica que propongo se desarrolla en dos niveles de análisis diferenciados, por más que puedan realizarse simultáneamente: cómo se manifiesta el interés por la religión a lo largo de sus publicaciones desde las fechas más tempranas, y qué temas o cuestiones suscitan dicho interés, lo refuerzan y le imprimen en cada momento un sesgo peculiar. Este es, por tanto, el plan inicial de trabajo. Se trata, en definitiva, de integrar el plano de las causas exógenas (lecturas de fuentes, influencias, etc.) con la evolución y coherencia interna del planteamiento sociológico de Durkheim, así como con su autobiografía, pues en lo concerniente a la religión no están del todo ausentes motivos personales²².

²¹ Este es, por otro lado, el modo de proceder adoptado también por Pickering (1984), Prades (1987) y en el trabajo de Ramos Torre, publicado originalmente en 1982 como estudio introductorio a la edición española de *Les Formes* publicada por Akal (citado anteriormente, 1999) y el de F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Minuit, Paris, 1982 (Vid., en especial, *Les durkheimiens et le sacré*, 215–245). En el trabajo de Camille TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions* (Le Découverte, Paris, 1999) se mantiene inalterable el esquema histórico-evolutivo propuesto por Pickering, que sin duda sigue siendo la autoridad en la materia.

²² El desarrollo más completo de esta perspectiva autobiográfica se encuentra en W.S.F. PICKERING, *Durkheim's sociology of religion...*, 3–46. Vid., también Ber-

El plan de trabajo que aquí comienza presenta tres etapas. En la primera, estudiaré la evolución de la sociología de la religión en sus dos primeras fases, según el esquema evolutivo propuesto por Pickering: a) desde los inicios hasta 1895 (el año de “la revelación” durante el curso de sociología de la religión en la Universidad de Burdeos); b) desde 1895 hasta 1907, en que dicta el curso de la Sorbona sobre los orígenes de la religión. Se considera que la definición que propone Durkheim de la religión en este curso –el de 1907– inaugura la temática y la perspectiva que ya no abandonará.

La segunda etapa describe el período que va entre 1907 y 1917, año en que muere Durkheim. Lógicamente destaca sobremanera la publicación de *Les Formes* (1912), así como los distintos estudios, conferencias y debates que siguieron a su publicación. Tratándose de una obra tan decisiva para entender la entera sociología durkheimiana, me parece obligado estudiar con rigor su estructura y configuración interna, así como las principales tesis que presenta.

Las propuestas teóricas sobre la religión, la sociedad y el conocimiento que se contienen en *Les Formes* constituyen un entramado conceptual difícil de comprender. Las explicaciones que Durkheim dio en forma de conferencias y en diversos debates resultan muy esclarecedoras sobre sus puntos de vista. La tercera etapa busca situar la sociología de la religión en el contexto de la polémica que la obra desató en su tiempo, así como en relación con propuestas teóricas contemporáneas.

nard Lacroix, *Durkheim et le politique*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques/Presses de l'Université de Montreal, Paris, 1981, 128–167.

II

EL ITINERARIO DE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN: AÑOS DE FORMACIÓN, PRIMEROS ESCRITOS, TESIS DOCTORAL Y “LES RÈGLES” (1879–1895)

El interés primordial de este análisis histórico–conceptual es doble: estudiar los antecedentes de la sociología de la religión y del conocimiento propuesta por Durkheim en *Les Formes* y, por otro lado, investigar desde su origen, la formación de los principales conceptos que articulan el formidable edificio teórico que son *Les Formes*. Asistir a semejante proceso de formación nos lleva a situarnos en un período anterior a sus primeros escritos: los años de la Escuela Normal Superior (1879–1882). En esos años, como veremos, Durkheim recibe la influencia, entre otros, del historiador N. Fustel de Coulanges y del filósofo Charles Renouvier.

1. AÑOS DE FORMACIÓN (1879–1882)

Poco a poco vamos conociendo mejor los años de formación del joven Durkheim, así como sus principales lecturas de aquellos años²³. Se conoce desde hace mucho tiempo la gran influencia que tuvo sobre él Numa–Denys Fustel de Coulanges, autor de *La Cité antique* (1864) y profesor de la Escuela entre 1870 y 1889, año de su muerte. Fustel sucedió a Guizot en la Academia de ciencias morales y políticas y en 1880 fue nombrado director de la Escuela Normal Superior. Formó a toda una gran generación de historiado-

²³ Cfr. Giovanni PAOLETTI, “Durkheim à l’Ecole Normale Supérieure: lectures de jeunesse”, *Études durkheimiennes – Durkheim Studies*, 4/1992, 9–21.

res, algunos de los cuales colaboraron posteriormente con el propio Durkheim²⁴.

No cabe duda que Durkheim sintió vivamente la huella de Fustel, a quien dedicó su tesis latina sobre la contribución de Montesquieu a la constitución de la ciencia social, editada en Burdeos en 1892. Su relación, en lo que a sociología de la religión se refiere, resulta bastante clarificadora de la evolución general que experimentó su pensamiento. Por un lado, en *La división del trabajo* Durkheim no dudó en criticar al historiador y maestro, por su pretensión de explicar la organización social de la ciudad antigua en función de la religión y no al revés²⁵. En realidad, Fustel concebía la solidaridad entre las distintas instituciones sociales (políticas, familiares y religiosas) en el seno de la ciudad entendida como una totalidad relativamente orgánica. A partir de ese criterio de organicidad social, mostraba el papel esencial de la religión en la doble forma de religión familiar (ligada al culto a los ancestros) y de la religión civil. Como estaba convencido del papel nuclear de la religión, comenzó el estudio de la ciudad antigua por el análisis de las creencias. Tras la crítica inicial a la posición de Fustel, *Les Formes* supone en realidad una cierta vuelta a lo que pensaba el admirado maestro²⁶. El retorno progresivo de la sociología durkheimiana de la religión a las posturas mantenidas por su maestro en *La Cité Antique* no pasó desapercibido a alguno de sus antiguos compañeros de aquellos años de formación; es el caso, por ejemplo, del historiador Camille Jullian, admirador e intérprete de Fus-

²⁴ Cfr. L. MUCCHIELLI, “Aux origines de la nouvelle histoire en France: l'évolution intellectuelle et les transformations du champ des sciences sociales (1880–1930)”, *Revue de Synthèse*, 1995, 55–98.

²⁵ “Fustel de Coulanges ha descubierto que la organización primitiva de las sociedades era de naturaleza familiar y que, por otra parte, la constitución de la familia primitiva tenía como base la religión. Sólo que él ha tomado la causa por el efecto. Después de haber planteado la idea religiosa, sin hacerla derivar de nada, deduce de ella los ordenamientos sociales que observaba, mientras que, por el contrario, son estos últimos lo que explican el poder y la naturaleza de la idea religiosa. Porque todas esas masas sociales estaban formadas de elementos homogéneos, es decir, porque el tipo colectivo estaba muy desarrollado en ella y los tipos individuales eran rudimentarios, era inevitable que toda la vida psíquica de la sociedad adoptase un carácter religioso” (DTS, 154).

²⁶ “Aunque se elabora una teoría de la génesis social de las representaciones religiosas, se concluye con los mismos argumentos fustelianos: lo social y lo religioso constituyen una unidad” (R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 173, nota 6).

tel. Ya en 1916 Jullian subrayó la estrecha relación que él observaba entre *La Cité Antique* y *Les Formes*²⁷.

A diferencia de Fustel y Boutroux, Charles Renouvier no fue profesor en la Escuela. Su influencia sobre el sociólogo alsaciano, no obstante, debe ser considerada sobresaliente. La lectura de sus obras influyó decisivamente en la formación del concepto de representación, que tan destacado papel tendrá a partir de *Le suicide*, y en la orientación práctico-moral de su sociología²⁸. En efecto, tanto el representacionismo criticista de Renouvier y su discípulo O. Hamelin –amigo personal de Durkheim– como el primado de la razón práctico-moral desempeñarán un papel crucial en la sociología de la religión.

Renouvier explica el origen del sentimiento moral y, más en concreto, de la idea de obligación, en franca oposición a las tesis evolucionistas y/o materialistas, que acudían al instinto, a la herencia o a la raza. En su lugar aparece expresamente el concepto de medio moral (*milieu moral*) que constituye al grupo²⁹ como el ámbito en que nace y se forma el sentimiento moral. El principio de superioridad de lo social sobre lo biológico, de lo ético sobre lo étnico para la constitución, el progreso o la decadencia de los grupos humanos, conduce a una teoría de los medios morales. Un medio moral está constituido por “costumbres (*moeurs*), hábitos, maneras comunes de pensar, juzgar y actuar en cada caso determinado; y posteriormente por enseñanzas, prescripciones, instituciones, leyes, escritas o no, todas ellas cosas que sirven de reglamento a la vida de cada uno y a las deliberaciones de todos, y que dan a la

²⁷ Cfr. S. LUKES, *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, trad. de Alberto Cardín Garay e Isabel Martínez, CIS/Ed. SigloXXI, 1984, 63–64.

²⁸ “En efecto, la tesis del criticismo es precisamente la primacía de la moral en el espíritu humano con respecto a la posibilidad de establecer verdades trascendentales (...). El criticismo subordina todo lo desconocido a los fenómenos, todos los fenómenos a la conciencia y, dentro de la misma conciencia, la razón teórica a la razón práctica” (Charles RENOUVIER, *Science de la morale*, Paris, 1869, vol. I, p. 14. Citado en S. LUKES, *op. cit.*, 55).

²⁹ Cfr. Ch. RENOUVIER, “L’origine du sentiment moral”, en *La Critique philosophique*, 1874, 1–325. *La Critique philosophique* era una revista que Renouvier puse en marcha en 1872. En ella colaboraron jóvenes filósofos, como V. Brochard, L. Liard, H. Marion y O. Hamelin (el gran amigo de Durkheim). (Cfr. L. MUCCHIELLI, *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870–1914)*, La Découverte, Paris, 1998, 91–92).

solidaridad fórmulas, con una acción más o menos constrictiva (*contraignante*)³⁰.

Por otro lado, la teoría del conocimiento de Renouvier abre la vía de la psicología colectiva de Durkheim (su teoría de las representaciones colectivas) a través de la noción de representación. No deja de ser significativo, en mi opinión, que la primera cita de un autor que encontramos en *Les Formes* sea precisamente de O. Hamelin y de su libro *Essai sur les éléments principaux de la représentation*. Como es bien sabido, por otro lado, Hamelin fue el gran continuador y discípulo de Renouvier, así como uno de los pensadores que más empeño puso en hacer conocer la filosofía de su maestro³¹.

En su momento habrá que evaluar con mayor precisión y determinación la influencia que Fustel y Renouvier tuvieron en la sociología de la religión, según las distintas fases. De momento, baste con lo aquí apuntado. Pasemos a estudiar ahora las primeras recensiones y escritos, que culminarán con la publicación en 1893 de la tesis doctoral, *De la division du travail social*. Como sostiene Ramos Torre, los escritos de esta época tienen un doble sentido: “por una lado, tratar de fundamentar un posible discurso sociológico sobre la religión que fije los límites y el sentido de la aproximación sociológica a su estudio; por otro lado, intentar una teoría sustantiva sobre ese objeto y, fundamentalmente, determinar su papel en el conjunto de la vida social”³².

³⁰ Ch. RENOUIER, “Les races éthiques. Les premières conditions du progrès”, *La Critique philosophique*, 1875, 2, 183.

³¹ A Hamelin debemos, entre otros, el magnífico libro *Le Système de Renouvier*, Vrin, Paris, 1927.

³² R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 172.

2. LAS PRIMERAS RECENSIONES. LOS ESCRITOS DE SPENCER, GUYAU Y WUNDT

Como ha señalado reiterada y acertadamente A. Giddens³³, las recensiones escritas por Durkheim en distintas revistas a lo largo de toda su vida ocupan un lugar muy destacado en su propia obra, en el sentido de que, de un modo habitual, no son algo externo a ella. Por un lado resultan indicativas de fuentes e influencias, así como de acuerdos y desacuerdos con planteamientos externos; por otro, la formación de su pensamiento sociológico –sus primeros pasos– remite de continuo a ellas. Este es el caso de las recensiones de relevantes obras de Spencer, Guyau y Wundt.

2.1. La recensión de “*Ecclesiastical Institutions*” de H. Spencer

En 1886 Durkheim publica el primer estudio que concierne de un modo directo al concepto de religión. Se trata de una recensión de las *Ecclesiastical Institutions* de H. Spencer. Se trataba en realidad de la parte VI de los *Principles of Sociology*³⁴, dedicada a la sociología de las instituciones religiosas. Era la primera vez que Durkheim criticaba expresamente y por escrito al célebre autor británico, quien de un modo u otro determinaba en buena parte el estado del pensamiento francés de su tiempo, ya sea por las adhesiones o los rechazos que su planteamiento evolucionista provocaba en Francia³⁵. Son numerosos los testimonios que hablan de un panorama completamente dividido entre partidarios de Kant (neocriticismo y espiritualismos de diversos pelajes) y entusiastas defensores del evolucionismo de Spencer.

³³ Cfr. A. GIDDENS, “Durkheim as review critic”, *Sociological Review*, 18/1970, 171–176.

³⁴ La recensión apareció, junto con otras más, con el título “Les études de science sociale” en la *Revue Philosophique*, XXII, 1886, 61–80, *Vid.*, É. Durkheim, *La science sociale et l’action*, introduction de Jean-Claude Filloux, P.U.F., Paris, 2ª ed. revisada, 1987, 184–197.

³⁵ Cfr. D. BECQUEMONT y L. MUCCHIELLI, *Le cas Spencer. Religion, science et politique*, P.U.F., Paris, 1998.

La postura durkheimiana respecto del evolucionismo en general está llena de matices. Las tres grandes recensiones que anteceden a la Tesis doctoral presentada en 1892 y publicada el año siguiente aceptan en términos generales la perspectiva evolucionista en sociología. Como señala Pickering, “cabe deducir de estas tres recensiones que Durkheim adopta o acepta la legitimación por parte de la sociología de un enfoque evolucionista de los fenómenos sociales, incluida la religión”³⁶.

Para Spencer la religión comienza desde el momento en que el hombre se eleva a la concepción de un ser sobrenatural; el primer ser sobrenatural que ha podido concebir es un espíritu. La forma primera de toda religión sería, por tanto, el culto a los espíritus. “Todos los sistemas religiosos tan complicados y sutiles que encontramos en la historia no son otra cosa que el desarrollo de este primer germen”³⁷. Durkheim describe a continuación el modo como Spencer examina los diferentes estadios o etapas evolutivas de la religión: fetichismo, naturalismo, politeísmo y monoteísmo. Según el planteamiento spenceriano, la época actual conoce un proceso de secularización que está ligado al desarrollo del industrialismo³⁸.

Llama la atención el fuerte tono crítico que presenta la recensión. Téngase en cuenta que, a la altura de 1886, Durkheim acababa de obtener la Agregación en Filosofía y era un profesor de Liceo. Estaba exponiendo y criticando a una figura absolutamente consagrada del panorama intelectual europeo y mundial y, sobre todo, un punto de referencia inexcusable para una buena parte de la filosofía y de las ciencias sociales en Francia. Varios son los puntos de abierta discrepancia. Veamos en primer lugar lo que él denomina la más grave objeción que cabe dirigir a Spencer: “si se reduce la religión a no ser otra cosa que un conjunto de creencias y

³⁶ W. S. F. PICKERING, “L'évolution de la religion”, 186. En Ph. BESNARD, M. BORLANDI, y P. VOGT (eds.), *Division du travail et lien social. La thèse du Durkheim un siècle après*, P.U.F., Paris, 1993, 185–196.

³⁷ É. DURKHEIM, *Les études de science sociale...*, 185.

³⁸ “A medida que el industrialismo reemplaza al militarismo, una revolución tiene lugar en las almas (...) Bajo el régimen de libre contrato, no puede haber más que creencias libremente aceptadas. Al mismo tiempo los progresos industriales, conforme vulgarizan los conocimientos científicos, quiebran para siempre el prejuicio de una causación sobrenatural. Se producen disidencias y cada vez se multiplican más” (*ibid.*, 189).

de prácticas relativas a un agente sobrenatural, soñado por la imaginación, resulta difícil ver en ella otra cosa que un agregado bastante complejo de fenómenos psicológicos”³⁹. En última instancia, Spencer –según la crítica que le dirige Durkheim– no daría cuenta del fenómeno religioso en su complejidad; su explicación en ningún caso excedería el plano psicológico. Lo que realmente interesa a la sociología es plantear la cuestión en estos términos: “cuál es el aspecto que presenta la religión cuando no se ve en ella otra cosa que un fenómeno social”⁴⁰.

Para responder a la cuestión que acabamos de plantear, se impone separar el fenómeno psicológico del proceso sociológico. Desde la consideración sociológica la idea de Dios es un fenómeno psicológico⁴¹, accesorio, y que cumple una función eminentemente simbólica. Por lo demás, la religión cumple un papel social muy cercano al que desempeñan el derecho y la moral: constituyen tres tipos de fenómenos muy próximos, que se esclarecen unos a otros, y que coinciden básicamente en ser mecanismos de control de la sociedad: “el derecho y la moral tienen por objeto asegurar el equilibrio de la sociedad, adaptarla a las condiciones ambientales. Tal debe ser también el papel social de la religión. Si pertenece a la sociología, es en tanto que ejerce sobre las sociedades esta influencia reguladora. Determinar en qué consiste esta influencia, compa-

³⁹ *Ibid.*, 192.

⁴⁰ *Ibid.*, 195. Durkheim declara expresamente que deja las cuestiones eruditas para los especialistas y que busca concentrarse en la perspectiva y el método sociológicos. Spencer habría dejado de lado la dimensión esencial del problema y, en realidad, habría actuado como un historiador de las religiones. Por eso mismo, Durkheim utiliza un procedimiento retórico: citar en su apoyo a Albert Réville, primer titular de la cátedra de Historia de las Religiones en el *Collège de France* desde 1880 y fundador ese mismo año de la prestigiosa *Revue d'Histoire des Religions*. Una vez diferenciados ambos saberes, Durkheim concluye: “La sociología y la historia de las religiones son y deberían continuar siendo cosas distintas” (*ibid.*, 192).

⁴¹ “La idea de Dios (...) se convierte en un simple accidente accesorio. Es un fenómeno psicológico que se ha mezclado con un proceso sociológico (...). Una vez que la idea de divinidad se haya formado en un cierto número de conciencias por la influencia de sentimientos completamente individuales, ha servido para simbolizar todo tipo de tradiciones, usos y necesidades colectivas. Lo que debe importarnos no es el símbolo, sino lo que recubre y traduce”. (*ibid.*, 192–193).

rarla a las demás y distinguirla de ellas, ése es el problema que debe plantearse la ciencia social”⁴².

Durkheim anticipa aquí una idea que desarrollará profusamente en la tesis doctoral, aplicada en esa ocasión a la función simbólica del derecho. La religión tiene un origen extra-social, pero simboliza realidades sociales. Una vez que se ha constituido como tal símbolo la dinámica del significante (la idea de Dios) sigue los pasos de la dinámica del significado (la estructura y función sociales, que evolucionan según leyes propias)⁴³. Ramos Torre describe esta posición como una teoría del reflejo social concebida en explícita oposición a los enfoques idealistas que Durkheim habría visto expuestos en *La Cité Antique*, de Fustel de Coulanges⁴⁴.

El interés del sociólogo no debe dirigirse, según el alsaciano, al modo como los hombres y los pueblos han podido concebir en cada momento y circunstancia esa causa desconocida y ese fondo misterioso de las cosas. ¿Cómo elaborar, pues, una explicación sociológica de la religión? Durkheim esboza de un modo simple lo que sería una teoría sociológica de la religión sobre unas premisas muy sencillas⁴⁵: a) la religión es una forma de la disciplina social: es una determinada forma que adoptan modos de obrar fijados ya por el uso; es una forma en el mismo sentido que lo son el derecho y las costumbres y a título de forma del obrar es un fenómeno natural, que puede y debe ser estudiado por la ciencia social; b) en la religión destaca su carácter obligatorio y constrictivo no sólo para la conducta, sino también para la conciencia⁴⁶. Como ya se ha di-

⁴² *Ibid.*, 193.

⁴³ “Cuando las instituciones sociales investidas de la autoridad de la religión cambian no es porque se haya transformado la concepción popular de la religión. Muy por el contrario, si esta idea se transforma es porque la institución ha cambiado, y si ha cambiado es porque las condiciones exteriores no son ya las mismas. Toda variación en el símbolo supone otra en las cosas simbolizadas” (*ibid.*, 193–194).

⁴⁴ Cfr. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 172–173.

⁴⁵ Para lo que sigue, parafraseo el propio texto de Durkheim. Cfr. *Les études de science sociale...*, 195. Puede verse también, José A. PRADES, *op. cit.*, 122–123.

⁴⁶ “Lo que, tal vez, distingue mejor esta forma de todas las demás es que se impone no solamente a la conducta, sino a la conciencia. No dicta únicamente actos, sino ideas y sentimientos. En definitiva, la religión comienza con la fe, es decir, con toda creencia aceptada (...) sin discusión” (E. DURKHEIM, *Les études de science sociale...*, 195).

cho, junto con el derecho y la moral, la religión forma parte del sistema de control y de regulación sociales. c) La religión tiene un objeto que no es necesariamente del orden de lo sobrenatural: “La fe en Dios no es más que una especie de fe. Existen otras. ¿Acaso la mayor parte de nosotros no cree en el progreso con la misma ingenuidad que en otro tiempo nuestros padres creían en Dios o en los santos?”⁴⁷. d) Con lo dicho hasta aquí el espíritu puede quedar insatisfecho; para numerosos espíritus la religión es algo abierto a esa necesidad de idealismo, de aspiraciones infinitas, de inquietud permanente, que albergan los corazones humanos.

Como consecuencia de lo anteriormente expuesto, Durkheim discrepa también de Spencer en lo referente al porvenir de la religión: “En tanto que haya hombres que vivan juntos, habrá entre ellos cierta fe común. Lo que no se puede prever y lo que sólo el futuro decidirá es la forma particular bajo la que esta fe se simbolice”⁴⁸. En esta abierta discrepancia no son pocas las cosas que están en juego. Tanto Spencer como Durkheim son, cada uno a su modo, racionalistas. Spencer atribuye al desarrollo del espíritu crítico un papel decisivo en el desarrollo de la civilización. La sociedad será tanto más racional cuantos más ámbitos sociales sean objeto de la reflexión y el libre examen. Ello dejaría un espacio cada vez más reducido al prejuicio; el progreso no haría sino reducir paulatinamente el papel y el lugar del prejuicio en la vida social.

Durkheim reivindica la racionalidad social del prejuicio⁴⁹; por eso he sostenido anteriormente que su racionalismo es peculiar: él intenta reconstruir un racionalismo sociológico atento y receptivo a las exigencias y contrapartidas de la vida. No es, en suma, un racionalismo intelectualista. Durkheim no juzga que sea deseable ni posible que la razón razonante (*raison raisonnante*) obtenga la supremacía con el advenimiento de las nuevas condiciones de la vida social. El sostiene que esas nuevas condiciones vendrían acompañadas de nuevos prejuicios: “Con otras palabras, el progreso no puede sino aumentar el número de prejuicios (...) Una sociedad sin prejuicios se parecería a un organismo sin reflejos: sería un monstruo incapaz de vivir. Pronto o tarde la costumbre y el hábito

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, 197.

⁴⁹ Para todo el tema de la reivindicación del prejuicio, cfr., *ibid.*, 196–197.

retomarán sus derechos y eso es lo que nos autoriza a presumir que la religión sobrevivirá a los ataques de los que es objeto”⁵⁰.

En el núcleo de la discrepancia sobre el papel de los prejuicios en la vida social está la convicción durkheimiana de que la razón puede coexistir con lo irracional. Mientras que el racionalismo spenceriano considera el libre examen como un disolvente natural del prejuicio y, con él, de la religión, Durkheim mantiene como posición que la razón sólo disuelve aquellos prejuicios que no cumplen ya las funciones que los hombres esperan de ellos⁵¹. Una completa disolución de todos los prejuicios sería precisamente signo de un estado social de naturaleza mórbida⁵².

Ese racionalismo sociológico que busca construir Durkheim reprocha a Spencer que no sepa ver lo que hay de propiamente social en la sociedad humana. Es ésta la verdadera fuente de valor; incluso del valor de la libertad. Aquí la brecha entre la concepción sociológica de la libertad y la propiamente liberal es notable. En 1888, en la lección de apertura del curso de ciencia social, en la Universidad de Burdeos, Durkheim dejará constancia una vez más de su discrepancia con Spencer: “Pero si la libertad tiene tanto valor no es por sí misma (...). Su valor se encuentra en los frutos que ella obtiene y por eso mismo se encuentra estrechamente limitada por la constrictión (*contrainte*) social, que adopta la forma de hábitos, costumbres, leyes o reglamentos. Y, como a medida que las sociedades se hacen más voluminosas, la esfera de acción de la sociedad se amplía al mismo tiempo que la del individuo, tenemos derecho a reprochar a Spencer que no haya visto más que una cara de la realidad y tal vez la menor; haber desconocido en las sociedades lo propiamente social que se encuentra en ellas”⁵³.

⁵⁰ *Ibid.*, 197.

⁵¹ “Un prejuicio no se disipa porque se ha descubierto que era irracional, sino que se descubre que era irracional porque está a punto de disiparse. Cuando no cumple ya su función, es decir, cuando no asegura ya la adaptación de los individuos o del grupo a las circunstancias porque éstas han cambiado, se produce una turbación y un malestar” (*ibid.*, 194).

⁵² “Lo que consideramos un ideal no es más que un estado enfermizo y provisorio” (*ibid.*, 197).

⁵³ É. DURKHEIM, “Cours de science sociale. Leçon d’ouverture”, 1888. En *Idem*, *La science et l’action* (SSA), 95–96.

2.2. La recensión del libro de Guyau, “*L’Irreligion de l’Avenir*”

Jean-Marie Guyau⁵⁴ publicó en 1887 un libro titulado: *L’irreligion de l’avenir, étude de sociologie*. De inmediato se hizo eco del libro Durkheim en una recensión publicada en la *Revue Philosophique*⁵⁵.

Durkheim reconoce abiertamente el mérito del autor (“supone un importante progreso en el estudio científico de las religiones”⁵⁶). Frente a la tendencia general a ver en las religiones un producto de la imaginación individual, Guyau ha sabido comprender que la religión es primordialmente un fenómeno sociológico y que, sólo después de haber construido la sociología del hecho religioso, se puede buscar en la conciencia individual sus raíces psicológicas. ¿Dónde radica, pues, la divergencia entre ambos autores? Lo mismo que en su crítica de Spencer, pero de un modo más acusado, si cabe, Durkheim se levanta contra el primado del intelecto. El intelectualismo conduce a pensar que la plenitud del pensamiento reflexivo, o sea la ciencia, es el fin último de la evolución psíquica. La causa eficiente de las creencias religiosas sería la necesidad de comprender y explicar. La vida social habría proporcionado a la imaginación popular el modelo, la forma, de la construcción de ese mundo fantástico que es la religión⁵⁷.

Durkheim rechaza enérgicamente el intelectualismo de Guyau: tanto la inteligencia individual como la inteligencia social presentan un carácter eminentemente práctico: “la inteligencia no es más que un medio y, en estado normal, se contenta con jugar su papel de medio”⁵⁸. Es un poderoso medio de adaptación; por tanto, está

⁵⁴ Jean-Marie Guyau (1854–1888), a pesar de su precoz desaparición a la edad de 34 años, influyó en filósofos más jóvenes como Durkheim y Bergson. Autor de libros célebres como *La morale anglaise contemporaine* (1879), Guyau critica el naturalismo spenceriano en materia de moral, pero sin abandonar el planteamiento evolucionista y las grandes coordenadas planteadas por Spencer.

⁵⁵ É. DURKHEIM, “De l’irreligion de l’avenir”, *Revue philosophique*, 23/1887, 299–311. En *Idem, Textes 2. Religion, morale, anomie*, edición de Víctor Karady, Ed. de Minuit, Paris, 1975, 149–165.

⁵⁶ *Ibid.*, 307 (159).

⁵⁷ Cfr., *ibid.*, 307 (160).

⁵⁸ *Ibid.*, 307–308 (160). La vinculación con las necesidades de la acción es puesta de manifiesto abiertamente: “El fin de la vida psíquica es la acción, la

al servicio de la acción. El primado de la razón práctica es completo y la ciencia (la plenitud de la reflexión) no puede ser el fin de la vida psíquica, del mismo modo que tampoco la reflexión lo puede todo: destruir o crear todo a su entero antojo.

La religión se presenta como un sistema de representaciones de carácter colectivo, cuyo origen obedece a razones completamente prácticas⁵⁹. Durkheim apostilla que Guyau habría podido corregir lo desmesurado de su planteamiento intelectualista, si no hubiera dejado en la sombra un hecho decisivo: el carácter obligatorio de las prescripciones religiosas. La religión, lo mismo que la moral y el derecho, es el ámbito de *l'obligatoire*. Durkheim repite lo que ya había sostenido con ocasión de la recensión de 1886: todos los fenómenos religiosos, morales y jurídicos deben ser explicados a partir de la ecuación implícita entre lo obligatorio y lo social. Esta ecuación mantendrá siempre vigencia en su sociología, si bien es cierto que el énfasis puesto en ella variará según las diferentes fases que presenta el itinerario sociológico durkheimiano. Como tendremos ocasión de ver, la primera gran definición de la religión (1899) hace hincapié en lo obligatorio. Las siguientes definiciones (1907 y 1912) dejan a un lado la obligación para subrayar lo sagrado. No obstante, Durkheim ve en la fuerza que transmite lo sagrado un nuevo modo de explicar la obligación.

En un intento por salvar lo más posible de la teoría de Guyau, Durkheim pone en marcha un argumento que llegará a construir con el tiempo el núcleo de su discurso sociológico acerca de la religión. En efecto, él sostiene que habría que modificar la teoría de Guyau para que se convirtiera en una explicación, siquiera parcial, del fenómeno religioso. Si para éste último, la religión procede de un doble factor —la necesidad de comprender y la sociabilidad— Durkheim propone que se invierta el orden de los factores y que se haga de la sociabilidad la causa determinante del sentimiento religioso. El sentimiento religioso dependería, por tanto, del sentimiento social.

adaptación al medio ambiente, ya sea físico o social, por medio de movimientos apropiados” (*ibid.*, 308 [160]).

⁵⁹ “Por consiguiente, siempre que se afronte el estudio de una representación colectiva, cabe estar seguro de que es una causa práctica y no teórica la que ha sido su razón determinante” (*ibid.*, 308 [161]).

Anteriormente he comentado que esa propuesta de rectificación contenía un potencial desarrollo de enorme alcance. Ramos Torre ha hablado por su parte de un corolario de suma importancia, “ya que rompe los límites de la sociología de la religión como un simple punto de vista complementario de otros posibles y la sitúa como único discurso global sobre el tema. En efecto, se supone que la religión no sólo tiene un aspecto social, sino que es genética y expresivamente social”⁶⁰. La explicación sociológica de la religión implica la entera práctica social.

En cuanto al futuro de la religión. Durkheim no duda en sostener que no depende del estado de la ciencia o de la filosofía. Ni la ciencia (plenitud de reflexión) ni el espíritu crítico desempeñan un papel tan primordial en el trabajo de descomposición de la religión, como el que Guyau les asigna. Tomemos cualquiera de los argumentos que la ciencia puede oponer a la religión; puede que sean lo suficientemente fuertes y convincentes como para que el incrédulo se ratifique más si cabe en su opinión, pero no hay uno solo que convierta a un creyente en incrédulo. No es con lógica como se termina con la fe; al fin y al cabo, la lógica puede ser puesta al servicio tanto de su defensa como de su crítica. “Puesto que la fe resulta de causas prácticas, debe subsistir lo mismo que éstas, cualquiera que sea el estado de la ciencia y de la filosofía. Para demostrar que ya no tiene futuro, hay que hacer ver que las razones de ser que la hacían necesaria han desaparecido; y, puesto que estas razones son de orden sociológico, hay que buscar qué cambio se ha producido en la naturaleza de las sociedades que hace que en adelante la religión sea inútil e imposible”⁶¹. Como tendremos ocasión de ver, la cuestión acerca del futuro de la religión acompañará

⁶⁰ R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 174. La vinculación del estudio de la religión al de los sentimientos sociales que fundan las representaciones anticipa una tesis fundamental de *Les Formes*: “Los hombres no han comenzado por imaginar a los dioses; no es porque los hayan concebido de una u otra manera por lo que se han sentido vinculados a ellos por medio de sentimientos sociales. Sino que han comenzado por vincularse a las cosas que utilizaban o que sufrían del mismo modo en que se vinculaban entre sí, espontáneamente, sin reflexionar (...). Las ideas religiosas resultan, pues, de sentimientos preexistentes y, para estudiar la religión hay que penetrar hasta esos sentimientos, dejando de lado las representaciones que no son más que su símbolo y envoltorio superficial” (É. DURKHEIM, *De l'irréligion de l'avenir...*, 308–309).

⁶¹ *Ibid.*, 310 (164).

siempre a Durkheim, en la misma medida en que él nunca se consideró un pensador anti-religioso. Más aún, conforme se constituía sólidamente su teoría sociológica de la religión, llegó a considerar que ésta era la única forma válida científicamente de “salvar” la realidad del objeto de la religión. Es todavía muy pronto para introducirnos en los complicados vericuetos argumentales que nos esperan, pero tampoco quiero dejar de apuntar poco a poco las cuestiones que están en juego.

2.3. La recensión de la “*Ethik*” de Wundt

Puesto que ya he estudiado pormenorizadamente el tema en otro lugar⁶², aquí haré simplemente un breve comentario. Durkheim toma como referencia un texto de Wundt en el que éste sostiene que son de naturaleza religiosa todas las representaciones y sentimientos que se refieren a una existencia ideal perfectamente conforme a lo que el corazón humano puede esperar y desear. Con otras palabras: el ideal moral tendería de un modo inequívoco a expresarse en la forma de representaciones y sentimientos religiosos: la religión sería, en suma, el lenguaje habitual de la moral y el modo de expresión más caracterizado de las aspiraciones morales de la humanidad⁶³.

Ciertamente en el estudio de la vida moral debe investigarse, según Wundt, el lenguaje en que se manifiestan las representaciones morales. La religión, las costumbres, y usos, la moral y el dere-

⁶² Cfr. Fernando MÚGICA MARTINENA, *Émile Durkheim. Civilización y división del trabajo (II). La naturaleza moral del vínculo social*, Serie de Clásicos de la Sociología, n° 12, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, 29–52.

⁶³ “(...) el ideal moral tiene una tendencia a expresarse en la forma del ideal religioso. En efecto, todo lo que hay de esencial, de verdaderamente religioso en la religión, es la concepción de divinidades que son propuestas como modelos para imitación de los hombres y que se les considera al mismo tiempo como lo que sostiene el orden ideal que representan. Ahora bien, también la moral tiene necesidad de personificar su ideal y asegurarle la garantía de una sanción. Esa es la razón de que las ideas morales y las ideas religiosas estén tan estrechamente entrelazadas que sea imposible distinguir las” (É. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne”, *Revue Philosophique*, 24/1887, 117; en *Idem, Textes 1. Éléments d’une théorie sociale...*, 302–303).

cho forman un todo continuo. En última instancia, al escribir la *Ética*, Wundt tenía como objetivo crear una ciencia de la moral a partir del estudio empírico de las lenguas, la religión, las costumbres y el derecho. La religión es indispensable para la aparición y el desarrollo de las ideas morales. Cuando el ideal moral se diferencia de su expresión religiosa, lo hace por mediación de las costumbres⁶⁴. De la costumbre emergen progresivamente el derecho y la moral con sus respectivos papeles de constricción externa y obligación interna, aunque, a decir verdad, todo el ámbito de la vida ética es primordialmente normativo. Para Wundt, lo primero en la moral son las normas⁶⁵.

Si remontamos al origen de las costumbres, siempre encontramos hechos sociales, a saber, creencias y prácticas religiosas. El ámbito de lo práctico se contiene germinalmente en la religión: “las costumbres derivan de la religión y la religión encierra elementos éticos: éstos se comunican de un modo natural a las costumbres. Si las costumbres, incluso las más extrañas aparentemente a la moral, encierran algunos gérmenes de moralidad, es la religión la que los ha puesto ahí. Si, desde el origen, tienen por efecto refrenar el egoísmo, inclinar al hombre al sacrificio y al desinterés, no es porque estas inteligencias rudimentarias comprendan las ventajas y las bondades del altruismo. Pero todo sucede mecánicamente, y las costumbres producen consecuencias morales, sin que éstas hayan sido queridas ni previstas. Los sentimientos religiosos vinculan al hombre a otra cosa distinta de sí mismo y le colocan bajo la dependencia de esos poderes superiores que simbolizan el ideal”⁶⁶.

No tiene nada de extraño que Durkheim haya encontrado en Wundt una teoría de lo práctico-moral fundada en la sociabilidad humana que corroboraba las enseñanzas de Renouvier, pero también las de Fustel de Coulanges. En los pueblos primitivos, el derecho, la moral y la religión se confunden en una especie de “sínte-

⁶⁴ Cfr. Robert A. JONES, “La science positive de la morale en France: les sources allemandes de la «Division du travail social»”, 31–34. En Ph. BESNARD, M. BORLANDI, y P. VOGT, *op. cit.*, 1–41.

⁶⁵ Cfr. G. ROBLES MORCHÓN, *La influencia del pensamiento alemán en la sociología de Émile Durkheim*, Thomson-Aranzadi, 2005, 145–153. *Vid.*, también *Idem*, *Crimen y castigo. Ensayo sobre Durkheim*, Civitas, Madrid, 2001, p. 23 y ss.

⁶⁶ É. DURKHEIM, *La science positive...*, 120 (306).

sis”⁶⁷ o de “complejidad confusa”⁶⁸. Las costumbres sociales tienen su origen en las prácticas religiosas, pero también en las inclinaciones sociales que se fundan en la naturaleza del hombre. La afinidad del semejante por el semejante es la primera forma de las inclinaciones sociales. “Por rudimentario que sea, ese sentimiento no ha nacido del egoísmo; desde el principio fue un factor autónomo del progreso moral. Únicamente que era tan débil, tan indeterminado que hubiese sido rápidamente ahogado por las inclinaciones egoístas si hubiera debido luchar en solitario contra ellas; pero encontró un poderoso auxiliar en los sentimientos religiosos. Como hemos visto, la religión era de un modo natural una escuela de desinterés y de abnegación. El respeto a las órdenes de la divinidad, la simpatía por sus semejantes, tal fue el doble germen del que salieron todos nuestros instintos altruistas y con ellos toda la moral”⁶⁹.

También en el plano de la metodología sociológica encontramos relevantes sugerencias, que llegarían a adquirir pleno sentido con posterioridad. De momento, baste indicar una línea de continuidad entre la comprensión de la ética como ciencia de las costumbres y la de la sociología como teoría de las instituciones. Este último es el plano conceptual que conduce inmediatamente a *Les Formes*. En su reseña de la obra de Wundt, Durkheim alaba que haya roto con el método del razonamiento deductivo y dialéctico, basado en la idea de que la moral puede ser objeto de cálculo utilitario y del raciocinio, independientemente de los hechos⁷⁰. Así, pues, la moral no puede surgir de un hábito individual ni de un cálculo individual, sino de lo social mismo: “Por extraño que pueda parecer, las costumbres se producen siempre a causa de costumbres o, en el origen, por prácticas religiosas”⁷¹.

Se impone una última consideración. En la amplia presentación de la tesis de Wundt que Durkheim lleva a cabo, aparecen algunos puntos de discrepancia. Hay uno que llama la atención, porque

⁶⁷ *Ibid.*, 116 (310).

⁶⁸ *Ibid.*, 116 (302).

⁶⁹ *Ibid.*, 121 (307).

⁷⁰ Cfr. G. ROBLES MORCHÓN, *La influencia del pensamiento alemán...*, 151–152.

⁷¹ É. DURKHEIM, *La science positive...*, 137 (325).

caracteriza dos modos bien diferenciados de comprender el evolucionismo sociológico. El de Wundt es completamente unilineal: “Según él [Wundt] hay *una* idea religiosa que realizan cada vez más la religiones que se han sucedido en la historia; *un* ideal moral que se desarrolla a través de todas las morales positivas; *una* humanidad de la que las sociedades particulares no son otra cosa que encarnaciones provisionales y simbólicas”⁷². Se sigue de aquí lógicamente que quien quiera saber realmente qué es la moral o la religión debe estudiarlas en la forma relativamente perfecta a la que llega en los pueblos civilizados. Esto supone que todas las religiones y todas las morales pertenecen a una sola especie y persiguen un mismo y único fin. Aquí es donde Durkheim discrepa abiertamente de Wundt; su evolucionismo no tiene el mismo carácter unilineal: “Hay tantas morales como tipos sociales y la de las sociedades inferiores es una moral con el mismo título de la de las sociedades cultivadas”⁷³. Durkheim, como veremos, acepta la idea de que todas las morales y todas las religiones pertenecen a una misma especie y por eso mismo cada una de ellas es susceptible de una definición sociológica. Pero, según él, no es preciso ir a buscarla en las sociedades más cultivadas; bastan las sociedades inferiores, las más primitivas.

3. “DE LA DIVISION DU TRAVAIL SOCIAL”: UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA AL HECHO RELIGIOSO

Parece claro de entrada que la religión no es el tema que Durkheim abordó en su tesis doctoral. Expresamente declara que aún no posee “una noción científica de lo que es la religión”⁷⁴. No obstante, Pickering señala que Durkheim anticipa, aunque sea a título hipotético, ideas acerca de la religión que nunca llegó a rechazar después, si bien con el tiempo las perfiló y completó con otras⁷⁵.

⁷² *Ibid.*, 141 (331).

⁷³ *Ibid.*, 142 (331).

⁷⁴ DTS, 142.

⁷⁵ Cfr. W.S.F. PICKERING, *Durkheim's sociology of religion...*, 58.

3.1. La religión y la evolución de los tipos sociales

En tanto que *De la division du travail social* es un análisis de la evolución de las sociedades de solidaridad mecánica a las de solidaridad orgánica, cabe estudiar la religión en una y otra forma social, para esbozar posteriormente lo que podría ser una teoría de la religión.

Para el examen del tipo social de solidaridad mecánica Durkheim se apoya sobre todo en las civilizaciones antiguas: judía, griega, romana, india y los comienzos de la era cristiana. En ellas la religión es un factor de homogeneidad: “cuanto más pronunciada es [la semejanza de las conciencias], tanto más la vida social se confunde de un modo completo con la idea religiosa”⁷⁶. Esta coextensión de la vida social y la vida religiosa es el resultado de que las creencias y prácticas religiosas sean uniformemente mantenidas y aplicadas respectivamente por los miembros de la sociedad.

Cuando la religión comprende todo y se extiende a todo, no sólo mantiene en un estado de complejidad confusa (*état de melange*) toda forma de saber y toda práctica social, sino que “reglamenta incluso los detalles de la vida privada”⁷⁷. Cuando se afirma en tal caso que las conciencias religiosas son idénticas, con una identidad además que es absoluta, se quiere indicar que todas las conciencias individuales están más o menos compuestas de los mismos elementos. Por consiguiente, toda la vida psíquica de carácter colectivo es de carácter religioso.

Esta vida psíquica colectiva propicia a su vez un sentimiento característicamente religioso. Se trata de “un sentimiento de respeto por una fuerza superior al hombre individual, por un poder, en cierto modo, trascendente, bajo cualquier símbolo como se haga sentir a las conciencias, y este sentimiento está también en la base de toda religiosidad”⁷⁸. Ahora bien, si toda la vida psíquica de la sociedad adopta un carácter religioso con una adhesión unánime y una intensidad completamente particular, ello se debe indudablemente a que el tipo social colectivo era hegemónico, mientras que el tipo individual era muy rudimentario: prácticamente no existía.

⁷⁶ DTS, 206.

⁷⁷ *Ibid.*, 105.

⁷⁸ *Ibid.*, 112.

El error de Fustel de Coulanges ha consistido en no advertir que ése es el sentido y dirección de la causalidad: del tipo social dominante a las creencias y prácticas comunes⁷⁹. Sabemos que Durkheim cambiará de opinión y, de un modo especial en *Les Formes*, dará la razón a quien fuera su maestro.

El marco teórico para explicar cómo emerge una esfera trascendente de realidad y cómo se mantiene una fe en ella, socialmente compartida, lo proporciona el tipo social de solidaridad mecánica. Por ello mismo la explicación del tránsito de un tipo social a otro se expresa en negativo: como regresión e incluso eliminación. Muy brevemente, puede hablarse de un proceso de diversificación en las prácticas y creencias, una ausencia o disminución en la regulación de la vida privada religiosa y, finalmente, una menor identificación de lo religioso y lo social⁸⁰. La ley de regresión se aplica tanto al elemento representativo de la conciencia común como al elemento afectivo, y afecta tanto a la extensión como a la intensidad de uno y otro.

⁷⁹ Cfr. DTS, 154.

⁸⁰ “Si hay alguna verdad que la historia ha puesto fuera de toda duda, es que la religión abraza una porción cada vez más pequeña de la vida social. En el origen se extiende a todo; todo lo que es social es religioso; las dos palabras son sinónimas. Después, poco a poco, las funciones políticas, económicas, científicas se emancipan de la función religiosa, se constituyen aparte y adoptan un carácter temporal cada vez más acusado. Dios (...) abandona el mundo a los hombres y a sus disputas. (...) El individuo (...) se convierte progresivamente en una fuente de actividad espontánea. En una palabra, no solamente el ámbito de la religión no crece al mismo tiempo que el de la vida temporal y en la misma medida, sino que va retirándose cada vez más. Esta regresión no ha comenzado en tal o cual momento de la historia, sino que se puede seguir sus fases desde los orígenes de la evolución social. Está, pues, ligada a las condiciones fundamentales del desarrollo de las sociedades y atestigua de este modo que hay un número cada vez menor de creencias y sentimientos colectivos que son tanto lo suficientemente colectivos como lo suficientemente fuertes para adoptar un carácter religioso. Es decir, la intensidad media de la conciencia común va debilitándose” (DTS, 144).

3.2. Esbozo de una teoría sustantiva de la religión: elementos básicos

Como ya se ha dicho, Durkheim reconoce expresamente que no posee todavía una noción científica de lo que es la religión. Por consiguiente, nos encontramos más bien con el esbozo de una teoría. Podemos señalar, no obstante, algunos rasgos o elementos básicos de ese esbozo, si tomamos de aquí y allá textos dispersos por toda la obra. Esa dispersión es un argumento adicional que corrobora el carácter hipotético de esta teoría.

a) Por un lado, la religión es algo esencialmente social⁸¹. La sociología es, pues, plenamente competente para abordar su estudio y explicación como fenómeno social y, por ende, natural.

b) “La religión corresponde a una región igualmente muy central de la conciencia común”⁸². Durkheim reconoce expresamente que se trata de una conjetura muy verosímil. Esa posición central en la conciencia común determina que en sus orígenes todo sea religioso: tanto el sistema de conocimiento como el sistema de control jurídico–moral. Durkheim sostiene que el derecho penal no solamente es religioso en su origen, sino que siempre conserva una cierta señal o signo de religiosidad: la razón es que los actos que castiga parecen ser atentados contra algo trascendente, ya sea una realidad o una idea⁸³.

c) Lo que define la religión no es la referencia a un ser o seres trascendentes: Dios o divinidades. “Pero una definición semejante es manifiestamente inadecuada. En efecto, hay una multitud de reglas, ya sea de conducta o de pensamiento, que son ciertamente religiosas y que, sin embargo, se aplican a relaciones de un tipo completamente distinto”⁸⁴.

d) Toda definición del hecho religioso será provisional e incierta, mientras no se explique de qué modo los hombres atribuyen una

⁸¹ Cfr., *ibid.*, 59. “Lo social no es, pues, un aspecto, sino la esencia de la religión. Y esto se manifiesta en el inequívoco carácter obligatorio y constrictivo de las prácticas y creencias religiosas” (R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 175).

⁸² DTS, 143.

⁸³ Cfr., *ibid.*, 68.

⁸⁴ Cfr., *ibid.*, 142.

autoridad extraordinaria a una representación o bien a un producto de su imaginación. ¿Dónde se origina esa fuerza de la que están investidas las representaciones religiosas, y que caracteriza la experiencia religiosa de la realidad? Estamos ya en presencia, sin duda, de una parte esencial de la gran temática abordada en *Les Formes*. Lo que Durkheim añade es un simple esbozo de lo que más tarde será su teoría de las representaciones colectivas⁸⁵.

La fuerza de la pregunta, su poder heurístico radica en la atribución de *autoridad* a la representación de un ser y la procedencia de la *fuerza* que impregna todo lo religioso. La creencia religiosa reúne los dos elementos: atribuye una autoridad extraordinaria a aquel ser o idea en que se cree y goza de una fuerza propia, que se intensifica en la comunicación con otros creyentes; las creencias entran en resonancia. La metáfora física es apropiada, pues, como tendremos ocasión de ver, todo el lenguaje durkheimiano referido a las representaciones, sentimientos, emociones y creencias religiosas está plagado de alusiones y connotaciones físico-químicas, cuando no biológico-médicas: magnetismo, electricidad, mecánica, contagio, sugestión, alucinación, hipnosis, etc. El horizonte de comprensión con el que Durkheim intenta explicarse la experiencia religiosa de la realidad es la fuerza, la energía y el poder; quien cree, puede más: tiene un poder, una fuerza añadidas. ¿Dónde se origina ese poder, esa fuerza, esa energía sobreañadidos a la realidad cotidiana del creyente? Por más que *De la division du travail social* no aporte una respuesta cabal y en directo a esta cuestión, lo cierto es que hay un extenso y luminoso pasaje⁸⁶ intercalado en las amplias reflexiones que relacionan el derecho penal represivo y los estados fuertes y extensos de la conciencia colectiva en los tipos sociales de solidaridad mecánica o por semejanzas. En ese pasaje se aborda la gran temática de la relación entre representación y

⁸⁵ “(...) el único carácter (...) que presentan por igual todas las ideas, lo mismo que todos los sentimientos religiosos, es que son comunes a un cierto número de individuos que viven juntos, y que además tienen una intensidad media bastante elevada. En efecto, es un hecho constante que, cuando una convicción un poco fuerte es compartida por una misma comunidad de hombres, adopta inevitablemente un carácter religioso; inspira a las conciencias el mismo respeto reverencial que las creencias propiamente religiosas” (*ibid.*, 143).

⁸⁶ Me refiero a DTS, 64-73.

sentimiento. En última instancia se trata de un simple esbozo de una sociología del conocimiento desarrollada a partir de un núcleo temático: el concepto de conciencia colectiva⁸⁷.

3.3. Representación, creencia y sentimiento: el análisis de la conciencia común

Resulta significativo que Durkheim hable con frecuencia de vitalidad y vida (vida psíquica, vida moral, vida religiosa, etc.). Puede decirse sin duda que las fuentes y el contexto vitalista de la época lo propiciaban. Desde el evolucionismo hasta la filosofía de la vida de origen germánico (Schopenhauer y E. von Hartmann) pasando por otras fuentes más o menos vitalistas influyen en su pensamiento. Por otro lado, Durkheim ha sido influido por dos escuelas de psicología que, cada una a su modo, son evolucionistas: la de Ribot y la de Wundt; éstas son grandes fuentes en lo que a psicología respecta. Ciertamente el concepto de representación que él maneja debe mucho a Renouvier. De acuerdo con su formación psicológica, la conciencia es una función de la vida y está supeditada al principio general de economía de la vida, que es el principio de equilibrio. Durkheim aplicará de un modo estricto este principio en *Le suicide*: el malestar que conduce al suicidio anómico es siempre un desequilibrio entre el deseo y la posibilidad de satisfacción; en eso consiste precisamente la falta de regulación: que el deseo quede afectado del “mal de infinito” (*mal d’infini*).

La conciencia forma parte esencial de la economía de la vida; no se la puede sobrecargar, como tampoco puede estar infrautilizada. Si se intensifica en demasía su actividad, requiere un factor de equilibrio que economice esfuerzos. No obstante, el principio general está claro para Durkheim: “Todo estado fuerte de la conciencia es una fuente de vida; es un factor esencial de nuestra vitalidad general”⁸⁸. Precisamente porque la intensificación de la conciencia es una fuente de vida, el principio de economía general de la vida

⁸⁷ Cfr. Gérard NAMER, *Court traité de sociologie de la connaissance. La triple légitimation*, Librairie des Méridiens, Paris, 1985. *Vid.*, especialmente el cap. III: “Las aproximaciones de la sociología de la connaissance chez Durkheim”, 41–65.

⁸⁸ DTS, 64.

debe operar infaliblemente. Así, si algo tiende a debilitar la conciencia reaccionamos enérgicamente a fin de mantener íntegramente el tono vital de nuestra conciencia.

Entre las causas que inducen un estado de desequilibrio, hay que poner en el primer puesto la representación de un estado contrario, ya se trate dicho estado de algo orgánico, ideacional, afectivo, etc. Aquí aparece la amplitud del concepto de representación que maneja Durkheim: “Una representación no es, en efecto, una simple imagen de la realidad, una sombra inerte proyectada en nosotros por las cosas; sino que es una fuerza que levanta alrededor de sí todo un torbellino de fenómenos orgánicos y psíquicos”⁸⁹. La representación, por ejemplo, de un sentimiento contrario al nuestro actúa como si dicho sentimiento hubiera entrado en nuestra propia conciencia; lo mismo sucede con una convicción que fuera de signo contrario a la nuestra. En las dos cosas es como si, “una fuerza extraña se hubiera introducido en nosotros con miras a desconcertar el libre funcionamiento de nuestra vida psíquica”⁹⁰.

Si el conflicto estalla entre ideas abstractas tiene un carácter mucho menos doloroso que si lo hace entre creencias. En este caso todo contraste suscita una reacción emocional, porque en la representación del tipo “creencia” está especialmente implicado el plano afectivo de la conciencia. Todas estas emociones violentas constituyen realmente un suplemento de fuerzas añadidas que restituyen al sentimiento en conflicto la energía que le ha sustraído la contrariedad o la abierta contradicción. “Ahora bien, se sabe qué grado de energía puede alcanzar una creencia o un sentimiento por el solo hecho de que sean experimentados por una misma comunidad de hombres en relación unos con otros; las causas de este fenómeno son hoy bien conocidas”⁹¹. La referencia en nota a Alfred Espinas y su obra *Sociétés animales*⁹² es completamente acorde con el

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*, 65.

⁹¹ *Ibid.*, 66–67.

⁹² Alfred Espinas defendió su tesis de doctorado en La Sorbona en 1876 con el título *Les Sociétés animales*. Anteriormente tradujo del inglés, junto con Ribot, los *Principles of psychology*, de Herbert Spencer. La obra se publicó en París en 1873. En su tesis doctoral Espinas analiza y describe la comunicabilidad de las emociones en el interior de los grupos animales y de ahí pasa al cálculo de la resonancia emocional en el seno de públicos, masas y muchedumbres. “Los ejem-

rumbo de la reflexión durkheimiana, que empezó siendo sobre representaciones, creencias y sentimientos, y que va a incorporar de inmediato las conductas colectivas y los estados particularmente fuertes de la conciencia común (estados de efervescencia social en la muchedumbre –*la foule*–). En efecto, la argumentación es previsible: si estados de conciencia contrarios se debilitan recíprocamente, estados de conciencia idénticos, se potencian y refuerzan entre sí. La explicación recuerda de inmediato la “resonancia emocional” de la que habla Espinas. La suma de representaciones, creencias y sentimientos tiene un *plus* de vitalidad, un aumento de vida: “Si alguien expresa ante nosotros una idea que ya era nuestra, la representación que nos hacemos de ella viene a añadirse a nuestra idea, (...) le comunica lo que ella misma tiene de vitalidad; de esta fusión surge una idea nueva que absorbe las precedentes, y que, en consecuencia, es más viva que cada una de ella considerada aisladamente. Esa es la razón de por qué, en las asambleas numerosas, una emoción puede adquirir una violencia semejante; es que la vitalidad con la que se produce en cada conciencia resuena en todas las demás”⁹³.

El estado de perplejidad, irritación, contradicción y finalmente, de escándalo en que el crimen sume a una sociedad puede ser perfectamente entendido como una ofensa intolerable a la conciencia común. Esa rabia, contenida o no, que la colectividad experimenta es la contrapartida del hecho de que “los sentimientos que ofende el crimen son, en el seno de una misma sociedad, los más universalmente conocidos que existen”⁹⁴. No resulta difícil “traducir” a una secuencia de imágenes, a un relato del tipo que sea, las consideraciones durkheimianas. ¿Quién no ha visto –en la realidad o en la ficción– a una colectividad humana enfurecida reaccionar indignada contra un crimen? Es un tema muy estudiado por historiado-

plos zoológicos de Espinas fueron citados por los teóricos de la muchedumbre para demostrar la naturaleza contagiosa de las emociones. (...) Espinas, en 1878, había hecho de un modo incidental alusión al parecido entre un hombre en medio de una muchedumbre y un individuo “magnetizado”. En menos de diez años, esta analogía se había convertido en la comparación más empleada en las obras que trataban acerca de la muchedumbre (...) (Susana BARROWS, *Miroirs déformants. Réflexions sur la foule en France à la fin du XIX é siècle*, Aubier, Paris, 1990, 107).

⁹³ DTS, 67.

⁹⁴ *Ibid.*

res y sociólogos el interés de la opinión pública francesa de final de siglo por los fenómenos colectivos y muy especialmente por las reacciones de la muchedumbre⁹⁵. No me cabe duda personalmente que Durkheim se hace eco tanto del estado de opinión pública como de los primeros estudios sobre la relación entre sociología y criminología, así como de los primeros trabajos de psicología de las muchedumbres (G. Le Bon, G. Tarde, etc...), cuando afirma que “se puede explicar así un carácter de esta reacción que con frecuencia se ha señalado como algo irracional”⁹⁶. El tema de la irracionalidad del comportamiento colectivo había traspasado los límites tanto de la opinión pública como de las ciencias sociales. E. Zola convierte de algún modo a la muchedumbre en el protagonista de su novela *Germinál*; el asunto se hace más complicado si cabe al estar de por medio “la cuestión social”: la muchedumbre revolucionaria; el “fantasma” de la huelga general; la violencia urbana en las huelgas...; las huellas en la memoria colectiva de los excesos revolucionarios de la muchedumbre durante la Comuna de París y, sobre todo, durante la Revolución Francesa, asunto que volvió a poner sobre la mesa la monumental obra de H. Taine sobre los acontecimientos revolucionarios. Me remito expresamente a la literatura que acabo de citar para una visión mucho más completa que lo que así simplemente se señala.

Durkheim es sin duda testigo y analista de todo este proceso. Cuando él habla reiteradamente del malestar (*malaise*) social, no habla por hablar: se trata de una sensación y de un diagnóstico. Pues bien, él intenta construir un marco analítico para explicar, aunque sea en parte, esos procesos que la sociedad experimenta. Volviendo ahora a la “irracionalidad” del comportamiento reactivo de la colectividad, Durkheim no duda en ponerlo en relación con el concepto de *expiación*: “la idea de una satisfacción otorgada a un poder, real o ideal, que nos es superior. Cuando exigimos la represión del crimen, no es que queramos vengar a nosotros personal-

⁹⁵ Cfr. S. MOSCOVICI, *L'Âge des foules*, Fayard, Paris, 1981; R. NYE, *The Origins of Crowd Psychology: Gustave Le Bon and the crisis of mass democracy in the Third Republic*, SAGE, Londres, 1975; J.-P. RIOUX, *Chronique d'une fin de siècle*, Seuil, Paris, 1991; J. VAN GINNEKEN, *Crowds, Psychology and Politics, 1871-1899*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; E. WEBER, *Fin de siècle. La France à la fin du XIX siècle*, Fayard, Paris, 1986.

⁹⁶ DTS, 68.

mente, sino a algo sagrado que sentimos de un modo más o menos confuso en el exterior y por encima de nosotros. Ese algo lo concebimos de maneras diferentes según los tiempos y los medios (*milieux*); a veces, es una simple idea, como la moral, el deber; lo más a menudo, nos lo representamos en la forma de uno o varios seres concretos: los ancestros, la divinidad⁹⁷.

Durkheim cree encontrar una razón adicional en el hecho de que la exigencia colectiva ante el crimen no es conmensurable, por lo general, con la naturaleza y alcance de la ofensa. La representación que nos hacemos de la necesaria expiación no se limita a la simple reparación ni se rige por un cálculo que el individuo pudiera hacer como un asunto propio. Como se trata de una expiación que, de algún modo, es exigida por lo sagrado, los sentimientos que inspira son absolutamente particulares: “Como consecuencia de su origen colectivo, de su universalidad, de su permanencia en la duración, de su intensidad intrínseca, estos sentimientos tienen una fuerza excepcional, se separan radicalmente del resto de nuestra conciencia cuyos estados son mucho más débiles. Nos dominan; tienen, por así decir, algo sobrehumano, y, al mismo tiempo, nos vinculan a objetos que están fuera de nuestra vida temporal. Aparecen, pues, como el eco en nosotros de una fuerza que nos es extraña y que, además, es superior a la que somos⁹⁸”.

No está de más recordar aquí que Durkheim expone todas estas consideraciones en el marco de su análisis del derecho penal repressivo, en tanto que éste simboliza y expresa un tipo particular de solidaridad —la solidaridad mecánica o por semejanzas—, que es característico del tipo social de estructura segmentaria. Ahora bien, tanto las consideraciones realizadas hasta ahora como las que vienen a continuación no se refieren ni única ni principalmente a sociedades del pasado; describen conductas, representaciones, sentimientos colectivos que Durkheim podía vivir y experimentar a su alrededor. Ello nos invita y persuade a leer los tipos de solidaridad no en términos temporales ni históricos, sino como tipos sociales transhistóricos. Más en concreto: las reflexiones sociológicas durkheimianas se refieren directamente a la conducta grupal o colectiva, en la que el grupo es la unidad de conducta o sujeto que actúa.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

Es el propio autor quien aclara qué entiende por “reacción colectiva”: “no se produce aisladamente en cada uno, sino que son un conjunto y una unidad, por lo demás variables según el caso”⁹⁹.

Recapitulemos un poco y realicemos algunas consideraciones adicionales. En el análisis de las diversas situaciones de *cólera pública* (que estén justificadas o no, no afecta al caso), Durkheim alcanza un primer nivel de análisis: la resistencia de la conciencia común, ofendida por el crimen, y que suscita unos sentimientos de rechazo de gran intensidad, que se refuerzan en forma de resonancia al unísono. Las conciencias se reconfortan precisamente cuando se representan su comunión, su “canto unísono”. La contradicción que supone un crimen, una ofensa, una persecución, un prejuicio o estigma contra un grupo social, etc. . . . , amplifica la fuerza atractiva entre creencias y sentimientos semejantes y cuanto más intensos sean éstos, con tanta mayor fuerza se atraen¹⁰⁰. La agregación genera una concentración de fuerzas, por la que se desgaja un sentimiento común, que es uno y que es nuevo por relación a los sentimientos que están en su origen¹⁰¹. Es un caso claro de efervescencia social, en la que los sentimientos que están en juego obtienen toda su fuerza del hecho de que son comunes a todo el mundo. Lo que constituye el respeto particular de que son objeto es que son universalmente respetados.

Hay un segundo plano de análisis de algo que está simplemente mentado y no desarrollado, pero cuya relevancia es máxima, en mi opinión, a los efectos precisamente de la sociología de la religión que desarrollará Durkheim. Se trata de la idea de expiación. Como hemos visto ya, en el fondo de dicha noción está la idea de una satisfacción que se otorga a un poder, real o ideal, que es superior o que lo experimentamos y representamos como superior. La experiencia de la expiación (la combinación de ‘crimen –conciencia

⁹⁹ *Ibid.*, 70.

¹⁰⁰ “(...) jamás el creyente se siente tan fuertemente unido a sus correligionarios como en épocas de persecución. Es indudable que en toda época nos gusta la compañía de lo que piensan y sienten como nosotros, pero es con pasión, y no ya solamente con placer, que las buscamos al salir de discusiones en las que nuestras creencias comunes han sido combatidas vivamente” (*ibid.*).

¹⁰¹ “(...) de todas las cóleras que se expresan, se desgaja una cólera única, más o menos determinada según los casos, que es la de todo el mundo sin ser la de nadie en particular. Se trata de la cólera pública” (*ibid.*, 70–71).

social ofendida– castigo’) es además la experiencia de una elevación: por un lado, alcanzamos la experiencia de algo superior y exterior a nosotros; algo sagrado (*quelque chose de sacré*) que sentimos de un modo más o menos confuso; por otro, sentimos que una fuerza nos eleva moralmente. La expiación del crimen desvela aspectos de la vida religiosa y pone en presencia de la experiencia religiosa de la realidad, al menos en su dimensión ritual.

Lo que en la tesis doctoral son simples esbozos se convertirán en *Les Formes* en amplios desarrollos sobre los ritos ascéticos y, sobre todo, los ritos piaculares o ritos expiatorios. La violencia e intensidad de la reacción penal expiatoria es manifestativa en muy alto grado y eso es algo que Durkheim observa ya con ocasión de sus reflexiones acerca de la relación entre derecho penal y religión. Manifiesta, por un lado, que hay una fuerza moral superior a la del individuo: la fuerza colectiva¹⁰². Por otro, que la expiación, la imposición de la pena, rememora y actualiza simbólicamente la unidad grupal (incluso material): “si [el estado social negado] es fuerte, si la ofensa es grave, todo el grupo implicado se contrae ante el peligro y se recoge, por así decir, sobre sí mismo. (...) Este estrechamiento material del agregado que hace más íntima la penetración mutua de los espíritus, hace también más fáciles todos los movimientos de conjunto; las reacciones emocionales, de las que cada conciencia es el teatro, están en las condiciones más favorables para unificarse”¹⁰³. Finalmente, la naturaleza de los sentimientos colectivos explica tanto el castigo como el crimen. Uno y otro tienen pleno sentido en el marco de un sistema ritual social, que sirve para mantener la convivencia común¹⁰⁴. En estos términos se entiende mejor la célebre tesis de que el derecho penal simboliza y expresa la especie de solidaridad que es preponderante en un tipo social.

¹⁰² “El crimen no es solamente la lesión de intereses incluso graves, es una ofensa contra una autoridad en cierto modo trascendente. Ahora bien, por experiencia, no hay fuerza moral superior al individuo, salvo la fuerza colectiva” (*ibid.*, 52).

¹⁰³ *Ibid.*, 72.

¹⁰⁴ Cfr., *ibid.*, 73.

3.4. Conclusión: logros e insuficiencias

En su análisis de la relación entre derecho penal y religión, Durkheim ha apuntado simplemente a la emergencia de una esfera trascendente de realidad: la esfera de lo sagrado. Son los sentimientos colectivos los que fundan y sostienen esa región central de la conciencia común que es la religión. De un modo muy kantiano, Durkheim ha hecho hincapié en el sentimiento de respeto por esa fuerza superior al individuo, por ese poder trascendente que se hace manifiesto a las conciencias en forma de diversas simbolizaciones. De este modo, anticipa un tema que aparecerá fugazmente en las *Conclusiones* y que no es otro que el culto a la persona –a la dignidad individual– como el elemento principal y prácticamente único de la conciencia común en las sociedades industriales diferenciadas¹⁰⁵.

Durkheim anticipa la doble temática de la religión de la humanidad y de que la moral es la verdadera realidad simbolizada por la religión. Sucede, sin embargo, que esa anticipación se realiza en clave puramente moral. El combate antiutilitarista que atraviesa toda la obra propicia que el nivel de discurso en que se formulan las conclusiones sea netamente moral y, más en concreto, kantiano. La apelación al sentimiento de respeto por la dignidad humana como la esencia de la moral individual es nítida¹⁰⁶.

La estrategia argumental no es otra que vincular el concepto sociológico de conciencia común con la noción kantiana de persona y dignidad moral. El plano argumental es ético, pero al mismo tiempo se prepara el terreno para el paso al plano religioso, aun cuando

¹⁰⁵ “A medida que se avanza en la evolución, los vínculos que ligan al individuo con su familia, su suelo natal, las tradiciones que le ha legado el pasado, los usos colectivos del grupo, se distienden. Más móvil, cambia más fácilmente de medio, abandona a los suyos para ir a vivir en otra parte una vida más autónoma, se construye él mismo sus propias ideas y sus propios sentimientos. Es indudable que no por ello desaparece toda conducta común; quedará siempre, al menos, ese culto a la persona, a la dignidad individual (...), que, desde ahora, es el único centro de reunión para tantos espíritus” (DTS, 395–396).

¹⁰⁶ “Hoy, por ejemplo, existe en todas las conciencias sanas un sentimiento muy vivo de respeto por la dignidad humana, al cual somos obligados a conformar nuestra conducta tanto en nuestras relaciones con nosotros mismos como en nuestras relaciones con otro y eso es incluso lo esencial de la moral que se llama individual” (*ibid.*, 395).

ese paso sea formal, como es el caso por lo demás: “Cuando una convicción un poco fuerte es compartida por una comunidad humana adopta inevitablemente un carácter religioso; inspira en las conciencias el mismo respeto reverencial que las creencias propiamente religiosas”¹⁰⁷. La forma social (intensidad y extensión) que adopta una convicción moral le hace tener una forma religiosa; el tránsito es de forma a forma, y así opera el sociologismo moral y religioso de Durkheim.

Durkheim considera que ha explicado satisfactoriamente el origen social de la religión al apelar al carácter obligatorio y constrictivo de las prácticas y creencias religiosas, y al mismo tiempo ha mostrado su función como elemento que ocupa la región central de la conciencia común¹⁰⁸. De hecho, ha puesto los fundamentos de su sociologismo: sólo la ciencia de la sociedad será capaz de comprender cabalmente la religión, pues al fin y al cabo se trata de un fenómeno social, lo mismo que otras prácticas y creencias colectivas. La religión es un sistema de representaciones. Lo que sucede es que, a la altura de 1893, Durkheim concibe ese sistema como un fenómeno completamente subordinado a la estructura del tipo social y a su forma de solidaridad: sólo lo refleja y expone simbólicamente, como ocurre con el derecho¹⁰⁹. No contempla la posibilidad de una autonomía y mucho menos la posibilidad de que ese sistema de representaciones pueda constituir el fundamento de toda vida social. Eso es algo que llegará a afirmar expresamente en *Les Formes*.

Gaston Richard subraya con acierto, en mi opinión, que, desde mucho antes de estudiar detenidamente el totemismo, Durkheim se inclina a identificar la religión con el ritualismo¹¹⁰. Es cierto que, tras sostener que una definición de la religión por lo sobrenatural,

¹⁰⁷ *Ibid.*, 143.

¹⁰⁸ Como señala Ramos Torre, la sociología durkheimiana de ese período pretende alcanzar una explicación genética y funcional de la religión. El marco teórico para lograr esa pretensión lo proporciona la teoría de la solidaridad mecánica y la correspondiente concepción de la conciencia común. Cfr. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 175–176.

¹⁰⁹ Para un análisis más pormenorizado de estos aspectos críticos, *vid.*, *ibid.*, 176–177.

¹¹⁰ Cfr. G. RICHARD, *L'athéisme dogmatique...*, 132.

es “manifiestamente inadecuada”¹¹¹, Durkheim vuelve inmediatamente su mirada a las reglas rituales (prohibiciones de comer determinados alimentos, órdenes de vestirse de una determinada manera, etc...). No es menos cierto que el juicio de Richard descansa en su convicción de que la tesis doctoral de Durkheim es ante todo una teoría de los orígenes y transformaciones de la obligación moral. La polarización de su interés por la obligación explicaría o justificaría que la religión fuera considerada primordialmente desde el punto de vista de las reglas rituales¹¹².

4. MÉTODO SOCIOLÓGICO Y RELIGIÓN SEGÚN “LES RÈGLES”

No es habitual que las diversas monografías que estudian la sociología durkheimiana de la religión citen *Les Règles* como un texto relevante, y, si lo hacen, resulta difícil situarlas: ¿antes o después de la “revelación” de 1895, de la que habla el propio autor? Una persona que conoció tan estrechamente a Durkheim como Gaston Richard sostiene lo siguiente: “En apariencia, la lectura de las *Règles* nos aporta escasos esclarecimientos. Sin embargo, no es totalmente prescindible. En efecto, vemos en ella qué método se impone el autor y nos impone en el estudio de la religión”¹¹³.

Aunque la publicación del gran manifiesto metodológico durkheimiano se produjo en 1895, la obra apareció en forma de cuatro artículos publicados en la *Revue philosophique* de Théodule Ribot, entre mayo y agosto de 1894. Hoy sabemos con suficiente certeza que la redacción de *Les Règles* se sitúa en un período que va de diciembre de 1892 a marzo o abril de 1894. Puede decirse que *Division du travail social*, tesis latina sobre Montesquieu y *Règles* fueron escritas de un modo seguido y en este orden¹¹⁴. Richard lo sabe y no deja de indicar que estas obras fueron concebidas y ela-

¹¹¹ DTS, 142.

¹¹² Cf. G. RICHARD, *op. cit.*, 131.

¹¹³ *Ibid.*, 130.

¹¹⁴ Cf. M. BORLANDI y L. MUCCHIELLI (eds.), *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1995, Introduction, 7-9.

boradas al mismo tiempo¹¹⁵. Queda justificado en mi opinión que tratemos de *Les Règles* dentro del período anterior a 1895.

4.1. Constricción y exterioridad: las exigencias del proyecto epistemológico

La primera regla del método sociológico, relativa a la observación de los hechos sociales, es aquella que nos ordena considerar los hechos sociales como cosas. No es mi intención discutir aquí esta célebre y polémica regla; mucho se ha escrito al respecto. Mi intención es llegar cuanto antes al primer corolario de esta regla. Durkheim hace observar que los hombres no han tenido que esperar al nacimiento de la ciencia social para hacerse una idea de lo que es el derecho, la moral, la familia, el Estado o la sociedad. Estas ideas o pre-nociones son necesarias, porque las cosas sociales son un producto de la actividad humana y el ser humano tiene que hacerse una idea, siquiera provisional, de lo que son las cosas que le conciernen en el ámbito práctico para poder hacerlas y, de este modo, poder vivir¹¹⁶.

Tratar los fenómenos como cosas es considerarlos en calidad de *data* que constituyen el punto de partida de la ciencia. Supuesto que las ideas o pre-nociones que los hombres se hacen, por ejemplo, del valor económico o del ideal moral nos son inaccesibles, lo que nos es dado son los valores que realmente se intercambian en el curso de las relaciones económicas o el conjunto de reglas que determinan nuestra conducta de un modo efectivo. Aun cuando sea muy posible que la vida social no sea otra cosa que el desarrollo de ciertas nociones, Durkheim sostiene que esas nociones no se nos dan de un modo inmediato, sino únicamente a través de la realidad fenoménica¹¹⁷.

Siguiendo una clara y explícita inspiración cartesiana el primer corolario de la regla es el siguiente: es preciso apartar sistemáticamente todas las prenociones. El sociólogo debe prohibirse a sí

¹¹⁵ Cfr. G. RICHARD, *op. cit.*, 129.

¹¹⁶ Cfr. É. DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*, P.U.F., 5ª ed., Quadrige, 1990, 18.

¹¹⁷ Cfr., *ibid.*, 27-28.

mismo emplear cualquier concepto que se haya formado fuera del camino metódico de la ciencia; asimismo debe dejar a un lado todo tipo de sentimiento ligado a nuestras creencias y prácticas religiosas, morales o políticas. De aquí se sigue, comenta Richard, que nadie debe estudiar religión teniendo en cuenta para lo que fuere su propia experiencia de la vida religiosa. “Así, desde el comienzo, la sociología religiosa prohíbe la observación del sentimiento religioso, de la religión como vida interior del alma”¹¹⁸. El sociólogo considera la religión en tanto que hecho exterior e históricamente dado: “las creencias y prácticas de su vida religiosa, el fiel las encuentra completamente hechas al nacer; si existían antes de él, es que existen fuera de él”¹¹⁹.

La estrecha vinculación del concepto de constricción (*contrainte*) y el de *exterioridad*, según Durkheim, es el signo de identificación del hecho social. Estos dos conceptos determinan el sesgo particular que adopta su teoría de la acción¹²⁰ en los momentos iniciales de su carrera intelectual. “En efecto, en *Les Règles*, la concepción de la acción propuesta por Durkheim está dirigida ante todo por un proyecto *epistemológico*. Se trata de construir una «cosa» objetiva, «exterior» a las conciencias individuales y que depende de un conocimiento científico derivado de las ciencias de la naturaleza”¹²¹. De acuerdo con este proyecto epistemológico, diseñado específicamente como un proyecto antiutilitarista, Durkheim construye la acción y al actor social como objeto de estudio. Con otras palabras, Durkheim identifica la construcción de las condiciones de la objetividad de la acción con la acción misma y en coherencia con ello desarrolla su tratado metodológico en un sentido objetivista y científicista y por ello mismo sostiene que los sociólogos deben abandonar su propia interpretación del medio

¹¹⁸ G. RICHARD, *op. cit.*, 130.

¹¹⁹ É. DURKHEIM, *Les Règles...*, 4.

¹²⁰ Cfr. François DUBET, “Durkheim sociologue de l’action: l’intégration entre le positivisme et l’éthique”, 206–208. En Charles–Henry CUIN (ed), *Durkheim d’un siècle à l’autre. Lectures actuelles des «Règles de la méthode sociologique»*, P.U.F., Paris, 1997, 203–221.

¹²¹ *Ibid.*, 205.

imaginario, así como renunciar a todas las representaciones esquemáticas que utilizan en su vida cotidiana¹²².

4.2. La construcción del objeto y la definición del hecho religioso

Si el primer corolario presenta un sentido negativo (apartar las prenociones para atenerse a los hechos), hay un segundo que Durkheim formula en positivo y que, según él, es el que permite realizar un estudio objetivo de los hechos sociales. La idea que preside este segundo corolario es que toda investigación científica se refiere a un grupo determinado de fenómenos que responden a una misma definición¹²³. Recordemos que, en su tesis doctoral, Durkheim reconoce explícitamente que no posee todavía una noción científica de la religión: o sea, que todavía no posee una definición de los fenómenos religiosos.

Durkheim buscará esa definición, sin la cual no puede proceder a realizar una investigación científica, de acuerdo al menos a su propio proyecto epistemológico y a su manifiesto metodológico. Sabemos que el curso de sociología 1894–95, dictado en la Universidad de Burdeos, versó sobre la religión. Por desgracia, no se ha conservado el manuscrito y apenas hay información. Habrá que esperar a 1899, con la publicación del segundo número de *L'Année Sociologique*, para tener un artículo del propio Durkheim dedicado a la definición del fenómeno religioso¹²⁴. Como tendremos ocasión de ver, la escasa información que tenemos sobre ese curso de sociología de la religión nos otorga, sin embargo, una valiosísima pista para entender la importancia que ese año, 1895, tendrá en el desarrollo de la sociología de la religión.

¹²² Cfr. Jeffrey C. ALEXANDER, “Les ‘Règles’ secrètes de Durkheim”, 200. En Charles-Henry CUIIN (ed), *op. cit.*, 191–201.

¹²³ La formulación de la regla es la siguiente: “No tomar nunca por objeto de investigación más que un grupo de fenómenos previamente definidos por ciertos caracteres exteriores que les son más comunes e incluir en la misma investigación a todos los que responden a esta definición” (É. DURKHEIM, *Les Règles...*, 35. El autor pone este texto íntegramente en cursiva).

¹²⁴ É. DURKHEIM, “De la définition des phénomènes religieux”, *L'Année Sociologique*, II, 1–28. En *Idem*, *Journal Sociologique*, P.U.F., Paris, 1969, 140–165.

Hasta ese momento Durkheim parece estar mucho más interesado por la ciencia que por la religión, por fundar la sociología como ciencia que por construir la sociología de la religión. Hasta el momento hemos considerado únicamente el proyecto epistemológico y el programa metodológico que se contiene en *Les Règles*. Durkheim da un paso más al final del capítulo V y afirma que del grupo de reglas que ha establecido se extrae una cierta concepción de la sociedad y de la vida colectiva. Dicha concepción se separa abiertamente tanto del artificialismo contractualista y voluntarista que funda el orden social en un pacto (Hobbes y Rousseau), como del naturalismo del orden social espontáneo que comparten algunos teóricos del derecho natural, los economistas y Spencer.

¿Cuál es la posición que adopta Durkheim al respecto? De un modo coherente con su definición del hecho social afirma: “Es indudable que nosotros hacemos de la constrictión (*contrainte*) la característica de todo hecho social. Únicamente que esta constrictión no resulta de una maquinaria más o menos sabia (...). Simplemente se debe a que el individuo se encuentra en presencia de una fuerza que le domina y ante la que se inclina; pero esta fuerza es natural. (...) Por eso, para que el individuo se someta a ella de absoluto buen grado, no es necesario recurrir a ningún artificio; basta hacerle tomar conciencia de su estado de dependencia o de inferioridad naturales –ya sea que él se haga una representación sensible y simbólica de ello por medio de la religión o bien que llegue a formarse una noción adecuada y definida por medio de la ciencia”¹²⁵. Prades otorga gran importancia teórica a este texto¹²⁶ y yo coincido plenamente con su apreciación.

Durkheim distingue en este texto dos formas fundamentales de representar la superioridad física, y, sobre todo, intelectual y moral que la sociedad tiene sobre el individuo. La representación religiosa es sensible y simbólica; o sea, la religión simboliza y expresa sensiblemente la vida moral: esa elevación del individuo por encima de sí mismo en virtud de una fuerza que le es exterior y que le domina. Una fuerza que “sale de las propias entrañas de la realidad” y que “es el producto necesario de causas dadas”¹²⁷. La repre-

¹²⁵ É. DURKHEIM, *Les Règles...*, 121–122.

¹²⁶ Cfr., J. A. PRADES, *op. cit.*, 127.

¹²⁷ É. DURKHEIM, *Les Règles...*, 121.

sentación científica es adecuada y definida; para el ser humano, es una representación eminentemente reflexiva que permite “revelarle las razones inteligibles de la subordinación que se exige de él y de los sentimientos de vinculación y de respeto que el hábito ha fijado en su corazón”¹²⁸.

El texto es sin duda relevante por la multitud de cuestiones que suscita. En mi apreciación personal, la religión se presenta como una forma expresiva de lo real, que está en el orden del fundamento: una fuerza que es real y natural. Se adivina aquí la posterior tematización de lo sagrado (*le sacré*). No obstante, el interés primordial de Durkheim todavía sigue siendo la ciencia –la ciencia de los hechos sociales– y no la religión.

5. CONSIDERACIÓN CONCLUSIVA: ¿EVOLUCIÓN, REGRESIÓN O DISOLUCIÓN DE LA RELIGIÓN? SECULARIZACIÓN Y CULTO AL INDIVIDUO

Una de las tesis “fuertes” de los trabajos de Gaston Richard es que la historia de la religión, tal como la relata o se la imagina la sociología de la religión, es no una evolución, sino una disolución. Ello se debe a que, en el tránsito de una solidaridad a otra, opera una ley de regresión que afecta a la conciencia común¹²⁹. No faltan textos en esta primera etapa que avalan la tesis de Richard.

De la division du travail social opera sobre la religión, y no sobre el derecho penal, para probar precisamente que la ley de regresión afecta a la conciencia común en extensión y en intensidad¹³⁰.

¹²⁸ *Ibid.*, 122.

¹²⁹ Cfr. G. RICHARD, *op. cit.*, 132.

¹³⁰ “En una palabra, no solamente el ámbito de la religión no crece al mismo tiempo que el de la vida temporal y en la misma medida, sino que cada vez va disminuyendo más. Esta regresión no ha comenzado en tal o cual momento de la historia; pero se puede seguir sus fases desde los orígenes de la evolución social. Está, por tanto, ligada a las condiciones fundamentales del desarrollo de las sociedades, y testimonia de este modo que existe un número cada vez menor de creencias y sentimientos colectivos que son a la vez lo bastante colectivos y lo suficientemente fuertes como para adoptar un carácter religioso. Es decir, que la intensidad media de la conciencia común va debilitándose” (DTS, 144).

Y que además “la misma ley de regresión se aplica tanto al elemento representativo de la conciencia común como al elemento afectivo”¹³¹. La regresión de la conciencia común afecta al plano extensivo e intensivo de ésta. Desde este último punto de vista, las representaciones colectivas se convierten progresivamente en formas de pensar, sentir, hablar, etc., lo suficientemente generales e indeterminadas, como para dejar amplios espacios de interpretación por su misma indeterminación. Durkheim acude al plano lingüístico – algo poco frecuente en él– para señalar la decadencia de proverbios, adagios y fórmulas lingüísticas acuñadas por la sabiduría popular. Su decadencia se manifiesta en la distensión entre significante y significado. Como estas fórmulas breves terminan por hacerse demasiado estrechas para contener la diversidad de sentimientos individuales, su unidad carece ya de relación con las divergencias que se han producido. Esa es la razón de que se mantengan, pero adoptando una significación más general, que anuncia su próxima desaparición¹³².

Durkheim está describiendo un proceso de desinstitucionalización en un determinado segmento de las representaciones colectivas: el lenguaje¹³³.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² “El órgano se atrofia porque la función ya no se ejerce, es decir, porque hay menos representaciones colectivas suficientemente definidas para encerrarse en una forma determinada” (*ibid.*, 146).

¹³³ Permítaseme realizar aquí una digresión o variación sobre el tema. El único modo de que sigan existiendo fórmulas lingüísticas colectivas del tipo ‘proverbios’ es que adopten una significación más general e indeterminada. Al “abrir” la fórmula se produce una erosión del significado sedimentado socialmente; sin embargo, esa apertura está al servicio de la dimensión pragmática del lenguaje: un uso más amplio de la fórmula, aun cuando se haya descodificado parcialmente y el hablante la use mal o la diga mal. Los proverbios continúan siendo vínculos, más o menos espontáneos, de comunicación ordinaria: refugios de sentido, lugares comunes, cruces de camino entre jergas especializadas, momentos de “seguridad” en conversaciones inciertas, aburridas o comprometidas. Nuestras sociedades han creado el sustituto del proverbio: el “slogan” publicitario, el hallazgo verbal “feliz” (siempre corto, reiterativo y machacante), la solemne informalidad del tópico lingüístico –implantado a fuerza de repetido–. Hay una similitud funcional entre el proverbio y el “slogan”; no obstante, el carácter efímero, temporalmente hablando, de este último se encuentra en relación directa con su puro valor lingüístico–pragmático. La erosión de sentido le afecta por tanto al máximo y además en forma temporal: su ley es la de “usar y tirar”. Por eso, sólo puede mantenerse mutando constantemente. La ley de regresión que afecta a ese segmento de la

¿Qué es realmente un proverbio, según Durkheim? “Es la expresión condensada de una idea o de un sentimiento colectivos, relativos a una categoría determinada de objetos. Resulta imposible incluso que haya creencias o sentimientos de esta naturaleza sin que queden fijados de esta forma. Como todo pensamiento tiende hacia una expresión que le sea adecuada, si es común a un cierto número de individuos, termina necesariamente por encerrarse en una fórmula que les es igualmente común. Toda función que dura se hace un órgano a su imagen”¹³⁴. Sucede, sin embargo, que esas fórmulas terminan por quedar demasiado estrechas para contener una carga semántica excesivamente heterogénea, ya sea por la diversidad de creencias, de opiniones o de sentimientos individuales. El único modo de mantenerse es mediante la adopción de una significación más general, que deja un espacio más amplio al libre juego del lenguaje por parte del hablante.

Esta erosión de las formas lingüísticas es un simple exponente de lo que sucede en la evolución de la conciencia común; una erosión general de todo tipo de formas: “[la conciencia común] se hace más débil y más vaga en su conjunto. El tipo colectivo pierde su relieve, sus formas son más abstractas y más indecisas”¹³⁵. Durkheim insiste en el carácter histórico–universal de este proceso; no se trata de un proceso exclusivo de nuestra civilización más reciente. Al sostener esta tesis, parece claro que el proceso de evolución social queda referido primordialmente a la conciencia común, y que, de acuerdo con la ley de regresión, ésta debería desaparecer totalmente.

Tal es la lógica del proceso y Durkheim parece abundar en la idea cuando desliza la expresión “ley ineluctable contra la que sería absurdo rebelarse”¹³⁶. En efecto, ésa es la lógica de un proceso

representación lingüística del mundo que es el habla proverbial, sigue, pues, operante. Su acción se manifiesta en la efímera condición temporal de los “nuevos proverbios”, así como en su compleja, cuando no enigmática, semántica. El sentido, lo más general e indeterminado posible, queda a la libre disposición del hablante.

¹³⁴ DTS, 145.

¹³⁵ *Ibid.*, 146.

¹³⁶ *Ibid.* Esta es la idea a la que finalmente se aferra Gaston Richard para defender su tesis de que Durkheim concibe la historia de la religión no como una evolución sino como una disolución: “La historia de las religiones, antes incluso de estar científicamente constituida, está en posesión de su ley que es ineluctable.

evolutivo irreversible: “[la evolución] proseguiría hasta alcanzar un punto cero, en que la religión se convertiría en algo totalmente obsoleto. (...) Sin embargo, Durkheim no defiende esta tesis”¹³⁷. En efecto, la ley de regresión de la conciencia común no se traduce, al menos en la literalidad de los textos durkheimianos, en una secularización completa de todos los contenidos de dicha conciencia; hay una significativa mutación que afecta a la conciencia común: “ella consiste cada vez más en maneras de pensar y de sentir muy generales y muy indeterminadas, que dejan un espacio libre a una multitud creciente de disidencias individuales”¹³⁸. Es cierto que Durkheim habla de un progresivo declinar de la religión, pero al mismo tiempo sostiene, no sin ambigüedades como veremos, que existe un umbral mínimo, un reducto de la conciencia común destinado a mantenerse. El proceso de desinstitucionalización de la conciencia común tiende a cero, pero hay algo que la protege de su desaparición.

Acabo de hablar de ambigüedad. Durkheim determina ese umbral donde la conciencia común se ha hecho más firme y precisa; es el enclave por el que se refiere al individuo: “A medida que todas las demás creencias y todas las demás prácticas adoptan un carácter cada vez menos religioso, el individuo se convierte en objeto de una especie de religión. Tenemos un culto por la dignidad de la persona, que, como todo culto, tiene ya sus supersticiones”¹³⁹. Lo ambiguo del caso reside, por un lado, en el hecho de que esta nueva fe común surge de la ruina de las anteriores sin que quepa realmente compensación: no está en condiciones de cumplir la función que desempeñaban las creencias ya extinguidas.

¿Y cuál es la verdadera razón del *déficit funcional* de esta nueva fe común? La respuesta que aporta Durkheim opera sobre la separación estricta entre lo individual y lo social: “aunque es común en tanto que compartida por la comunidad, es individual por su objeto.

Esta ley es que la evolución de la religión es regresiva o más bien es una disolución” (G. RICHARD, *op. cit.*, 133).

¹³⁷ W. S. F., PICKERING, *L'évolution de la religion...*, 192. *Vid.*, un desarrollo amplio de la posición de este autor al respecto en *Idem*, *The eternality of the Sacred: Durkheim's error?*, *Archives des sciences sociales des religions*, 69/1990, 91–108.

¹³⁸ DTS, 146–147.

¹³⁹ *Ibid.*, 147.

Aunque orienta todas las voluntades hacia un mismo fin, ese fin no es social. Presenta, por tanto, una situación completamente excepcional dentro de la conciencia colectiva. Es de la sociedad de donde obtiene toda su fuerza, pero no es a ella a la que nos vincula, sino a nosotros mismos. Por consiguiente, no constituye un verdadero vínculo social”¹⁴⁰. Durkheim eleva inmediatamente al plano moral todas estas consideraciones. Los vínculos sociales y, por tanto, morales que resultan de la semejanza de las conciencias entre sí, se distienden progresivamente. El progreso social, sin embargo, no puede consistir en una disolución continua. La evolución social otorga a las sociedades un sentido más profundo de sí mismas y de su propia unidad. La división del trabajo viene a cumplir la función moral que desempeñaba la conciencia común: es el vínculo social de las sociedades diferenciadas en las que la solidaridad orgánica extiende ya su acción a la mayor parte de los fenómenos que acontecen en la vida social”¹⁴¹.

Este paso súbito al plano moral del discurso acerca de la religión, deja sin resolver el problema creado por la ley de regresión. Lo lógica del discurso estriba en que la disolución de la conciencia común libera progresivamente la conciencia individual del sistema de representaciones colectivas (creencias y prácticas) de carácter religioso. Este es el caso, por lo demás, del cristianismo, según Durkheim. Por su condición de religión eminentemente espiritual (“la más idealista que nunca haya existido”¹⁴²), el despertar del libre pensamiento en su interior ha sido algo relativamente precoz. El cristianismo ha convivido con los esfuerzos metódicos de la libre reflexión en forma de pensamiento teológico. Ahora bien, todo lo que Durkheim extrae de esta consideración, es que el cris-

¹⁴⁰ *Ibid.* “Todo el pensamiento de Durkheim puede, en cierta manera, definirse como un examen del paso de la dominación del grupo colectivo a la de lo individual en la sociedad y sus instituciones” (W. S. F. PICKERING, *L'évolution de la religion...*, 193). En efecto, Durkheim establece una separación estricta entre conciencia colectiva y conciencia individual: “En vano se sostiene que la conciencia colectiva se extiende y fortifica al mismo tiempo que la de los individuos. Acabamos de probar que estos dos términos varían en un sentido inverso el uno del otro” (DTS, 147).

¹⁴¹ “Es la división del trabajo la que, cada vez más, cumple el papel que antaño desempeñaba la conciencia común; es ella principalmente la que logra mantener juntos a los agregados sociales de los tipos superiores” (*ibid.*, 148).

¹⁴² *Ibid.*, 137.

tianismo tuvo que aprender a vivir en medio de disidencias externas y, sobre todo, internas. Me parece relevante en este punto la observación de Gaston Richard: “No se le ocurre a Durkheim la idea de que la religión pueda llegar a ser alguna vez para el individuo un principio de vida interior y que esta función de moralidad individual corresponde a las relaciones crecientes de la conciencia religiosa con la idea de Dios. (...) Una religión que uniera en la misma síntesis la afirmación del ideal divino y la del valor de la persona humana le parece ser una imposibilidad”¹⁴³.

Como señala Pickering, Durkheim considera un hecho probado el progresivo declinar de la religión en las sociedades premodernas, pero omite tratar los rasgos positivos que pueda presentar una religión estrictamente moderna. De algún modo, queda “atascado” en la paradoja de la conciencia común moderna, que es común por ser compartida por todos, pero individual por su objeto¹⁴⁴.

No obstante, el rumbo está fijado: hay que buscar la esfera de la religión como lugar de encuentro, casa común, espacio de comunión social. Un mundo que ha dejado de ser sagrado difícilmente puede ser un lugar para la humanidad; ahí está el malestar social generalizado para mostrar tal dificultad. El rumbo está ya fijado y apunta al “descubrimiento” de lo sagrado; según expresión del propio autor, semejante descubrimiento tuvo el carácter de una “revelación”.

¹⁴³ G. RICHARD, *op. cit.*, 133.

¹⁴⁴ Ramos Torre señala con acierto que Durkheim no sabe responder en estos momentos a la pregunta de si la religión contiene algún elemento esencial para la vida social, que trasciende los universos religiosos en cuyo interior siempre se ha expresado históricamente. “En *De la division...*, tal problema, aunque esté presente, recibió un tratamiento superficial. Se decía que la crisis de la religión no conllevaba la desaparición de toda conciencia común, sino su sustitución por el culto a la persona humana. Éste era el equivalente laico de la vieja religión. Pero la orientación fundamental de Durkheim tendía a no destacar convenientemente la importancia, la imprescindible para cualquier orden social de tal equivalente” (R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 199).

II

EL DESCUBRIMIENTO DE “LO SAGRADO” (1895–1907)

Como ya se ha dicho, Durkheim dictó en 1894–5 un curso de sociología, en la Universidad de Burdeos, que trataba sobre la religión. Según testimonio del propio Durkheim ese curso, del que no se conserva manuscrito alguno, representó una línea de demarcación por la “revelación” que supuso para él¹⁴⁵. Esa revelación llegaba además en un momento en que él había detectado la crisis de los universos simbólicos religiosos tradicionales, pero sin que se hubiera orientado todavía acerca de cómo podría constituirse su equivalente expresivo–funcional. La crisis aludida, junto con el malestar social generalizado, propiciaba un dramático vacío, junto con esa atmósfera enrarecida, que indudablemente se respira en *Le suicide*¹⁴⁶.

El período que vamos a considerar comienza con el curso aludido y termina con otro curso, dictado en París en 1906–7 sobre los orígenes de la religión¹⁴⁷. Se considera que este último curso abre el marco teórico en el que tendrá lugar la publicación de *Les For-*

¹⁴⁵ “(...) fue únicamente en 1895 cuando tuve el sentimiento neto del papel jugado por la religión en la vida social. En ese año fue, cuando por primera vez, encontré el medio de abordar sociológicamente el estudio de la religión. Para mí fue una revelación. Ese curso de 1895 marca una línea de demarcación en el desarrollo de mi pensamiento, de tal modo que todas mis investigaciones anteriores debieron ser retomadas con nuevos esfuerzos para entrar en armonía con estas consideraciones” (“Carta al director de la *Revue Néo-scholastique* en respuesta al artículo de Simon Deploige «La genèse du système de M. Durkheim»”. La carta está fechada el 8 de noviembre de 1907. *Vid., Textes 1...*, 404).

¹⁴⁶ Cfr. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 192. *Vid.*, también, F. MÚGICA, *Émile Durkheim. La constitución moral de la sociedad (I). El marco normativo de la acción social*, Serie de Clásicos de la Sociología, n° 14, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 5–12.

¹⁴⁷ “Cours d’Émile Durkheim à la Sorbonne” (resumen de Paul Fontana del curso de 1906–7 con el título “La religion; les origines”, *Revue de Philosophie*, VII, n° 5: 528–539, n° 7: 92–114, n° 12: 620–639); en É. Durkheim, *Textes 2*, 65–122.

mes. Por otro lado, sólo a partir de ese momento Durkheim tiene en su poder suficiente material empírico para desarrollar una teoría acerca de la religión totémica. Esa información permite explicar ciertamente no el diseño general del libro, pero sí determinados pasajes sobre el totemismo como religión primitiva¹⁴⁸.

Que la religión empezó a contar de un modo decisivo en su sociología a partir de esa línea de demarcación (la “revelación” de 1895) fue algo que no pasó desapercibido a sus más cercanos colaboradores, los cuales comentaban entre sí –no sin cierta extrañeza– que en aquel momento Durkheim explicara todo por medio de la religión¹⁴⁹. ¿A qué se debía ese cambio de orientación, que empezó a detectarse ya en *Le suicide*? La respuesta nos la da el propio Durkheim: “Ese cambio de orientación era, en su totalidad, fruto de los estudios de historia de las religiones que acababa de emprender, y de manera destacada de la lectura de Robertson Smith y su escuela”¹⁵⁰. Durkheim habla de un cambio de orientación y una causa; no tenemos –creo– por qué desconfiar de entrada de su testimonio autobiográfico. Habrá, pues, que calibrar en lo posible el verdadero significado y alcance del susodicho cambio de orientación y, por otro lado, valorar del modo más preciso posible la influencia que la lectura de Robertson Smith y su escuela tuvo sobre su sociología. Muchas más son las preguntas y cuestiones que el testimonio durkheimiano puede suscitar¹⁵¹, pero conviene –en mi opinión– empe-

¹⁴⁸ Cfr. Robert ALUN JONES, “On understanding a sociological classic”, *American Journal of Sociology*, 83 (2)/1977, 279–319. *Vid.*, en especial, 298–299.

¹⁴⁹ En 1979 la *Revue française de sociologie* publicó un número monográfico dedicado a *Les Durkheimiennes*; contenía interesantes documentos, entre otros una carta, que se ha hecho pronto célebre, fechada en Pau, el 7 de mayo de 1897, de Paul Lapie a Célestin Bouglé. En esa carta, fruto de una visita de Lapie a Durkheim, se lee lo siguiente: “En el fondo él explica todo, *en el momento actual*, por medio de la religión, la prohibición de los matrimonios entre parientes es asunto religioso; la pena es un fenómeno de origen religioso, todo es religioso. Yo no he protestado más que débilmente ante cierto número de afirmaciones que me parecen discutibles; pero no tengo la deseable competencia para discutir con un señor tan documentado y tan seguro de sus actuales afirmaciones” (*Revue française de sociologie*, XX, 1/1979, 39).

¹⁵⁰ É. Durkheim, Carta al director de la *Revue Néo-scholastique...*, *Textes I*, 404.

¹⁵¹ Ese es el caso, por ejemplo, de Ramos Torre, quien expone una larga serie de preguntas que le suscita “la revelación” experimentada por Durkheim, según su propio testimonio. Cfr. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 170–171. Todas sus preguntas apuntan, por lo demás, a entender el significado de lo que él llama “monomanía

zar por lo último mencionado y estudiar cuanto antes lo que Durkheim debe a la etnología y a la antropología inglesa.

1. "... LA CIENCIA DE LAS RELIGIONES ES ESENCIALMENTE INGLESA Y AMERICANA; NO TIENE NADA DE ALEMANA"

Este célebre texto de 1913¹⁵² que encabeza el apartado subraya la no menos célebre carta de 1907, a la que aquí se ha aludido ya varias veces, en la que se lee: "Estoy ciertamente en deuda con Alemania, pero debo más a sus historiadores que a sus economistas, y (...) debo al menos tanto a Inglaterra. Pero esto no significa que la sociología nos haya llegado de uno u otro país, pues los juristas y economistas alemanes apenas son menos extraños a la idea sociológica que los historiadores ingleses de la religión. Mi objeto ha sido precisamente hacer penetrar esta idea en esas disciplinas de las que estaba ausente y hacer así de ellas ramas de la sociología"¹⁵³.

Estos dos textos responden a la preocupación por parte de Durkheim de no ser tachado indebidamente de germanófilo; esta acusación se deslizaba en el artículo sobre la génesis de su sistema que había escrito en la *Revue Néo-scolastique* Simon Deploige. Por tanto, hay un contexto polémico indudable y, además de cierta importancia, en aquellos momentos históricos, que explica el énfasis puesto en las fuentes inglesas.

religiosa" de Durkheim en relación con la evolución general de su pensamiento sociológico; así, por ejemplo, se hace, entre otras, la siguiente pregunta: "¿Es la nueva valoración de la religión la que incide sobre ese cambio teórico o se trata, por el contrario, de un resultado subordinado, producto de un replanteamiento de un problemática anterior que acaba escogiendo a la religión como espacio decisivo de análisis?" (R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 171).

¹⁵² É. DURKHEIM, *Controverse sur l'influence allemande et la théorie morale*, *Année Sociologique* 12/1913, 326. En *Textes 1*, 406.

¹⁵³ É. DURKHEIM, "Carta al director de la *Revue Néo-scolastique*"..., *Textes 1*, 404.

En un amplio trabajo dedicado a la relación entre la sociología y las ciencias sociales¹⁵⁴, escrito en 1903 por Durkheim con la colaboración de su discípulo Paul Fauconnet, se explica mejor y en un contexto además no polémico, lo que Durkheim denomina la gran novedad del siglo; dicha novedad consiste, según él y Fauconnet, en la aparición de todo un cuerpo de disciplinas nuevas que, por el tipo de problemas que se planteaban, tuvieron que establecer desde su inicio tanto principios como prácticas metodológicas hasta ese momento ignoradas¹⁵⁵. Las dos ciencias que se mencionan en primer lugar son saberes conexos: la antropología o etnografía y la ciencia de las civilizaciones. En la referencia que sigue, Durkheim tiene ocasión de matizar de un modo considerable sus observaciones acerca de lo que alemanes e ingleses aportaron a la constitución y desarrollo de estas ciencias. “Desde comienzos de siglo, apoyándose en los hechos ya reunidos, Humboldt había podido proclamar como un axioma fundamental la unidad del espíritu humano, lo cual implicaba la posibilidad de una comparación entre los diferentes productos históricos de la actividad humana”¹⁵⁶.

Para establecer la unidad de las diversas civilizaciones humanas se procedió a estudiarlas y clasificarlas; lo mismo sucedió con las razas y las lenguas, aunque estas síntesis fueran al principio casi exclusivamente descriptivas. “No era solamente la unidad del espíritu humano, sino la identidad relativa de la evolución humana la que quedaba demostrada de este modo”¹⁵⁷. Aunque permaneciendo dentro de los límites de la etnología evolucionista, Durkheim pretendía escapar tanto de los presupuestos como de las consecuencias de la problemática racial y poligenista que algunas líneas o tendencias del evolucionismo planteaban. La unidad del espíritu humano acarrea, entre otras, una consecuencia metodológica: la posibilidad de comparar los diferentes productos de la actividad humana, diseminados en el espacio y el tiempo por diferentes sociedades. El

¹⁵⁴ É. DURKHEIM y P. FAUCONNET, “Sociologie et science sociales”, *Revue Philosophique* 55/1903, 465–497. En *Textes I*, 121–159.

¹⁵⁵ Cfr., *ibid.*, 489 (149).

¹⁵⁶ *Ibid.*, 489 (150).

¹⁵⁷ *Ibid.*, 490 (150).

resultado de este esfuerzo comparativo es la identidad relativa de la evolución humana¹⁵⁸.

Los esfuerzos sintéticos y comparativos fueron inicialmente descriptivos. Los primeros intentos de sistematizaciones explicativas se realizaron en el ámbito jurídico y a ello contribuyeron decisivamente diversos trabajos relativos a la historia de la familia: los realizados por Bachofen, Morgan, Mac Lennan, etc. Durkheim señala como un hito la fundación de la Escuela de derecho comparado: la Escuela de *jurisprudencia etnológica* o de *etnología jurídica* fundada por Herman Post¹⁵⁹.

Como puede deducirse fácilmente por lo expuesto hasta aquí, Durkheim no valora menos las fuentes alemanas que las inglesas a la hora de relatar cómo se han constituido esas dos ciencias conexas: la antropología y la historia de las civilizaciones. Lo mismo sucede si pasamos ahora al estudio de las religiones: su evolución es prácticamente idéntica. El primer estudio comparativo fue el de Max Müller, el cual se sirvió de la gramática comparada, pero aplicándola a un ámbito reducido: las religiones históricas de los pueblos arios. La ampliación del campo comparativo fue obra, sobre todo, de los etnólogos británicos.

1.1. La “sombra” de Spencer

¿Quiénes son en realidad los padres fundadores de la etnología británica? Los autores que cita Durkheim son : Lubbock, Tylor, Frazer y Robertson Smith. Estos son sus referentes antropológicos, por más que Durkheim quede vinculado de por vida al evolucionismo.

¹⁵⁸ “A los ojos del sociólogo francés, el auténtico comparatismo nace de la etnología evolucionista que abre el campo a lo universal, que sale del dominio restringido de los orígenes europeos, que quiere demostrar la inteligibilidad de las creencias y de las prácticas religiosas de toda la humanidad (...). Para él, la ciencia de las religiones que la sociología debe releer se identifica con la antropología inglesa” (Camille TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique...*, 162).

¹⁵⁹ Cfr. É. DURKHEIM, *Sociologie et sciences sociales...*, 490 (150–151). Recuérdese la importancia que Durkheim otorga a la obra de Albert-Hermann Post en su estudio sobre la ciencia positiva de la moral en Alemania (1887). (Cfr. *Textes I...*, 339–342).

nismo sintético de Spencer; aquél que deduce las leyes de la sociedad de la ley de la evolución y considera que la ley del progreso orgánico es la ley de todo progreso: la evolución procede siempre de lo simple a lo complejo por medio de sucesivas diferenciaciones¹⁶⁰. En efecto, en 1857 Spencer publica en *The Westminster Review*, un órgano de opinión del radicalismo británico en el que aparecía con frecuencia la firma de John Stuart Mill, un artículo titulado *Progress: Its Law and Cause* (Progreso: su ley y causa). Citando expresamente las investigaciones del embriólogo alemán von Baer, Spencer propone una comprensión científica del progreso a partir del concepto de evolución y, más en concreto, del concepto biológico de *diferenciación*: la naturaleza esencial del progreso consiste en la evolución de lo homogéneo a lo heterogéneo, de la forma y la función no diferenciadas a las diferenciadas¹⁶¹.

¹⁶⁰ Es cierto, que la clasificación de las sociedades a partir de un tipo elemental o simple, que se va haciendo más complejo de un modo progresivo por sucesivas diferenciaciones, es un tipo de argumentación empleado muy especialmente en *De la división du travail social* y en *Les Règles*. Formalmente hablando Durkheim continúa siendo un evolucionista sintético, aunque se separe de Spencer en multitud de aspectos.

La relación entre el pensamiento de Durkheim y el de Spencer es sumamente compleja y hasta ambigua; por un lado Spencer es un constante punto de referencia y, por otro, Durkheim critica los corolarios individualistas –morales y económicos– que se siguen de la obra de Spencer.

Recordemos, siquiera brevemente, que existe una notable afinidad de principio entre las posiciones de ambos pensadores. Spencer considera la influencia recíproca entre la sociedad y sus elementos, del todo sobre las partes y de éstas sobre el todo: del tipo social y del tipo psicológico o tipo humano. Sobre la base de este innovador argumento, Spencer sostiene la tesis de que la sociedad se caracteriza por el hecho de poseer una ordenación permanente de las relaciones entre sus elementos constituyentes, de tal forma que puede ser considerada como una entidad diferenciada y distinguible de sus propios elementos, con los cuales interactúa. A partir de esta tesis, Spencer no desarrolló, sin embargo, un holismo sociológico, como cabría esperar de su planteamiento organicista.

¹⁶¹ “(...) esta ley del proceso orgánico es la ley de todo progreso. Ya sea en el desarrollo de la Tierra, en el de la vida sobre su superficie, en el de la sociedad, el gobierno (...), en todos ellos rige esta evolución de lo simple a lo complejo, por diferenciaciones sucesivas. Desde el primer cambio que podemos rastrear en el cosmos hasta los más recientes productos de la civilización, hallaremos que el progreso consiste en esencia en la transformación de lo homogéneo en heterogéneo” (H. SPENCER, *Progress: Its Law and Cause*, en *Essays: Scientific, Political and Speculative*, vol. I, 10. Utilizo la reimpresión de la edición de 1891 –Otto Zeller, Osnabrück, 1966–).

Spencer utiliza los términos ‘progreso’ y ‘evolución’ para designar un mismo proceso: el proceso de la civilización, es decir, el cambio social civilizatorio. Según este criterio, las sociedades más civilizadas son aquellas que están más internamente diferenciadas, pero por ello mismo presentan una unidad y cohesión estructural y funcional superiores.

De acuerdo con el principio spenceriano de la influencia recíproca entre el tipo social y el tipo humano, las sociedades primitivas estarían compuestas por tipos humanos inherentemente impulsivos, acostumbrados a la satisfacción incontrolada de los deseos inmediatos y con una muy escasa capacidad para la cooperación y la vida social. Desde este punto de vista, la transición al tipo social industrial implicaría el aumento de la división del trabajo y, por tanto, de la capacidad de cooperación. Como es sabido, la teoría spenceriana del constante impulso hacia la diferenciación e integración societarias encuentra en el tipo de sociedad industrial un estado civilizatorio que resulta esencial para culminar el dinamismo teleológico que anima en su totalidad el proceso evolutivo, y que no es otro que la completa adaptación de la naturaleza humana a la finalidad social: la remodelación de la naturaleza humana por medio de las institucionales socio-culturales¹⁶².

Durkheim es deudor ciertamente del evolucionismo sintético de Spencer, pero su evolucionismo no es finalista. Ya en 1888, en la lección de apertura del curso sobre ciencia social en la Universidad de Burdeos, rechazó la idea de la evolución universal y necesaria de una humanidad concebida como un sujeto único que se dirige a un mismo fin¹⁶³. Al negar la finalidad, Durkheim se vincula a un

¹⁶² Cfr. H. SPENCER, *The Principles of Sociology*, III, 356, § 736; y 598 § 853. Cito la reimpresión de la edición de 1897, *The Works of Herbert Spencer*, vol. VIII, Otto Zeller, Osnabrück, 1966.

¹⁶³ “Hoy es manifiestamente imposible sostener que existe una evolución humana en todos lados idéntica a sí misma, y que las sociedades no son todas más que variantes diversas de un solo y mismo tipo. [...] Sea lo que fuere lo que haya dicho Pascal, cuya célebre fórmula Comte retoma erróneamente, la humanidad no puede ser comparada a un solo hombre (...). Se parece más bien a una inmensa familia, cuyas diferentes ramas, cada vez más divergentes unas de otras, se habrían desgajado poco a poco del tronco común para vivir una vida propia” (É. DURKHEIM, “Cours de science sociale. Leçon d’ouverture...”; en *Idem, La science et l’action...*, 89–90. Existen numerosos lugares paralelos; así, por ejemplo: DTS,

evolucionismo de carácter mecánico, en el que las formas complejas se desgajan lógicamente de la asociación entre las formas más simples, aunque estas últimas se reencuentran de un modo sistemático en el origen de las primeras. Es la presión demográfica creciente el mecanismo que propicia el paso de lo homogéneo a lo heterogéneo. En *Les Règles* Durkheim procede a elaborar una clasificación de los diferentes tipos sociales implicados unos en otros¹⁶⁴.

Los pueblos primitivos son sociológicamente menos complejos que aquellos otros que ya han recorrido un trecho del proceso civilizatorio. En su búsqueda de las sociedades más simples, Durkheim acudirá en *Les Formes* a las tribus australianas. En ellas considera que puede encontrar los fenómenos más elementales de la vida religiosa; en la forma social más primitiva y más simple se encuentra lo humano en su elementalidad. La búsqueda de lo elemental tiene una clara reminiscencia cartesiana; lo que no es cartesiano es la reivindicación de la plena humanidad del primitivo, una tesis que Durkheim sostiene abiertamente y en la que, en mi opinión, influye no poco Renouvier.

En efecto, entre 1874 y 1880, Renouvier publica una veintena de artículos que constituyen una refutación sistemática de las teorías evolucionistas inglesas sobre el origen animal del hombre. El objeto de su crítica son las obras de Lubbock, Bagehot, Darwin, Tylor y, sobre todo, Spencer. La mayor parte de estos textos se publican con el título de *La psychologie de l'homme primitif*, en la revista que él fundó en 1872, *La critique philosophique*¹⁶⁵. Frente a la importancia otorgada por los evolucionistas a la herencia como factor explicativo de la conducta humana, Renouvier no ha dejado de subrayar la permanencia de las facultades lógicas, espirituales y morales del hombre primitivo, la supremacía de lo social sobre lo biológico, de lo ético sobre lo étnico en orden a la constitución, progreso y decadencia de los grupos humanos.

112, n. 2; *Les Règles...*, 76–78; *Année Sociologique*, 7/1904, 160; 12/1913, 60–61).

¹⁶⁴ Cfr. É. Durkheim, *Les Règles...*, 83–84.

¹⁶⁵ Cfr. D. BECQUEMONT y L. MUCCHIELLI, *Le cas Spencer...*, 283–296; L. MUCCHIELLI, *La découverte du social...*, 91–97.

Que el primitivo sea plenamente humano con plenas facultades humanas, no significa que el medio social propicie por igual el desarrollo de las facultades con las que el hombre nace. Esta idea conduce directamente a la comprensión del medio social como un medio moral. Durkheim encontrará en Renouvier el terreno ya preparado para formular su concepto de la sociología como ciencia de los medios morales (*milieux moraux*)¹⁶⁶. La teoría sociológica del *milieu* interno presenta un carácter predominantemente morfológico en las primeras obras durkheimianas¹⁶⁷ y poco a poco adquiere una tonalidad decididamente moral y representacional. La comprensión de la sociedad a partir de la diversidad de medios morales es ya bastante evidente, por ejemplo, en *Le suicide*¹⁶⁸.

1.2. La influencia de Robertson Smith y de su escuela

No es descabellado suponer que, durante el curso 1894–1895 sobre religión, Durkheim incluyera un análisis de la teoría de Robertson Smith como la primera y más elemental forma de religión. Según testimonio de Marcel Mauss, ya en 1886 Lucien Herr, bibliotecario en *L'École* llamó la atención de Durkheim sobre un trabajo de Frazer acerca del totemismo¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Cfr. S. G. STEDMAN JONES, “Charles Renouvier et Émile Durkheim: Les règles de la méthode sociologique”, *Sociological perspectives*, 38 (1)/1995, 27–40.

¹⁶⁷ Cfr. Fernando MÚGICA MARTINENA, *Émile Durkheim. Civilización y división del trabajo (III). Cambio social e individualismo social*, Serie de Clásicos de la Sociología, n° 13, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 7–75.

¹⁶⁸ Cfr. Fernando MÚGICA MARTINENA, *Émile Durkheim. La constitución moral de la sociedad (II). Egoísmo y anomia: el medio moral de una sociedad triste*, Serie de Clásicos de la Sociología, n° 15, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005. *Vid.*, en especial 123–128.

¹⁶⁹ Cfr. M. MAUSS, *Ouvres*, vol. III. *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Ed. de Minuit, Paris, 1968–1969, 524. Según algunos comentaristas se trata de un error de memoria por parte de Mauss, ya que Frazer publicó el libro *Totemism* en Edimburgo al año siguiente (1887) y la voz *Totemism*, en la *Encyclopedia Britannica*, en 1888. No obstante, es el propio Durkheim quien habla en *Les Formes* del libro de Frazer *Totemism*, publicado en 1887, y en nota sostiene que anteriormente había aparecido de forma resumida en la *Encyclopedia Britannica* (Cfr. *Les For-*

Les Formes traza en pocas líneas un panorama del estudio histórico–antropológico del totemismo. Resulta muy útil para seguir el itinerario del propio Durkheim. El primero que emprendió la tarea de vincular el totemismo a la historia general de la humanidad fue Mac Lennan (1869–1870). Por otra parte, los americanistas percibieron que el totemismo era solidario de una determinada forma de organización social: la que tiene por base la división de la sociedad en clanes. Figura relevante en este sentido es Lewis H. Morgan (*Ancient Society*, 1877). El aumento de documentos propició que Frazer los resumiera en su libro sobre el totemismo (1887) y los presentara con espíritu sistemático y la pretensión de estudiar el totemismo simultáneamente como una religión y como una institución jurídica. Durkheim considera que el estudio de Frazer es puramente descriptivo; en este sentido Tylor (*Primitive Culture*, 1871) habría ido un poco más allá en su ambición explicativa, aunque redujera el totemismo a un caso particular del culto a los ancestros. Hasta aquí las referencias fundamentales con las que Durkheim introduce la figura de Robertson Smith¹⁷⁰.

Antes de abordar la influencia de Robertson Smith, quisiera subrayar que el aspecto más decisivo de la crítica durkheimiana a los antropólogos evolucionistas consiste en la cuestión del método comparativo. Como ellos, Durkheim propone la comparación, pero ésta debe realizarse entre hechos que estén bien determinados y caracterizados –o sea, contruidos objetivamente– conforme a las exigencias del método sociológico. La *quaestio disputata* era, pues, las condiciones de validez del comparatismo.

Durkheim está convencido de que el método sociológico aporta criterios plenamente fiables de comparabilidad y que éstos pueden encontrarse en una tipología de las sociedades, de las más simples a las más complejas, que esté construida sobre la estructura social (a la que él denomina también morfología social)¹⁷¹.

mes, 126, n. 3). En cualquier caso es verosímil que Herr pusiera a Durkheim muy pronto en la pista de los trabajos de Frazer y que ese infatigable lector que era el alsaciano tuviera muy pronto información sobre la obra del antropólogo inglés.

¹⁷⁰ Para un análisis detallado y documentado sobre la relación de Durkheim con los autores citados hasta el momento, en especial Frazer y Tylor, *vid.*, C. TAROT, *De Durkheim à Mauss...*, 135–172.

¹⁷¹ “(...) La estructura social es un fenómeno de conjunto, un englobante y no un elemento aislado. (...) Los tipos de estructuras sociales (...) son un número limi-

En su esfuerzo por sustituir el comparatismo intuitivo de los antropólogos evolucionistas ingleses por un comparatismo metódico de base sociológica, Durkheim se sirve del método de las variaciones concomitantes tal como se expone en *Les Règles*¹⁷². Por más que Durkheim no sea consciente de las amplias dimensiones interpretativas de la metodología comparativa que propone, su interés metodológico, en lo que a sociología religiosa respecta, se orienta a determinar un tipo de religión máximamente simple que pueda servir como término de comparación para todas las demás formas de religión. Es en este punto donde los estudios de Robertson Smith adquieren una especial relevancia.

Durkheim presenta a Robertson Smith como el primero que acometió la tarea de profundizar en las nociones fundamentales del totemismo¹⁷³. En su obra *Lectures on the Religion of the Semites* (1889) desarrolló la tesis de que todas las religiones semitas tenían su origen en una religión más primitiva de tipo totémico: una religión eminentemente ritual, que reposa sobre la diferenciación entre lo sagrado y lo profano, y, dentro del primer orden de realidad, la escisión entre lo puro y lo impuro; que el núcleo ritual sería el sacrificio, un ceremonial de comunión; y, finalmente, una religión del clan, verdadero sujeto de tal religión. *Les Formes* subrayará con fuerza la unión consustancial del tótem y el clan¹⁷⁴, así como la teoría del sacrificio y la comunión entre fieles y dioses, en la que el tótem sacrificado y comido actúa como mediador que traba entre ellos un vínculo de parentesco (en definitiva, un tipo de fusión). Así pues, lo esencial es que la religión es un sistema ritual y que el fundamento del culto es la institución sacrificial¹⁷⁵. Como subraya

tado (clan, tribu, etc.) (...). Sociedades muy alejadas en el espacio y el tiempo podrán ser comparadas de un modo legítimo, si entran en la misma clase de tipología. Según la regla de explicar un hecho social por otro hecho social próximo, la tipología es la que proporciona la regla formal que justifica la regularidad de la comparación y que asegura que se compare de manera adecuada lo comparable” (C. TAROT, *De Durkheim à Mauss...*, 164–165).

¹⁷² Cfr. *Les Règles...*, 128–138.

¹⁷³ Cfr. *Les Formes...*, 126–127.

¹⁷⁴ Cfr., *ibid.*, 127.

¹⁷⁵ Cfr., *ibid.*, 480–481.

Mary Douglas, no cabe duda de lo mucho que Durkheim debe al académico inglés¹⁷⁶.

Cabe anticipar que, bajo la influencia de Robertson Smith y su escuela, el concepto de lo sagrado *–le sacré–* comienza a ser el núcleo conceptual y la categoría particularmente característica de la religión. Esto es algo todavía incipiente en el artículo de 1899, titulado *De la définition des phénomènes religieux*¹⁷⁷. Se trata sin duda del primer gran intento por definir el hecho religioso; hay que considerarlo, pues, como un hito relevante en el camino hacia *Les Formes*, pues en su monografía sobre la división del trabajo Durkheim confesaba carecer de una definición de la religión.

En los años que median y, muy especialmente, en los posteriores a la redacción del suicidio, la sociología durkheimiana se orienta progresivamente hacia la dimensión representacional/ideacional y afectiva de la acción social. El tránsito desde una concepción eminentemente morfológico–estructural de la sociedad hacia otra de carácter representacional–afectiva es paulatino; en modo alguno se trata de un proceso abrupto. En ese camino juega un papel decisivo *Représentations individuelles et représentations collectives* (1898)¹⁷⁸. Al final del camino *–Les Formes–*, Durkheim declara que una sociedad está constituida ciertamente por el conjunto de individuos que la componen, el suelo que ocupan, las cosas que utilizan, los movimientos que realizan...; pero, por encima de todo, lo que la constituye de verdad es la idea, la representación que se hace de sí misma¹⁷⁹ y que la característica esencial de la religión es la idealización sistemática de la realidad: la transformación y elevación por encima de sí misma. La religión es el máximo poder social de idealización, sin el cual la sociedad no podría crearse ni recrearse¹⁸⁰.

He esbozado algunos grandes hitos que jalonan el camino que estamos recorriendo para que el lector no pierda de vista hacia

¹⁷⁶ Cfr. Mary DOUGLAS, *Purity and Danger*, Routledge, London, 1978, 10–28.

¹⁷⁷ É. DURKHEIM, “De la définition des phénomènes religieux”, *L’Année Sociologique*, II, 1899, 1–28. En *Idem*, *Journal sociologique...*, 140–165.

¹⁷⁸ É. DURKHEIM, “Représentations individuelles et représentations collectives”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, VI, 1898. En *Idem*, *Sociologie et philosophie*, P.U.F., Paris, 1996, 1–48.

¹⁷⁹ Cfr. *Les Formes...*, 604.

¹⁸⁰ Cfr., *ibid.*, 602–603.

dónde nos dirigimos. Volviendo por un momento a Robertson Smith y su escuela, una vez apuntada la influencia, habrá que ver en cada obra posterior el modo pormenorizado en que los antropólogos ingleses son leídos e interpretados por Durkheim. La síntesis más completa de sus aportaciones se encuentra en *Les Formes*. No obstante, antes de proseguir me parece conveniente subrayar una dimensión esencial del racionalismo durkheimiano: la identificación de origen y elemento, primitivismo y simplicidad.

La teoría de Robertson Smith sobre el culto clásico del totemismo, en tanto que primera y más elemental forma de religión, se vincula directa y necesariamente con aquellas sociedades que están dotadas de la forma más simple de estructura social: el sistema segmentario de clanes¹⁸¹. Durkheim busca una presunta elementalidad de la vida religiosa y de la vida social, y, a continuación, intenta identificar lo más simple con lo más primitivo. Persiguiendo esa intención, fundió los logros de la escuela inglesa de antropología en los moldes de su peculiar racionalismo sociológico reconstruido¹⁸². Semejante racionalismo encontró en los argumentos de Robertson Smith una firme defensa del antipsicologismo: la religión debía ser explicada a partir de su naturaleza social; las religiones primitivas estaban construidas en su totalidad por prácticas rituales y por instituciones. La religión se presentaba como un fenómeno enteramente social.

El primer intento de considerar la religión como el fenómeno social primitivo del que surgieron posteriormente todos los demás, se encuentra en el artículo de 1899 sobre la definición de los fenómenos religiosos, publicado en el segundo volumen de *L'Année Sociologique*. En el *Préface*, Durkheim se hace eco de la extrañeza que ha despertado en algunos lectores la primacía que en los dos primeros volúmenes de la revista se ha otorgado a los fenómenos que conciernen a la sociología religiosa; la razón que él aporta es muy clara y la defiende sin ambigüedades: “Son el germen del que derivan todos los demás —o, al menos, casi todos los demás—. La religión contiene en sí, desde el principio, pero en estado confuso, todos los elementos que, al disociarse, al determinarse, al combi-

¹⁸¹ Cfr. S. LUKES, *Émile Durkheim. Su vida y su obra...*, 237.

¹⁸² “La obra de Robertson Smith y su escuela ofrecía a Durkheim una perspectiva general de la religión, que él transformó de acuerdo con sus propias preocupaciones teóricas” (*ibid.*, 238).

narse de mil maneras diferentes consigo mismos, han dado origen a las diversas manifestaciones de la vida colectiva. (...) No se puede comprender nuestra representación del mundo, nuestras concepciones filosóficas sobre el alma, sobre la inmortalidad, sobre la vida, si no se conocen las creencias religiosas que han sido su forma primera”¹⁸³.

Durkheim considera en ese momento que la sociología de la religión es la ciencia social que está en condiciones de progresar con mayor rapidez, pues existen muchos materiales ya reunidos desde hace tiempo y éstos se encuentran ya maduros para una correcta elaboración sociológica. En efecto, durante la década de 1890 los etnógrafos ingleses y americanos no habían dejado de incrementar el conocimiento sobre las costumbres y modos de vida de las tribus australianas y americanas. Ese fue el arsenal de conocimientos del que echó mano Durkheim para la elaboración de *Les Formes*¹⁸⁴. Ciertamente, sus trabajos de esta época (últimos años de la década de 1890) comienzan a hacerse eco de esos materiales ya maduros para su elaboración sociológica.

La sociología de la religión es, para Durkheim, el estudio sociológico del hecho social más primitivo¹⁸⁵. La identificación de lo más simple o elemental con lo originario en términos históricos es un principio racionalista y evolucionista asumido por Durkheim como certeza indubitable. En su último ensayo, antes de morir en septiembre de 1973, Evans-Pritchard se refería a ello de un modo crítico implacable¹⁸⁶. La constitución de la sociología de la religión como ciencia social emancipada constituye, no obstante la crítica

¹⁸³ É. DURKHEIM, “Préface” al vol. II, *L’Année Sociologique*, 1897–98. En *Idem*, *Journal sociologique...*, 138.

¹⁸⁴ La gran época de la etnografía australiana tuvo lugar a finales de la década de 1890; en particular con las publicaciones de Roth, Spencer y Gillen, y Howitt.

¹⁸⁵ Durkheim afirma en el *Préface* que la religión es un hecho primitivo y que para comprender los fenómenos sociales actuales y poder dirigir en la medida de lo posible su evolución, “es indispensable haber estudiado las formas sociales del pasado más lejano. Para comprender el presente, es preciso salir de él” (É. DURKHEIM, *Journal sociologique*, 139).

¹⁸⁶ “Durkheim fue un evolucionista fanático que quería explicar los fenómenos sociales por sus orígenes pseudo-históricos (...). De ahí proviene uno de sus errores más serios (...).” (E. E. Evans-Pritchard, “Durkheim (1858–1917)”, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 12/3, 1981, 150–164. El texto citado se encuentra en la página 157.

del antropólogo inglés, un hecho de enorme importancia. No menos relevante es la progresiva utilización de material etnográfico en sustitución del puramente historiográfico con el que Durkheim había trabajado en los primeros años de su vida académica, incluida la Tesis doctoral.

Durkheim entendía la sociología de la religión como el modo apropiado de abordar simultáneamente la ciencia de la religión y la ciencia del hombre. Como tendremos ocasión de ver, este enfoque unitario resulta crucial en *Les Formes*. En el momento que estamos considerando –a la altura de 1899– se trataba de situar la religión y, en general, los distintos hechos y formas de la vida religiosa, claramente en el espacio de la sociología, por medio de una definición que subrayara su carácter de hecho social, tal como proponía Durkheim en el manifiesto metodológico, *Les Règles de la Méthode Sociologique*.

2. LA DEFINICIÓN DE LOS FENÓMENOS RELIGIOSOS (1899)

Como el propio Durkheim reconoce, su intento de definición de los hechos religiosos arranca de la consolidación de los numerosos estudios sobre ciencia de la religión: según él, son numerosos los materiales acumulados y ya están maduros para una elaboración sociológica.

Durkheim aspira a definir los rasgos distintivos de la *vera religio* (*vraie religion*)¹⁸⁷ a partir de una definición de los hechos religiosos. La religión es un *quid* que se expresa en un conjunto de hechos específicamente diferenciados: “es el propio hecho religioso el que se trata de alcanzar, no la manera como nos lo representamos”¹⁸⁸.

¹⁸⁷ É. DURKHEIM, “De la définition des phénomènes religieux...”, *Journal Sociologique*, 141.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 140.

2.1. Argumentación negativa: “*argumentum per eliminationem*”

La definición que se busca tiene un carácter preliminar: delimita el terreno que se va a explorar. Para poder delimitarlo, hay que deslindar los hechos religiosos, con sus caracteres diferenciados, de los que no lo son¹⁸⁹. La lógica del *argumentum per eliminationem* es un tipo de práctica discursiva habitual en las obras de Durkheim. Recuérdese, por ejemplo, el caso de *Le suicide*: la eliminación progresiva de posibles causas de lo que quiere indagar, hasta dar con una que no presente los problemas y deficiencias de las que han sido examinadas. En *La définition...*, Durkheim sigue idéntico procedimiento y anticipa de este modo la estructura argumental de los tres primeros capítulos de *Les Formes*. Aunque la definición a la que se llega en un caso y otro es diferente –y Durkheim se encarga de recordarlo expresamente en forma de nota al comienzo del primer capítulo¹⁹⁰–, *La définition...* es un esbozo argumental de la magna obra de 1912.

¿Cuáles son las diferentes definiciones concurrentes que Durkheim elimina una tras otra hasta llegar a la que él propone? En primer lugar está la definición de la religión como un sistema de creencias y de prácticas por relación a un *quid* misterioso, incognoscible e incomprensible: en suma, lo sobrenatural. Él menciona expresamente a Max Müller y a Spencer. La argumentación durkheimiana se funda en el modo como el primitivo experimenta el mundo y la realidad que le rodea: “Muy lejos de ver lo sobrenatural por todos lados, el primitivo no lo ve en ninguna parte. En efecto, para que pudiera tener idea de ello, le sería preciso tener también la idea contraria (...); sería preciso que tuviera el sentimiento de lo que es un *orden natural*, y nada hay menos primitivo”¹⁹¹.

En mi opinión, la sociología durkheimiana de la religión se construye sobre un gran implícito, que se desvela de un modo pro-

¹⁸⁹ “Esta definición inicial no podría tener por objeto expresar la esencia de la cosa definida. Únicamente puede delimitar el círculo de los hechos sobre los que va a recaer la investigación, indicar por qué signos se les reconoce y de qué modo se distinguen de aquéllos con los que podrían ser confundidos” (*ibid.*).

¹⁹⁰ Cfr. *Les Formes...*, 31, nota 1.

¹⁹¹ É. DURKHEIM, *De la définition...*, 144.

gresivo: una teoría de la experiencia. La representación de un orden natural es, según Durkheim, una experiencia moderna de la realidad, una experiencia que tiene como horizonte la cultura científica¹⁹². Nada tiene de extraño que la sociología religiosa emparente con una teoría sociológica acerca de las representaciones del mundo. En suma, desde el inicio, sociología de la religión y del conocimiento van de la mano.

El modo primitivo de experimentar la realidad es absolutamente subjetivo e idealista. No es porque el mundo quede traducido a un sistema de conceptos claros y definidos (idealismo reflexivo), sino porque “el universo, o, al menos, la parte del universo que le interesa se expresa completamente en un sistema de estados interiores de los que dispone con la misma facilidad”¹⁹³. El primitivo no ha entrado en la fase del pensamiento realista; es un idealista ingenuo. Idealismo reflexivo e idealismo ingenuo representan dos estados espirituales diferentes, por más que el resultado al que llegan uno y otro sea el mismo: “El primero tiene conciencia de que la naturaleza no le pone obstáculos, porque la ha conquistado; el segundo no siente que le oponga resistencia, porque todavía no la ha abordado. Pero, en un sentido, el resultado es el mismo: tanto para uno como para otro el misterio no existe”¹⁹⁴.

La actitud gnoseológica más ingenua y elemental coincide con la más reflexiva y metódica en que las dos son representacionistas; las dos traducen el mundo a las representaciones que tenemos de él. Toda sociología del conocimiento es, por tanto, una teoría de la experiencia. Por otro lado, la forma más elemental de vida religiosa coincide con la forma más elemental de experiencia, esto es, con el modo más simple de experimentar la realidad en términos de conocimiento. Las condiciones de posibilidad de semejante experiencia elemental de la realidad serán también las condiciones que hacen posible la vida religiosa en su forma más simple. Todo empieza a conducir hacia un núcleo categorial, de momento puramente esbo-

¹⁹² “Por consiguiente, para alguien que ha permanecido extraño a la cultura científica nada está fuera de la naturaleza, porque para él no hay naturaleza. Multiplica inconscientemente los milagros, no porque se sienta rodeado de misterios, sino, por el contrario, porque las cosas no tienen secretos para él” (*ibid.*).

¹⁹³ *Ibid.*, 145.

¹⁹⁴ *Ibid.*

zado: lo sagrado (*le sacré*). Me explico: el núcleo de la experiencia religiosa consiste en la experiencia de lo sagrado.

La segunda definición de la religión que Durkheim se apresta a relegar es, según sus palabras, aquélla que hace consistir la religión en un tipo de ética superior que tiene por objeto regular las relaciones del hombre con Dios o las divinidades (realidades sobrenaturales)¹⁹⁵. Con explícitas referencias a *Golden Bough*, de Frazer, opone a esta definición dos tipos de argumentos. Un argumento de hecho: existen religiones de las que están ausentes estas nociones; el otro argumento es de naturaleza teórica: si las religiones se fundaran sobre conceptos que Durkheim denomina “místicos”, el hecho universal del fenómeno religioso sería inexplicable¹⁹⁶.

2.2. La noción de divinidad: función gnoseológica. Dios y el tótem

Una reflexión sobre el culto totémico constituye la ocasión para que Durkheim se detenga en la noción de divinidad: “la noción de divinidad, lejos de ser lo fundamental en la vida religiosa, no es en realidad más que un episodio secundario. Es el producto de un proceso especial en virtud del cual uno o varios caracteres religiosos se concentran y concretan en la forma de una individualidad más o menos definida. Puede muy bien suceder que esta concreción no tenga lugar. Es el caso de todas las prácticas que constitu-

¹⁹⁵ Durkheim cita como ejemplo la obra de un creyente protestante, Albert RÉVILLE, *Prolegomènes à l'histoire des religions* (1881).

¹⁹⁶ Durkheim utiliza profusamente este argumento en *Les Formes* (cfr., *ibid.*, 41–69), del mismo modo que, previamente, critica la categoría de “sobrenatural” y de “misterio” (cfr. *ibid.*, 33–40). Prades dedica una especial atención en su monografía a la crítica durkheimiana a la noción de “sobrenatural”. Cfr. J. A. PRADES, *op. cit.*, 44–46; 48–49; 122–123; 129–130 y 208–209.

Ya he subrayado con anterioridad que *De la définition...*, desarrolla un esbozo argumental de lo que luego serán *Les Formes*. Ciertamente faltan muchas fuentes y además el marco conceptual se ha ampliado sustancialmente; finalmente, la propia definición del hecho religioso se modifica, por lo que las *Conclusiones* de *Les Formes* guardan sólo un parecido con lo que se puede extraer de este primer intento de definir la religión.

yen el culto totémico”¹⁹⁷. Es relevante, en mi opinión, que ‘Dios’, la ‘divinidad’, etc..., tengan siempre, en la obra durkheimiana, el estatuto de idea. Por principio, su estatuto propio es representacional o nocional. El acercamiento al objeto de la religión es racionalista; puesto que la idea de Dios no está presente en el culto totémico, ¿qué aparece en su lugar?: “una vasta categoría de cosas sagradas”¹⁹⁸.

Ya sea esa categoría –lo sagrado– o la idea de un ser fabuloso del que supuestamente descenderían el clan y la especie animal o vegetal adoptada como tótem, su función, en uno y otro caso, es una función de unidad: “una manera para los espíritus de figurarse la unidad de la especie totemizada y las relaciones de parentesco que el clan está obligado a sostener con ella”¹⁹⁹. La noción de divinidad desempeña, por consiguiente, el papel de unificar la experiencia elemental que el primitivo tiene acerca del mundo que le circunda y agrupar asimismo al conjunto social del que forma parte²⁰⁰.

En el momento en que Durkheim escribe este primer intento de definición, el panorama de su sociología religiosa está muy poco clarificado. La necesidad de unificación es mayor, si cabe, puesto que Durkheim deja constancia de una distinción abrupta, radical, que escinde la realidad entre cosas sagradas y cosas profanas. Esta distinción es además independiente de toda idea de divinidad, según sostiene: “Esta idea no ha podido ser el punto de demarcación original, según el cual se ha hecho esta distinción, pero se ha formado ulteriormente, para introducir en la masa confusa de las cosas sagradas un comienzo de organización”²⁰¹. La idea de Dios opera como principio de unificación, pero induce a error a la hora de definir qué tienen en común eso que llamamos cosas sagradas. No resulta fácil, como veremos a continuación, saber en qué consisten las cosas sagradas y en qué cabe reconocerlas según criterios científicos de observación.

¹⁹⁷ É. DURKHEIM, *De la définition...*, 151.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ “La noción de divinidad ha desempeñado en la vida religiosa de los pueblos, un papel bastante análogo al de la idea del yo en la vida psíquica del individuo: es un principio de agrupación y de unificación” (*Ibid.*).

²⁰¹ Cfr. *Ibid.*

2.3. Definición de la religión por medio de la obligación

Una característica destacada del artículo que estamos analizando es que, para caracterizar los hechos religiosos, Durkheim no se apoya en las prácticas –los ritos, el culto–, sino en las creencias. Adopten la forma que sea, todas las creencias religiosas “presentan la misma particularidad distintiva: la sociedad que las profesa no permite a sus miembros negarlas”²⁰². Sorprende un tanto el rechazo a definir la religión por la idea de culto, toda vez que el inicial acercamiento durkheimiano a la religión se realiza considerándola primordialmente como un sistema de prácticas, esto es, un sistema cultural²⁰³.

Personalmente, considero que el apoyo en las creencias y no en los ritos es coherente con el énfasis que, en ese momento de su carrera investigadora, otorga a las representaciones. A su vez, tal posición es coherente con la enorme influencia que el criticismo llegó a tener en su obra, muy especialmente a partir de la segunda mitad del último decenio del siglo. S. Lukes²⁰⁴ y W. S. F. Pickering²⁰⁵ coinciden en la importancia decisiva que es preciso otorgar a esta cuestión, si se quiere entender la evolución de la sociología durkheimiana y, en especial, su sociología de la religión.

Del mismo modo que la vida humana en general “está determinada por procesos mentales”²⁰⁶, la vida religiosa lo está por representaciones; especialmente, por las de tipo colectivo. Lukes llega a considerar que el cambio de perspectiva que se observa en *Les Formes* por relación al primer intento de definición de la religión “coincidió además con la profundización de su interés por el fun-

²⁰² *Ibid.*, 155.

²⁰³ Prades aporta una razón, que consiste en sostener que, en caso contrario, el argumento durkheimiano sería circular: “Durkheim rehúsa definir la religión a partir de la idea de culto, porque ésta remite a la de sagrado y ésta, en tanto que no se encuentra definida, remite a su vez a la idea de religión” (J. A. PRADES, *op. cit.*, 131). En suma, mientras Durkheim no aporte una explicación convincente de la idea de lo sagrado, su definición de la religión se funda en las creencias y su obligatoriedad para el conjunto de los creyentes.

²⁰⁴ Cfr. S. LUKES, *op. cit.*, 241–243.

²⁰⁵ Cfr. W. S. F. PICKERING, *Durkheim's sociology of religion...*, 72–73; 279–299.

²⁰⁶ *Ibid.*, 283.

cionamiento de las ‘representaciones colectivas’ y particularmente los valores y los ideales, en la vida social”²⁰⁷. No se trata de una interpretación, sino de reproducir la célebre nota que aparece en *Les Formes*, donde Durkheim sostiene que, cuando definió por primera vez la religión, descuidó en exceso el contenido de las representaciones religiosas²⁰⁸. Como tendremos ocasión de analizar, la intensificación del interés por la dimensión representacional de la vida religiosa y sus diferentes planos, es lo que lleva realmente hacia *Les Formes*.

La definición que propone Durkheim es la siguiente: “Los fenómenos llamados religiosos consisten en creencias obligatorias, en conexión a prácticas definidas, que se refieren a objetos dados en esas creencias”²⁰⁹. La religión sería un conjunto, más o menos organizado y sistematizado, de fenómenos de este género.

Durkheim declara que aspira a situarse en equidistancia respecto del mito y del rito, las dos categorías definitorias del hecho religioso, que, según él, en aquel momento eran las preponderantes en la ciencia de las religiones. Lo cierto es que su definición por la obligatoriedad de las creencias resulta una definición formal y él lo admite²¹⁰. Trece años después la considerará “excesivamente formal”²¹¹. En realidad, Durkheim no hace más que seguir al pie de la letra la metodología sociológica que se contiene en *Les Règles*: obligatoriedad y exterioridad son signos inequívocos de que nos encontramos ante fenómenos sociales. Llama la atención, no obstante, el énfasis que él pone en el carácter obligatorio de las repre-

²⁰⁷ S. LUKES, *op. cit.*, 243.

²⁰⁸ Cfr. *Les Formes...*, 66.

²⁰⁹ É. DURKHEIM, *De la définition...*, 159–160.

²¹⁰ “Por formal que sea el carácter por el que la religión acaba de ser definida, se atiende estrechamente al fondo de las cosas. Por eso, una vez admitida esta definición, la ciencia de las religiones se encuentra orientada, por sí sola, en un determinado sentido que hace de ella una ciencia auténticamente sociológica” (*ibid.*, 160).

²¹¹ Refiriéndose al trabajo de 1899 que estamos comentando, declara en *Les Formes*: “En este último trabajo definíamos exclusivamente las creencias religiosas por su carácter obligatorio; pero esta obligación procede con toda evidencia, y así lo mostrábamos, del hecho de que estas creencias pertenecen a un grupo que las impone a sus miembros. (...) Si hemos considerado que debíamos proponer una nueva es porque la primera era demasiado formal (...)” (*Les Formes*, 65–66, nota 1).

sentaciones de orden religioso²¹². Indudablemente, hay algo en el objeto de semejantes representaciones religiosas que las diferencia, y ese algo apunta a *lo sagrado*, como lo característico del contenido de las representaciones religiosas. Ahora bien, Durkheim queda en una cierta situación de bloqueo: reemplazar una palabra (religioso) por otra (sagrado) no aporta claridad alguna, sostiene. “Habría que saber todavía en qué consisten esas cosas sagradas y cómo se reconocen. Este es precisamente el problema que nos ocupa. Plantearlo en términos diferentes no es resolverlo”²¹³.

Si *religión* y *sagrado* se definen mutuamente y de manera circular, ninguno de los términos añade nada al otro. F.–A. Isambert lo ha visto bien: “Para romper el círculo, era preciso que uno de los términos pudiera ser definido sin recurrir al otro, es decir, que uno de los términos fuera portador de un suplemento de significación que no era inmediatamente aparente. En la primera definición, ‘religión’ es la portadora de este suplemento, a continuación [1907 en adelante] será ‘sagrado’. Esto quiere decir que entre tanto la noción de sagrado se habrá enriquecido y ya no será un simple sinónimo de religioso”²¹⁴.

2.4. Lo obligatorio y lo sagrado. Primeros rasgos descriptivos de lo sagrado

Aunque su argumentación se dirija a aislar el rasgo formal de la obligatoriedad, en el camino Durkheim “encuentra” posibles caminos –discursos acerca de lo religioso– que son mentados, pero no explorados. Hay un encuentro con lo sagrado a través del sentimiento de respeto que determinadas representaciones suscitan en nosotros.

Hay representaciones (mitos, dogmas, etc.) que son estados mentales *sui generis* que reconocemos fácilmente. Ahora bien, el

²¹² “Las representaciones de orden religioso se oponen a las demás como las opiniones obligatorias a las libres opiniones” (É. DURKHEIM, *De la définition...*, 156).

²¹³ *Ibid.*, 154–155.

²¹⁴ François–André ISAMBERT, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire...*, 218.

modo de aprehenderlos es extraordinario. Comparece así la dualidad conocimiento extraordinario–conocimiento ordinario; desempeña un papel crucial en la sociología durkheimiana de la religión. El acceso a lo sagrado es excepcional (no ordinario) y está marcado por el sentimiento de respeto: “Toda tradición inspira un respeto muy particular y ese respeto se comunica necesariamente a su objeto, sea real o ideal. Esta es la razón de que sintamos algo augusto que los pone aparte a esos seres cuya existencia o cuya naturaleza nos enseñan y describen los mitos y los dogmas. La manera especial en que aprendemos a conocerlos los separa de lo que conocemos por los procedimientos comunes de las representaciones empíricas. He aquí el origen de la división de las cosas en sagradas y profanas que fundamenta toda organización religiosa”²¹⁵. Existe una línea de demarcación entre los dos territorios –sagrado y profano– que proviene del hecho de que no son de la misma naturaleza; ahora bien, esta dualidad no es otra cosa que la expresión objetiva de la que existe en nuestras representaciones. Lo sagrado se vincula a una *cualidad*²¹⁶ que se hace patente en una *representación* que sea objeto de un conocimiento *no ordinario*. No se trata primordialmente de una diferencia cuantitativa referida al grado de energía o a las fuerzas que lo sagrado o lo profano pueden suscitar.

Como subraya Ramos Torre, la obligatoriedad se convierte en el núcleo de la definición de lo religioso; lo sagrado comparece indudablemente, pero lo hace como elemento subordinado²¹⁷. Por otro lado, al adoptar un criterio formal –el criterio de la obligatoriedad– como el rasgo distintivo de lo religioso, Durkheim se ve obligado a realizar una distinción entre: a) preceptos jurídicos y morales; b) creencias colectivas laicas (patria, democracia, progreso, igualdad, etc....) y c) creencias propiamente religiosas. La distinción se establece sobre la base de una combinatoria: por un lado, creencias y prácticas; por otro, obligatorias y no obligatorias. Veámoslo a continuación.

²¹⁵ É. DURKHEIM, *De la définition...*, 156.

²¹⁶ *Ibid.*, 157.

²¹⁷ Cfr. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 181–183.

Los preceptos jurídicos son prácticas obligatorias, pero no se basan necesariamente en un sistema de creencias obligatorias²¹⁸; por su parte, las creencias colectivas que no son religiosas (relativas a lo que él llama ‘objetos laicos’: la bandera, la patria, la forma de organización política, héroes y acontecimientos decisivos en la historia nacional, etc.) son obligatorias porque son comunes, quedan siempre aparte de la crítica y la comunidad no tolera su negación²¹⁹. Es cierto que este tipo de creencias laicas ejercen una acción sobre la conducta, pero no están ligadas a maneras de actuar definidas que las expresen; hay fe, pero no hay culto. Finalmente, en el caso de la religión las prácticas son solidarias de las creencias. Ambas son obligatorias; están bien definidas y determinadas²²⁰.

Como puede verse el primer intento por definir sociológicamente la religión no engarza satisfactoriamente con la cuestión de lo sagrado, por más que Durkheim aporte, sin duda, notas o rasgos de lo que posteriormente constituirá su teoría más acabada acerca de lo sagrado²²¹.

²¹⁸ “Aquí, el sistema de reglas que predeterminan la conducta no está ligado a un sistema de pensamientos que predeterminan el pensamiento” (É. DURKHEIM, *De la définition...*, 158).

²¹⁹ “Son obligatorias en cierto sentido, por el solo hecho de ser comunes; pues la comunidad no tolera sin resistencia que se les niegue abiertamente. (...) en cierta medida son indiscernibles de las creencias propiamente religiosas. La patria, la Revolución francesa, Juana de Arco, etc. son, para nosotros cosas sagradas que no permitimos que se toquen. La opinión pública no tolera de buena gana que se niegue la superioridad moral de la democracia, la realidad del progreso, la idea de igualdad, del mismo modo que el cristiano no deja que se discutan sus dogmas fundamentales” (*ibid.*, 157).

²²⁰ “La religión no es exclusivamente ni una filosofía obligatoria ni una disciplina práctica: es una y otra a la vez. El pensamiento y la acción se encuentran estrechamente unidos hasta el punto de ser inseparables. Corresponde [la religión] a un estadio del desarrollo social en que estas dos funciones no se han disociado todavía y constituido aparte una de otra (...). Los dogmas no son puros estados especulativos, simples fenómenos de ideación. Se vinculan siempre y directamente a prácticas definidas (...)” (*ibid.*, 159).

²²¹ “Este artículo, al definir la religión con abstracción de lo sagrado, continúa alejado de lo que será la definitiva teoría durkheimiana acerca de la religión y que otorgará a lo sagrado un lugar central. La sociología de la religión no se elabora, pues, de manera continua a partir de una «revelación», que se situaría en 1895. Una modificación en la concepción de lo sagrado viene a transformar su acercamiento a la religión (...)” (F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré...*, 218).

2.5. La religión y el alma colectiva: representacionismo y sentimientos

Como ya ha sido subrayado, el texto de 1899 al que nos estamos refiriendo pormenorizadamente, pertenece a determinados efectos al universo intelectual de *Les Règles*. Los criterios de construcción de la objetividad determinan que lo que define la esfera de lo religioso sea su obligatoriedad (el criterio de la *contrainte*) y, como es sabido, todo lo que es obligatorio, según Durkheim, es de origen social, pues emana de una autoridad moral que se impone al individuo²²². El argumento, a fuer de reiterado, es ya bien conocido: las fuerzas ante las que se inclina el creyente no son simples energías psíquicas: son fuerzas sociales. La religión es, pues, una esfera más, que no puede ser comprendida ni explicada desde puros sentimientos individuales de carácter psicológico (p. ej.: el temor ante las fuerzas naturales o la muerte). “El problema se plantea en términos sociológicos (...) ¿Cuáles son esos sentimientos, qué causas los han suscitado y han determinado que se expresen de una u otra forma, a qué fines sociales responde la organización que surge de este modo?”²²³.

Durkheim pretende analizar el hecho religioso no por relación a sentimientos individuales, sino por relación a estados del alma colectiva. No es en la naturaleza humana, considerada en general, donde hay que buscar la causa determinante de los fenómenos religiosos, sino en la naturaleza de las sociedades a las que dichos fenómenos se refieren.

Durkheim esboza un argumento que en *Les Formes* deviene central. Si se quiere salvar la realidad del objeto de la religión, no

²²² “Todo lo que es obligatorio es de origen social. Pues una obligación implica un orden, y, por consiguiente, una autoridad que la dicta. Para que el individuo se vea obligado a conformar su conducta a ciertas reglas es preciso que esas reglas emanen de una autoridad moral que las imponga; y para que se le impongan es preciso que lo domine (...). Pero (...) no existe por encima del individuo más potencia que la del grupo a que pertenece. Para el conocimiento empírico el único ser pensante por encima del hombre es la sociedad. Es infinitamente superior a cada fuerza individual, puesto que es una síntesis de fuerzas individuales. El estado de perpetua dependencia en que estamos respecto de ella nos inspira una especie de sentimiento religioso por ella” (É. DURKHEIM, *De la définition...*, 160).

²²³ *Ibid.*, 161.

se puede intentar deducirla del individuo ni de su vida mental o afectiva²²⁴; en caso contrario, resulta difícil ponerla a salvo de la sospecha de que se trate de un sopor o un sueño en el que la humanidad cae de continuo. Ciertamente, si fuera así, no resultaría fácil explicar por qué la experiencia del error no “sacude” a la humanidad de su modorra de una vez por todas.

La cuestión crucial es, pues: ¿quién es el verdadero sujeto de la experiencia religiosa de la realidad? ¿Qué espíritu se representa la realidad en términos religiosos y experimenta ante ella sentimientos colectivos de respeto y elevación moral? Los especialistas pasan demasiado rápido por las páginas conclusivas del estudio (162–165), cuando, en mi opinión, ahí se encuentra esbozado un elenco de cuestiones, cuyo desarrollo constituye el núcleo temático de *Les Formes*. No quisiera dejarlas de lado. En ellas se expresa ya su gran confianza en que la ciencia de la religión revele la verdad del conocimiento y del hombre en sociedad.

Las representaciones religiosas presentan un aire misterioso que turba nuestra razón, en el sentido de que nuestra razón individual no puede superar la extrañeza inicial que le provocan tales representaciones²²⁵. No es la razón individual el verdadero sujeto de esas representaciones, sino el espíritu colectivo, o sea, la manera *sui generis* como piensan los hombres cuando piensan colectivamente. El espíritu colectivo es, en realidad, la mentalidad colectiva, de la que trata la sociología.

²²⁴ “Si [la religión] emana del individuo, constituye un misterio incomprensible. Puesto que, por definición, expresa las cosas de un modo diferente a como son, aparece como una especie de vasta alucinación y fantasmagoría con la que la humanidad se habría dejado engañar y cuya razón de ser no se percibe. Se comprende que, en esas condiciones, algunos pensadores hayan considerado un deber buscar su origen primero en el sueño o en la ensoñación” (*ibid.*, 161–162).

²²⁵ “No es sorprendente que nosotros, individuos, no nos reencontremos en esas concepciones que no son nuestras y que no nos expresan. Por esa razón, éstas tienen un aire misterioso que nos turba. Pero este misterio no es inherente al propio objeto que representan (...). Es un misterio provisional como los que toda ciencia disipa progresivamente a medida que avanza. Se origina únicamente en el hecho de que la religión pertenece a un mundo en el que la ciencia del hombre apenas ha comenzado a penetrar y que es todavía para nosotros lo desconocido. En cuanto lleguemos a encontrar las leyes de la ideación colectiva, estas representaciones extrañas perderán su extrañeza” (*ibid.*, 162).

El mundo al que pertenece la religión –las representaciones colectivas de naturaleza religiosa– es un mundo todavía desconocido. Cabe negarle toda realidad, como han hecho algunos desde tiempos inmemoriales y, muy especialmente, desde el siglo XVIII (el siglo crítico e irreligioso por excelencia), o bien atreverse a penetrar en lo desconocido y “desvelar” su misterio. Se dibuja claramente (*vid.*, el texto de la nota 225) un triángulo: ciencia de la religión, ciencia del hombre, teoría de las representaciones. Ésta última es la clave; la propia distinción entre cosas sagradas y profanas, que se encuentra en todas las religiones, se origina en la sociedad (es decir, en la mentalidad colectiva) que es la que ha elaborado la representación de las cosas sagradas.

La dualidad de lo sagrado y lo profano reitera otros dualismos: lo espiritual y lo temporal, lo social y lo individual, lo sociológico y lo psicológico. En este dualismo se expresa también el dualismo fundamental de la naturaleza humana –el hombre doble–: sociedad/moralidad y sensibilidad²²⁶. La socialización, y muy especialmente, la religiosa cambia al hombre; de nuevo se anticipan tesis expuestas en *Les Formes*, donde se indican que, en el momento de la efervescencia religiosa, el hombre ya no se conoce a sí mismo: deviene otro²²⁷. La experiencia del creyente en lo que a sí mismo respecta es una experiencia de no reconocimiento, de autoextrañamiento por efecto de la elevación psíquica, pasional y moral a la que se ve sometido.

La religión en tanto que hecho social, se recibe por tradición, es hecha por toda una colectividad y se practica obligatoriamente (religión exterior, impersonal y pública). La conclusión del trabajo finalmente es que “la noción de lo sagrado es de origen social y no puede explicarse más que sociológicamente. Si penetra los espíritus individuales y se desarrolla en ellos de una manera original, es por una especie de contrapartida. Las formas que adopta en ellos

²²⁶ “Esa es la razón de que, durante tanto tiempo, la iniciación a las cosas sagradas fuera al mismo tiempo la operación por la que se llevaba a cabo la socialización del individuo. El hombre, al introducirse en la vida religiosa, adoptaba al mismo tiempo otra naturaleza, se convertía en otro hombre” (*ibid.*, 163).

²²⁷ Cfr., *Les Formes...*, 602–603. Lo que define lo sagrado, según *Les Formes*, es su condición de superpuesto, sobreañadido a lo real. Ello determina que el hombre se experimente a sí mismo como algo transformado y, por tanto, que no se reconozca.

no pueden comprenderse si no se las vincula a las instituciones públicas de las que no son más que su prolongación”²²⁸.

En síntesis, *De la définition des phénomènes religieux* aporta una definición formal del hecho religioso, que, por subrayar su origen y naturaleza social, determina la obligatoriedad de las creencias y, subsidiariamente, de las prácticas como el rasgo característico esencial. A su vez, la sociología de la religión se convierte en el núcleo de la sociología en tanto que la religión es *fons y origo* de todas las instituciones sociales. Durkheim reproduce y amplía, si cabe, el alcance de su temprana tesis sobre el dominio que la religión tiene sobre la conciencia colectiva en las sociedades basadas en la solidaridad mecánica²²⁹.

La tesis se ve reforzada primero y, a continuación, matizada y modificada por la introducción de elementos teóricos que provienen del interés que en él despierta el tema de las representaciones colectivas. La cuestión se adivina ya en *Le suicide* (1897) y constituye el objeto de su artículo *Représentations individuelles et représentations collectives* (1898). A ello hay que sumar la docencia que Durkheim desarrolla en aquellos años de final de siglo, así como la muy significativa orientación que adopta *L'Année sociologique* desde su aparición en 1898. Gran parte de los artículos originales que se publican en los diez primeros números están dedicados al análisis de la religión y la magia. En los tres primeros números de la revista un cuarto del total de páginas contiene íntegramente reseñas de libro bajo la rúbrica de ‘sociología religiosa’. Este porcentaje sube significativamente en los tres siguientes números²³⁰.

²²⁸ É. DURKHEIM, *De la définition...*, 165.

²²⁹ R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 188–189. “Pero lo sintomático es que esta tesis genérica comience a ser investigada de manera sistemática y a encontrar confirmación abundante en hechos sociales muy dispares” (*ibid.*, 188).

²³⁰ Cfr., *ibid.*, 177–179, notas 14–16. “A lo largo de estos trabajos, la sociología de la religión va apareciendo definitivamente emancipada y constituida. (...) Por lo demás, las publicaciones del *Année* suponen también la ampliación del material empírico sobre el que trabaja la sociología de la religión. En este sentido es fundamental la progresiva aparición y utilización del material etnográfico, que desborda los marcos puramente historiográficos de la información que se había utilizado en *De la division...* Es más, progresivamente la atención se va fijando en el totemismo, religión supuestamente originaria y que va a permitir la construcción del discurso de *Les Formes Élémentaires...*” (*ibid.*, 178–179).

3. LA VIDA RELIGIOSA Y LAS REPRESENTACIONES COLECTIVAS: FUNDAMENTOS CONCEPTUALES PARA UNA SOCIOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Difícilmente se puede entender el significado y alcance de la intensificación del representacionismo, si no vemos en ello un progresivo cambio de rumbo de la sociología entera de Durkheim. Es cierto que ese cambio de rumbo es lento, aunque perceptible; también lo es que la orientación inicial proviene del papel que desempeña la conciencia colectiva en las sociedades de solidaridad mecánica.

Seguir adecuadamente la evolución intelectual de Durkheim en todo el período final de su estancia en Burdeos (1896–1902) resulta enormemente complejo. A la publicación de libros y artículos hay que sumar su relevante actividad docente y los artículos y reseñas publicadas en *L'Année*. Tiene razón Pickering cuando, refiriéndose a este período, habla de una actividad febril (*feverish activity*) y subraya la gran importancia que, para la sociología de la religión, tiene el curso de 1896–97, *Cours de sociologie: Physique générale des moeurs et du droit*, repetido ininterrumpidamente hasta 1899–1900 inclusive. Tenemos certeza suficiente para afirmar que el borrador de este curso, que se publicaría con el título *Leçons de sociologie*, fue escrito entre 1898 y 1900²³¹. Lo mismo podría decirse en realidad de los cursos sobre la educación moral (1898–99 y 1899–1900).

Es también Pickering quien llama la atención acerca del hecho de que inmediatamente antes de abandonar Burdeos, impartió un último curso de sociología (1900–1901) titulado *Les Formes élémentaires de la religion*, cuyos contenidos desconocemos. Durkheim sigue hablando de religión y no de ‘vida religiosa’. Tiempo habrá de plantearse por qué *Les Formes* están directamente referidas a explicar lo más elemental de la vida religiosa. De momento,

²³¹ Cfr. W. S. F. PICKERING, *Durkheim's sociology of religion...*, 70–73. Pickering subraya que “la importancia de este libro para comprender el desarrollo del pensamiento religioso de Durkheim frecuentemente es pasado por alto. En él se contienen de forma sumaria casi todas sus hipótesis más importantes acerca de la religión: la noción de lo sagrado, la religión como realidad no ilusoria, el moderno culto al individuo y otras” (*ibid.*, 71).

sí quiero indicar ya que la terminología propia del representacionismo le lleva a hablar abiertamente de ‘vida representativa’ o ‘vida mental’: “si se denomina *espiritualidad* a la propiedad distintiva de la vida representativa en el individuo, habrá que decir de la vida social que se define por una *hiperespiritualidad*; entendemos por ello que los atributos constitutivos de la vida psíquica se reencontran en aquélla, sólo que elevados a una potencia mucho más elevada, y de manera que constituyen algo enteramente nuevo”²³². Este es el marco teórico desde el que Durkheim comenzará a hablar de ‘vida religiosa’.

En última instancia, la vida religiosa es una peculiar forma de experiencia: una experiencia colectiva y, por ende, hiperespiritual, que eleva determinados factores de la vida psíquica y moral del individuo a una potencia extraordinaria. Por otra parte, semejante elevación no resultaría posible si el orden de los sentimientos, y, en términos más amplios, de la afectividad, no actuara como una mediación y vínculo entre el plano de la vida psíquica y el de la vida social.

La solidaridad entre el elemento emocional y el representativo es una tesis central en la psicología de Wundt que ha influido decisivamente sobre Ribot²³³. Ahora bien, son precisamente ellos dos, junto con Paul Janet, las grandes referencias que Durkheim tiene en la psicología de su tiempo. Parece claro, por otro lado, que Durkheim ve en la representación colectiva el camino, en primer lugar, para defenderse de los reproches de materialismo, reduccionismo y antipsicología que le llovieron con ocasión de la publicación de *Les Règles*²³⁴; y, en segundo lugar, para articular el ámbito científico de

²³² É. DURKHEIM, “Représentations individuelles et représentations collectives...”, en *Idem, Sociologie et philosophie...*, 48.

²³³ A título anecdótico, Marcel Mauss señaló en un libro publicado en 1939, con ocasión del centenario del nacimiento de Théodule Ribot, que, cuando Durkheim viajó a Alemania en 1885, se presentó a Wundt llevando una carta de recomendación escrita por Ribot (Cfr. L. MUCCHIELLI, “Sociologie et Psychologie en France, l’appel à un territoire commun: vers une psychologie collective (1890–1940)”, *Revue de Synthèse*, IV S, n° 3–4, 1999, 445–483. La referencia a Mauss y su observación se encuentra en la pág. 452, nota 39).

²³⁴ Cfr. Giovanni PAOLETTI, “La réception des Règles en France, du vivant de Durkheim”, en M. BORLANDI y L. MUCCHIELLI (eds.), *La sociologie et sa Méthode. Les “Règles” de Durkheim un siècle après*, Ed. L’Harmattan, Paris, 1995, 247–283.

la psicología con el de la sociología por medio de la psicología social. La orientación del camino aludido es clara: fundar una psicología social para explicar los distintos fenómenos de la conciencia, por más que muy pronto llegara a la conclusión de que los límites de la conciencia no eran los de la actividad psíquica²³⁵.

Me propongo señalar y comentar a continuación unos cuantos conceptos y temas que Durkheim pone al descubierto en esta época de actividad febril. De un modo u otro, todos tienen como referente inmediato o mediato las nociones de ‘representación’ y ‘representación colectiva’. No se trata de un análisis exhaustivo. Téngase en cuenta que habrá que volver muchas veces sobre las obras, artículos, cursos y reseñas de este final de su paso por Burdeos para entender cabalmente *Les Formes* y todo su universo conceptual. Tan sólo pretendo, pues, dibujar en unas cuantas pinceladas el cuadro de conceptos y temas que permiten entender el *giro representacionista* de la sociología durkheimiana.

3.1. Vida social y vida representacional: la religión como sistema simbólico

Le suicide es un libro de transición entre una orientación sociológica más morfológica y otra, más representacional. En él se expone de un modo nítido que, por un lado, la vida social se materializa hasta llegar a convertirse en una realidad que forma parte del mundo exterior. Es el caso de un determinado tipo de arquitectura, de las vías de comunicación, del lenguaje escrito, de las máquinas que se emplean en la industria o los instrumentos que utilizamos en la vida cotidiana. “La vida social, que está de este modo como cristalizada y fijada en soportes materiales, se encuentra por ello mismo exteriorizada, y actúa sobre nosotros desde el exterior”²³⁶. Estas formas materiales que la acción social reviste no son puro nominalismo (combinaciones verbales sin eficacia), sino que se constituyen como realidades activas, eficaces, a pesar de su exterioridad.

²³⁵ É. DURKHEIM, *Représentations...*, 49.

²³⁶ É. DURKHEIM, *Le suicide...*, 354.

Junto con esta materialidad y exterioridad, la vida social está tan profundamente enraizada en la vida psíquica que “es evidente (...) que está esencialmente hecha de representaciones”²³⁷. A renglón seguido, Durkheim añade una consideración que pone de manifiesto la intención dialéctica que esconde su representacionismo y que no es otra cosa que acallar las voces de quienes sostenían que su sociología anulaba toda posibilidad de psicología y que por ello mismo era materialista: “no tengo inconveniente alguno en que se diga de la sociología que es psicología, con tal que se tome la precaución de añadir que la psicología social tiene sus leyes propias, que no son las de la psicología individual”²³⁸. Esa idea apunta directamente a establecer las representaciones mentales en general, como un orden de hechos *sui generis*, pero que es condición de posibilidad de la propia sociología. Ésta funda su legitimidad en tanto que *psicología colectiva*, al tiempo que se reapropia de la noción de *espiritualidad* y, de este modo, se defiende expresamente de cualquier acusación de materialismo. En términos dialécticos, la estrategia es indudablemente brillante²³⁹.

Hay un nexo claro que va de su estudio sociológico sobre el suicidio a *Les Formes*: en el primer trabajo, se sostiene que la vida social está hecha esencialmente de representaciones; *Les Formes* consagrará definitivamente esta perspectiva y definirá los hechos sociales en su consistencia propia como hechos de naturaleza esencialmente psíquica, esto es, ideal o espiritual.

Volvamos al texto de *Le suicide*. Durkheim ejemplifica su pensamiento acerca de la relación entre psicología y sociología, según dice él, con el fin de hacerlo comprender. Y el ejemplo que pone es muy revelador: el hecho religioso. Reconoce que hay una tendencia a explicar el origen de la religión a partir del desarrollo de estados individuales y sentimientos privados (p. ej.: la inspiración de temor que inspirarían seres misteriosos y temibles). Ahora bien, ¿qué supone realmente la religión para el ser humano? Durkheim responde de este modo: una elevación a la idea de fuerzas que exceden infinitamente a él y a todo lo que le rodea. Esa elevación no

²³⁷ *Ibid.*, 352.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ Cfr. Bruno KARSENTI, “De Durkheim à Mauss. La spécificité psychologique de la sociologie”, en M. BORLANDI y L. MUCCHIELLI (eds.), *La sociologie et sa Méthode...*, 297–319.

habría sido posible si todo lo que ese ser humano conociera, se redujera a sí mismo y al universo físico. Por tanto, ni una explicación introspeccionista ni otra de carácter naturalista podrían dar cuenta, según él, de esa elevación y del respeto por las fuerzas superiores que anima la experiencia religiosa.

La conclusión que extrae de todo ello es la siguiente: “El poder que de este modo se ha impuesto a su respeto y que se ha convertido en objeto de su adoración es la sociedad, de la que los Dioses no han sido otra cosa que la forma hipostasiada”²⁴⁰. La tesis de que el respeto es el sentimiento que acompaña la elevación moral hacia un poder superior –la sociedad– y que esa elevación, que de suyo es moral, presenta una forma religiosa, preludia ésta otra: “La religión es, en definitiva, el sistema de símbolos, por los que la sociedad toma conciencia de sí misma; es la manera de pensar propia del ser colectivo. Se trata, pues, de un vasto conjunto de estados mentales, que no se habrían producido, si las conciencias particulares no estuvieran unidas, que resultan de esta unión y que se superponen a los que derivan de las naturalezas individuales”²⁴¹.

La tesis se completa cuando se entiende que esa fusión de las conciencias que determina la existencia de una vida colectiva y que da lugar a una conciencia social, no llega a exteriorizarse y materializarse del todo. Hay más vida e intensidad que la vida que se expresa; o, como afirma Durkheim, hay “toda una vida colectiva que está en libertad”²⁴². Esa vida colectiva en libertad se contiene en diversas *corrientes* que se encuentran en un estado de *perpetua movilidad*, sin que lleguen a adoptar una forma objetiva estable. Esa vida está subyacente, por ejemplo, a las fórmulas y representaciones morales y jurídicas vigentes en una sociedad. “En la base de todas estas máximas hay sentimientos actuales y vivos que estas fórmulas resumen, pero que no son más que su envoltura superficial. No despertarían ningún eco, si no se correspondieran a emociones e impresiones concretas, esparcidas por toda la sociedad”²⁴³. De este modo tenemos ya descrita la vinculación entre representaciones y sentimientos. El desarrollo de esta cuestión tendrá que

²⁴⁰ É. DURKHEIM, *Le suicide...*, 352.

²⁴¹ *Ibid.*, 352–353.

²⁴² *Ibid.*, 355.

²⁴³ *Ibid.*, 353.

esperar al artículo de 1898 sobre las representaciones individuales y colectivas. Queda, no obstante, indicada ya de un modo neto la idea de la religión como un vasto sistema simbólico, referido todo él a la autoconciencia social, que aúna sentido y afectividad, representación y sentimiento.

3.2. Lógica de la representación y lógica de los sentimientos: el principio de totalidad

“Me inclino a pensar que la actividad religiosa es la manifestación más completa de la lógica de los sentimientos: en todo caso, es una fuente de la que se puede sacar copiosamente para estudiarla”²⁴⁴. Esto afirmaba Ribot en 1905 subrayando la idea de que la esfera religiosa es aquélla donde mejor se manifiesta la tendencia a que el elemento afectivo o emocional actúe sobre las representaciones y les dote de una energía o fuerza particular. Unos pocos años después (1912), y en un contexto similar —el estudio de la vida religiosa—, Durkheim señalará también que una sociedad es el más poderoso conjunto de fuerzas físicas y morales que nos ofrece la naturaleza: en ningún otro caso se encuentra semejante riqueza de materiales diferentes llevados a tal grado de concentración e intensidad vital²⁴⁵.

La cercanía de puntos de vista, en este punto concreto, no es casual. Refleja, entre otras cosas, por dónde discurre la línea de fuerza en torno a la cual se pretende conectar la psicología con la sociología, la vida psíquica individual y colectiva²⁴⁶. Las representaciones religiosas de las que se nutre la experiencia religiosa de la realidad constituyen un auténtico universo de fuerzas emocionales y juicios afectivos. Es cierto que algunos psicólogos y sociólogos tematizan la misma cuestión. No obstante, tanto en el análisis de la lógica de las representaciones, como, sobre todo, en el de la lógica afectiva, pronto se percibirá la particular posición que adoptan Durkheim y sus seguidores. Así lo acreditan al menos dos textos: *De quelques formes primitives de classification*, escrito por Dur-

²⁴⁴ Th. RIBOT, *La logique des sentiments*, Alcan, Paris, 1905, 45.

²⁴⁵ Cfr. *Les Formes...*, 637.

²⁴⁶ Cfr. Bruno KARSENTI, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, P.U.F., Paris, 1997. *Vid.*, en especial la Primera Parte: *Le social et le psychique*, 19–129.

kheim y Mauss en 1903 para *L'Année sociologique* y la *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux*, escrito en 1906 por los durkheimianos, M. Mauss y H. Hubert para la *Revue d'histoire des religions*.

La estrategia dialéctica y retórica tanto del propio Durkheim como de su escuela es muy sutil. *Les Règles* fueron leídas como un manifiesto anti-psicología, y no sólo por sus adversarios, sino también por no pocos de sus propios discípulos. Ello le valió ser acusado de sostener una postura materialista. La acusación era injusta, pero no es menos cierto que fue el propio Durkheim quien dio pie al malentendido con algunas formulaciones, en el mejor de los casos, arriesgadas, cuando no francamente desafortunadas.

Le suicide marca las distancias de un modo notable respecto de las antropologías materialistas de la época (en especial, la que se contiene en la sociología criminal imperante en su tiempo). Su negativa a aceptar los criterios de la raza o la herencia como significativos para explicar la variación en la tasa de suicidios tiene el sentido claro de distanciarse respecto de cualquier tipo de explicación materialista. No sólo debía acallar las críticas externas, sino ante todo tranquilizar los ánimos de sus más cercanos colaboradores.

Durkheim vincula su estrategia dialéctica al representacionismo. En él ve la forma de reconciliar psicología y sociología; al desarrollar esta estrategia, pone mucho cuidado en subrayar un aspecto decisivo para su intención sociológica: tanto la vida representativa como la vida colectiva no pueden existir más que en el *todo* formado por la fusión de los elementos nerviosos o de las conciencias individuales²⁴⁷. Ello determina que la totalidad psíquica se encuentre en las mismas condiciones de independencia relativa respecto del sustrato material nervioso, que la vida colectiva tiene respecto de las individualidades que la forman.

Al reconocer al espíritu esta autonomía relativa, limitada, Durkheim considera que ya ha consolidado todo lo que de positivo y

²⁴⁷ “La vida representativa no puede repartirse de una manera definida entre los diversos elementos nerviosos (...); ella no puede existir más que en el todo formado por su reunión, lo mismo que la vida colectiva no existe más que en el todo formado por la reunión de los individuos” (É. DURKHEIM, *Représentations individuelles...*, 38).

esencial contiene la noción de *espiritualidad* que él defiende²⁴⁸. Supone que ya está a salvo de cualquier posible acusación de materialismo. Obviamente, se encuentra con un problema teórico nada desdeñable: cómo explicar la naturaleza y la dinámica del principio de totalidad. Este es, por lo demás, el problema que cierra (págs. 40–48) el artículo de 1898 sobre las representaciones individuales y colectivas. El sociólogo alsaciano logra formular su posición de forma nítida: “explicar los fenómenos que se producen en el todo por las propiedades características del todo, lo complejo por lo complejo, los hechos sociales por la sociedad, los hechos vitales y mentales por las combinaciones *sui generis* de las que resultan”²⁴⁹.

La aplicación del principio de totalidad da lugar a una formulación ambivalente: a) el fondo íntimo de la vida social es un conjunto de representaciones, o sea, es un todo psicológico²⁵⁰; b) o bien, la totalidad es de naturaleza social y está formada por la asociación de elementos constitutivos de la vida psíquica, pero que están elevados a una nueva situación sistémica que les dota de nuevas propiedades que emergen de la propia totalidad. Si los consideramos en sí mismos, “no dejan de ser psíquicos; es incluso en ellos donde mejor pueden observarse los atributos característicos de la mentalidad”²⁵¹. En última instancia, lo que el principio de totalidad consagra es que, de un modo indiferente, todo puede ser psíquico o todo puede ser social, puesto que en definitiva todo es mental. La vida psíquica se concibe “como un vasto sistema de realidades *sui generis*, hecho de un gran número de capas mentales superpuestas unas a otras, demasiado profundo y complejo para que la simple reflexión baste para penetrar sus misterios (...)”²⁵².

²⁴⁸ Cfr., *ibid.*, 39.

²⁴⁹ *Ibid.*, 41.

²⁵⁰ Esta es la formulación, por ejemplo, que alcanzan Mauss y Fauconnet, en 1901: “Los hechos sociales son causas porque son representaciones o actúan sobre representaciones. El fondo íntimo de la vida social es un conjunto de representaciones. En este sentido, por tanto, se podría decir que la sociología es una psicología” (Marcel MAUSS y Paul FAUCONNET, “La sociologie, en *La Grande Encyclopedie*”, 1901. En M. MAUSS, *Ouvres*, Minuit, Paris, 1969, vol. III, 139–177. El texto citado se encuentra en la página 160).

²⁵¹ É. DURKHEIM, *Représentations individuelles...*, 44.

²⁵² *Ibid.*, 46.

Naturalismo psicológico y naturalismo sociológico son dos caras de la misma moneda. Durkheim ve en los dos un arma poderosa para defender la espiritualidad que caracteriza a los hechos mentales. En todo caso, como ya hemos visto, la vida social se define por una *hiperespiritualidad*, en el sentido de que eleva los atributos constitutivos de la vida psíquica a un nivel superior. Durkheim considera zanjado de este modo su particular pugna con el introspeccionismo, por un lado, y el naturalismo biológico, por otro.

En este recurso al principio de totalidad se anuncia ya el célebre concepto de *hecho social total*, que constituirá una de las grandes aportaciones de Marcel Mauss. La apelación a la totalidad es el recurso durkheimiano para sacudirse la incómoda escisión entre lo psíquico y lo social. Semejante recurso tenía sentido en el marco de la transformación de un problema epistemológico (cómo se vinculan dos ciencias y sus correspondientes objetos) en otro gnoseológico y sociológico: cómo se constituye socialmente la categoría de *totalidad*, que está en la base de todas las formas de clasificación; se trata de la categoría por excelencia, aquella que domina los marcos permanentes de la vida representacional y la que nos permite unificar la experiencia²⁵³.

Los “misterios” de la vida colectiva, y muy especialmente las leyes de la ideación colectiva²⁵⁴ dependen para su esclarecimiento de la sociología de la religión y de la sociología del conocimiento. Ambas son imprescindibles para entender los auténticos marcos del conocimiento, tal vez porque el hecho religioso opera ya en la obra de Durkheim como hecho social total. La forma más elemental de vida religiosa contiene la totalidad de elementos que estructuran la experiencia religiosa de la realidad: es el terreno en que lo individual y lo colectivo, lo psíquico y lo social convergen en el plano de las representaciones²⁵⁵. La conciencia colectiva es una totalidad

²⁵³ Cfr., *Les Formes...*, 628–629.

²⁵⁴ “Hay toda una parte de la sociología que debería investigar las leyes de la ideación colectiva y que todavía está completamente por hacer” (É. DURKHEIM, *Représentations individuelles...*, 45, nota 1).

²⁵⁵ En mi opinión, ésta es la razón más influyente del primado que la religión alcanza como tema sociológico por excelencia en la obra durkheimiana: el tránsito del criterio morfológico al representacional posibilita que lo social sea considerado como un sistema de representaciones que, una vez constituido, manifiesta una vida y un funcionamiento independientes. Es en el ámbito de la vida religiosa

representativa compleja. Durkheim llega relativamente pronto a la conclusión de que en la religión se genera y expresa la totalidad de la vida social; es el hecho social total originario²⁵⁶.

3.3. La construcción social de las categorías del pensamiento y de la vida religiosa: el papel de las emociones

La exploración del ámbito general de las representaciones religiosas (creencias, prácticas y sentimientos) fue el camino elegido por Durkheim y su escuela para desarrollar sus tesis acerca de los marcos sociales del conocimiento. En realidad, a partir del estudio de las representaciones individuales y colectivas, la sociología de la religión y la del conocimiento van de la mano. Acabamos de ver algunas razones que lo explican.

En este camino ocupa un lugar destacado el artículo de 1903 titulado *De quelques formes primitives de classification*, que firman juntos Durkheim y Mauss²⁵⁷. El subtítulo (*Contribution à l'étude des représentations collectives*) pone de manifiesto, en mi opinión, su pertenencia a un ciclo inaugurado por la temática representacio-

donde la dinámica representacional se hace más patente y donde mejor se puede ver su origen social, precisamente por el carácter total del hecho religioso.

La dinámica de las representaciones no implica más que su relativa autonomía respecto del sustrato material o medio social interno: "Aún residiendo en el sustrato colectivo por medio del cual se vincula al resto del mundo, la vida colectiva no reside sin embargo en él, de modo que quede absorbida por él. Es a la vez dependiente y distinta, como la función lo es del órgano. (...) Por esta razón, la materia prima de toda conciencia social se encuentra en estrecha relación con el número de elementos sociales, la manera como están distribuidos, etc., es decir, con la naturaleza del sustrato. Pero una vez que se ha constituido de este modo un primer fondo de representaciones, (...) se convierten en realidades parcialmente autónomas, que viven una vida propia" (*ibid.*, 42-43).

²⁵⁶ Cfr. Gianfranco POGGI, "The Place of Religion in Durkheim's Theory of Institutions", *Archives Européennes de Sociologie*, 12/1971, 229-260. *Vid.*, en especial, las páginas 252-3. En ellas se presenta el doble estatuto de la religión: protoinstitucional y paradigmático. Es la primera institución y hecho social total originario. Este doble estatuto hace de la religión el fenómeno social fundante; una meta-institución que sustenta y vivifica todas las demás (cfr., *ibid.*, 254).

²⁵⁷ Publicado en *L'Année sociologique*, VI/1901-1902, 1-72. En É. DURKHEIM, *Journal Sociologique...*, 395-461.

nista del artículo sobre las representaciones (1898). Desde aquel momento, y muy probablemente desde *Le suicide*, Durkheim buscaba las leyes de la ideación colectiva, una parte de la sociología, según él, que estaba por hacer. Esta es la cuestión que inaugura las consideraciones que realizan a la par tío y sobrino. No me propongo realizar un estudio pormenorizado de este trabajo tan extenso; simplemente quiero analizar el papel que juega el *a priori* afectivo²⁵⁸ en las formas de clasificación. Dicha tesis anticipa aquella otra de *Les Formes*, según la cual la religión primitiva es el lugar por antonomasia de la afectividad colectiva.

Lógicos y psicólogos toman como un dato obvio que los seres humanos clasificamos los hechos del mundo en géneros y especies, subsumimos unos en otros y determinamos sus mutuas relaciones de inclusión y exclusión. De un modo u otro (innatismo lógico o leyes de la asociación entre estados mentados) dan por supuesto que siempre lo hemos hecho así. Ahora bien, “no solamente esta noción actual de la clasificación tiene una historia, sino que esa misma historia supone una prehistoria considerable”²⁵⁹. Para trazar o, al menos, hacerse una cierta idea de semejante prehistoria, la referencia fundamental, aunque no única, es el totemismo.

Durkheim comienza a utilizar de un modo sistemático las fuentes etnográficas sobre el totemismo tan sólo un año antes, en un artículo sobre lo que en adelante será ya para él un punto de referencia obligado: el sistema de prácticas y creencias religiosas que sirve de fundamento a múltiples instituciones sociales²⁶⁰. Tanto en este artículo como en el publicado en el volumen siguiente, escrito en colaboración con M. Mauss, la fuente etnográfica principal no

²⁵⁸ Cfr. Gérard NAMER, *Court traité de sociologie de la connaissance*, Librairie des Méridiens, Paris, 1985, 56–57. Este texto actualiza un artículo del mismo autor, “La sociologie de la connaissance chez Durkheim et chez les durkheimiens”, *Année Sociologique*, 28/1977, 41–77. Namer utiliza un concepto muy cercano a la sociología del conocimiento de Max Scheler y a la obra de Bergson.

²⁵⁹ É. DURKHEIM, “De quelques formes primitives de classification”, en *Idem*, *Journal sociologique*..., 396.

²⁶⁰ Cfr. É. DURKHEIM, “Sur le totémisme”, *Année Sociologique*, IV/1900–1901, 82, 121. En *Idem*, *Journal sociologique*..., 315–352.

es Frazer, sino Spencer y Gillen, autores de *The Nativ Tribes of Central Australia*²⁶¹.

Lejos de que la clasificación (¡una forma de experiencia!) sea un dato obvio, Durkheim sostiene que las condiciones más indispensables para clasificar –constituir grupos de cosas y disponerlos según relaciones muy determinadas– no son algo que posea la humanidad de suyo. “Toda clasificación implica un orden jerárquico cuyo modelo no nos lo ofrecen ni el mundo sensible ni nuestra conciencia. Hay que preguntarse, por tanto, dónde hemos ido a buscarlo. Las propias expresiones de las que nos servimos para caracterizarlo autorizan a presumir que todas estas nociones lógicas son de origen extra-lógico”²⁶².

Clasificar es una forma de describir, organizar y pensar la realidad; en suma, es una forma de experiencia acerca del mundo. ¿Cuál es la condición o condiciones de posibilidad de semejante experiencia? Durkheim no comparte la idea de que sea una evidencia que los seres humanos clasifican de un modo completamente natural, por una especie de necesidad interna de su entendimiento individual (*sic*). La respuesta hay que buscarla en “las clasificaciones más rudimentarias que hayan hecho los hombres, a fin de ver con qué elementos han sido construidas”²⁶³. Durkheim inicia de este modo su primer “viaje” a Australia; tanto la argumentación como el campo de experiencias prefiguran el escenario de *Les Formes*.

La noción clave es la de *reproducción social*: la clasificación de las cosas reproduce la de los hombres. Estos se agrupan entre sí en

²⁶¹ “Hasta ahora todo lo que sabíamos sobre el totemismo se reducía a informaciones fragmentarias, desligadas, recogidas de sociedades muy diferentes y que sólo se ligaban entre sí gracias a reconstrucciones. Jamás se había observado de manera directa un sistema totémico en su unidad e integridad. Esta grave laguna ha sido salvada gracias al libro de Spencer y Gillen sobre las tribus centrales de Australia. Estos investigadores han podido observar allí en acto una verdadera religión del tótem y nos la han descrito en toda su complejidad” (*ibid.*, 315).

La publicación en 1904 por estos mismos autores de *The Northern Tribes of Central Australia* completará la información sobre el totemismo y permitirá que Durkheim disponga de un material empírico suficiente para abordar la escritura de *Les Formes*. El conocimiento de dicho material es ya bien perceptible en el curso sobre la religión y sus orígenes dictado en la Sorbona en 1906–7.

²⁶² É. DURKHEIM, *De quelques formes primitives de classification* ..., 399.

²⁶³ *Ibid.*, 400.

clanes (género) y fratrías (especies). Las prácticas sociales sirven, pues, de matriz para las prácticas conceptuales, que reproducen de este modo la forma en que el ser humano opera y resuelve problemas de organización social. Así, tal como ocurre en las cosmogonías primitivas, el parentesco que existe entre las cosas se superpone como un calco a las distintas formas de parentesco social. Al estudiar el totemismo y las formas de clasificación de la realidad ligadas a él, Durkheim cree encontrar “un vínculo estrecho, y no una relación accidental, entre este sistema social y este sistema lógico”²⁶⁴. Son las prácticas sociales las que han proporcionado los marcos al sistema de clasificación²⁶⁵.

El carácter derivado de la lógica respecto de la vida social, de sus prácticas y sus problemas implica la antedecencia de un modo de pensar puramente operatorio –solucionador de problemas prácticos– respecto del pensar según conceptos. Las categorías y relaciones lógicas han sido originariamente categorías y relaciones domésticas²⁶⁶. En forma máxima esto es lo que sucede con la categoría de totalidad: “si la totalidad de las cosas es concebida como un sistema unitario, es porque la propia sociedad se concibe de la misma manera. Ella es un todo, o, más bien, es el *todo* único al que todo queda referido. Así, la jerarquía lógica no es más que otro aspecto de la jerarquización social y la unidad del conocimiento no es otra cosa que la unidad misma de la colectividad, extendida al universo”²⁶⁷.

Comprender cómo se ha podido construir la noción de clases, ligadas entre sí en un único sistema, no implica por sí mismo conocer las fuerzas que han movido a los seres humanos a clasificar las

²⁶⁴ *Ibid.*, 425.

²⁶⁵ “Hemos visto cómo las clasificaciones se han modelado sobre la organización social más próxima y fundamental. La expresión es incluso insuficiente. La sociedad no ha sido simplemente un modelo según el cual habría trabajado el pensamiento clasificatorio; son sus propios marcos los que han servido de marcos al sistema. Las primeras categorías lógicas han sido categorías sociales; las primeras clases de cosas han sido clases de hombres en los que estas cosas se han integrado. Fue el hecho de que los hombres se agruparan y se pensarán a sí mismos en la forma de grupos, lo que motivó que agrupara idealmente a los demás seres, y los dos modos de agrupación han comenzado por confundirse hasta el punto de ser indistintos” (*ibid.*, 456).

²⁶⁶ Cfr., *ibid.*, 457.

²⁶⁷ *Ibid.*

cosas de un modo u otro. Pues bien, Durkheim considera que los grandes resortes dinámicos son las relaciones afectivas²⁶⁸ y, muy particularmente, las emociones religiosas. Él presenta la cuestión desde el punto de vista de la mentalidad primitiva: para que haya nociones que puedan disponerse sistemáticamente por razones de sentimiento, se precisa que no sean ideas puras, sino que sean obra del sentimiento. En efecto, para ese hipotético hombre primitivo “una especie de cosas no es un simple objeto de conocimiento, sino que corresponde ante todo a una cierta actitud sentimental. Toda suerte de elementos afectivos concurren a la representación que nos hacemos de ellas. Las emociones religiosas en especial, no solamente le comunican un colorido especial, sino que también le hacen atribuir las propiedades más esenciales que la constituyen”²⁶⁹.

El sociocentrismo va unido a un fuerte emotivismo social. El ámbito donde Durkheim considera que esa unión es más evidente es la esfera de la vida religiosa: “Las cosas son ante todo sagradas o profanas, puras o impuras, amigas o enemigas, favorables o desfavorables; es decir, sus caracteres más fundamentales no hacen otra cosa que expresar la manera como afectan a la sensibilidad social. Las diferencias y semejanzas que determinan el modo como se agrupan son más afectivas que intelectuales”²⁷⁰. Vinculadas estrechamente en su origen, la vida lógica (clasificación según conceptos) y la vida afectiva de origen colectivo siguen la ley de proporcionalidad inversa, aun cuando la huella de las fuerzas emocionales colectivas continúe presente en los sistemas clasificatorios modernos proporcionando el marco general de toda clasificación: “la historia de la clasificación científica es, en definitiva, la historia misma de las etapas en el curso de las cuales este elemento de afectividad social se ha debilitado progresivamente, dejando cada vez más un espacio libre al pensamiento reflexivo de los individuos.

²⁶⁸ “(...) los mismos sentimientos que están en la base de la organización doméstica, social, etc., han presidido también esta repartición lógica de las cosas. (...) Son estados del alma colectiva los que han dado origen a estos agrupamientos, y, más aún, estos estados son manifiestamente afectivos. Hay afinidades sentimentales entre las cosas como las hay entre los individuos, y según esas afinidades, aquéllas se clasifican” (*ibid.*, 458).

²⁶⁹ *Ibid.*, 458–459.

²⁷⁰ *Ibid.*, 459.

Pero dista mucho para que estas lejanas influencias que acabamos de estudiar hayan dejado de hacerse sentir en la actualidad. Han dejado tras de sí un efecto que les sobrevive y que siempre está presente: es el marco mismo de toda clasificación, es todo ese conjunto de hábitos mentales en virtud de los cuales nos representamos los seres y los hechos en la forma de grupos coordinados y subordinados unos a otros²⁷¹.

El método sociocéntrico ayudará, según Durkheim, a comprender la manera como se han formado las condiciones categoriales de nuestra experiencia: el tiempo, el espacio, las ideas de causa, sustancia, así como las diferentes formas del razonamiento. Se trata de extender el método con el que se ha explicado la génesis de las clasificaciones, a las demás funciones del entendimiento. El ámbito de la vida religiosa ofrece un escenario singular, porque en él se dan cita representaciones y sentimientos de un modo que no tiene parangón. Ello es así porque las representaciones y sentimientos religiosos constituyen el terreno donde mejor se hace sentir la influencia de la sociedad.

Comentando un libro publicado en Alemania y que versaba sobre la sociología del conocimiento²⁷², Durkheim sostiene lo siguiente: “Jerusalem parte de los mismos principios que los que nos inspiran aquí. Admite que la sociedad es la fuente de una vida original, *sui generis*, que se superpone a la del individuo y la transforma. Ahora bien este poder creador no es menos eficaz sobre la inteligencia que sobre el sentimiento y la voluntad. Como mejor se hace sentir esta influencia de la sociedad es sobre las representaciones religiosas²⁷³”.

Durkheim está de acuerdo en principio con Jerusalem en que nuestra representación empírica del universo se ha formado a partir de una *condensación social*, según la cual, al hacerse colectivas, las impresiones han quedado fijadas, consolidadas, cristalizadas. La noción que nos hacemos de una cosa “es de orden esencialmente práctico²⁷⁴”. Ahora bien, aun considerando muy relevante la tesis

²⁷¹ *Ibid.*, 460–461.

²⁷² É. DURKHEIM, [“Le problème sociologique de la connaissance”], recensión del libro de W. JERUSALEM, *Soziologie des Erkennens, Die Zukunft*, 1909. *Année Sociologique*, XI/1910, 42–45. En *Idem, Textes, I*, 190–194.

²⁷³ *Ibid.*, 42 [190].

²⁷⁴ *Ibid.*, 42 [191].

del libro que comenta, Durkheim la considera claramente insuficiente: en realidad, no sólo la imagen empírica del universo, también la científica reposa sobre bases sociales²⁷⁵. La exclusión de la sociedad en la ciencia es, según él, un corolario obligado del menosprecio que sufre la sociedad en la génesis, tanto de las creencias religiosas como de la representación empírica del mundo.

La acción social presenta una primera dimensión de *condensación social* de las representaciones individuales; ése es un primer efecto de la socialización de las representaciones: el hecho de quedar fijadas, como cristalizadas. Lo que el autor alemán no capta es que, al hacerse colectivas, las representaciones cambian de naturaleza, y ésta es la marca, la señal, del poder creador del pensamiento social: “Si la intervención social no tuviera otro efecto que fortificar (...) las impresiones de los individuos, no habría tenido nada de original ni de creador; no habría suscitado representaciones nuevas, diferentes a las que el individuo puede elaborar por sus solas fuerzas. Pero, en realidad, la acción de la sociedad es importante y profunda de otro modo. Es la fuente de una vida intelectual *sui generis* que se añade a la del individuo y la metamorfosea”²⁷⁶.

Por un lado, el pensamiento social tiene un poder de acción y de creación distinto y completamente superior al pensamiento individual, puesto que es el resultado de la cooperación e incluso fusión de muchos espíritus durante generaciones enteras. Por otro, la sociedad es una nueva realidad; dicha realidad “enriquece nuestro conocimiento por el mero hecho de que se revela a las conciencias; y se revela a ellas por el simple hecho de ser, pues no puede ser más que si es pensamiento”²⁷⁷. El sociocentrismo es, no obstante, una forma declarada de naturalismo: la naturaleza toma conciencia de sí por medio de la sociedad²⁷⁸. En consecuencia Durkheim sostiene y defiende que, si se quiere buscar la verdadera contribución de la sociedad a la formación de nuestras ideas, hay que buscarla tanto en los particulares mecanismos del pensamiento colectivo

²⁷⁵ “Disto mucho para que el papel de la sociedad termine allí donde comienza el ámbito de la pura especulación (...)” (*ibid.*, 44–45 [191]).

²⁷⁶ *Ibid.*, 45 [191].

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ “Y como [la sociedad] no es, sin embargo, más que la forma más elevada de la naturaleza, es la naturaleza en toda su amplitud la que toma una conciencia más elevada de sí misma en y por medio de la sociedad” (*ibid.*).

(las leyes de la ideación colectiva) como en los caracteres especiales de la realidad colectiva.

En síntesis, la experiencia religiosa es la matriz conceptual para comprender tanto la experiencia primitiva como la experiencia moderna de la realidad. Durkheim perfilaba así su gran proyecto sociológico: construir una teoría sociológica de la experiencia. En la forma más elemental de vida religiosa se contiene en un estado de pureza inigualable la forma primordial de experimentar el mundo. Dado el carácter fugitivo y transitorio de lo moderno como fragmento de la evolución social, Durkheim vuelve su mirada –un tanto roussonianamente– al principio, al origen. En ese viaje imaginario por la Australia que describen los libros escritos por antropólogos, Durkheim espera capturar lo no fugaz, lo permanente del hombre y de su experiencia de la realidad. Semejante experiencia está constituida esencialmente por la experiencia de lo sagrado.

La experiencia religiosa de la realidad es totalizante. Analizada en todas sus dimensiones permite superar la antítesis radical que Lévy-Bruhl establecía ante el carácter prelógico y mítico de la mentalidad religiosa y primitiva y los procedimientos racionales del pensamiento moderno. Durkheim sostiene que son dos momentos de una misma evolución de la mentalidad colectiva y además han nacido uno de otra. Ciertamente, este planteamiento corresponde al momento de mayor madurez, *Les Formes*, y corrige en parte lo que Durkheim defiende en su trabajo sobre la clasificación primitiva, donde parece estar más cercano a la postura sobre la mente primitiva de Lévy-Bruhl.

Esta temática nos sitúa ya a las puertas de *Les Formes*. El tratamiento pormenorizado de lo que aquí está en juego se aplaza hasta el momento que analicemos el último período de la sociología religiosa de Durkheim (1907–1914). De momento, baste subrayar que, en su búsqueda de las leyes de la ideación colectiva, Durkheim ha fundado el dinamismo creador del pensamiento colectivo sobre una realidad psíquica original: la afectividad colectiva²⁷⁹.

Antes de terminar el estudio del período 1895–1907, nos queda todavía una cuestión muy relevante: la presencia de lo sagrado en los trabajos y cursos que ocupan a Durkheim en los últimos años

²⁷⁹ Cfr. G. NAMER, *Court traité de sociologie de la connaissance...*, 56–57.

del siglo, antes de su traslado a la Sorbona. Será la última cuestión que nos ocupe.

4. EL ENCUENTRO Y MANIFESTACIÓN DE LO SAGRADO: LA BÚSQUEDA DEL ESTATUTO DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Lo sagrado como categoría ontológica y categoría principal de la experiencia religiosa no irrumpe de un modo abrupto en la obra de Durkheim con el curso de 1907. Hay un plano inclinado que le lleva de un modo progresivo a declarar la realidad del objeto de la experiencia religiosa²⁸⁰ y concentrarlo en lo sagrado. La realidad que expresa la religión forma parte del dato objetivo del que parte la ciencia de la religión; ese dato es un tipo de experiencia. La realidad de la religión y de su objeto únicamente se desvela en la experiencia religiosa como dato objetivo, es decir, como objetividad construida. Esto quiere decir, en realidad, que el único que puede declarar con solvencia la realidad del objeto religioso en el que cree el creyente, es el científico social, que no cree, pero que desvela el sentido objetivo (el significado real) de la experiencia religiosa de ese creyente. A esto lo denominaré a partir de ahora *la dialéctica de la creencia y la increencia*.

Sólo el científico social –en su condición de tal, y en tanto que no creyente– puede determinar qué es una *vera religio* a partir del análisis objetivo de la experiencia religiosa del creyente. De dicho análisis se sigue, en realidad que ninguna religión es la *religio vera*, pues toda *vera religio* es una experiencia de lo sagrado. De este modo, Durkheim considera haber dado un giro decisivo a la ciencia de la religión: ésta no es una empresa de refutación y, mucho menos, una máquina de demolición de la religión.

El espíritu antirreligioso, según Durkheim, no es buen consejero de la empresa científica que acomete la sociología de la religión.

²⁸⁰ “En *L’Année* más que en ningún otro lugar, se ve en la religión no un tejido de fantasmagorías absurdas, sino un sistema de representaciones que expresa, aunque sea en forma inadecuada, algo real. Únicamente que, desde este punto de vista metodológico, no entra para nada la mentalidad del creyente” (É. DURKHEIM, [“Sociologie religieuse et apologétique”], *Année sociologique*, 1906; en *Textes* 2, 141).

Las religiones no tienen la verdad que proclaman, ciertamente, pero sí contienen una realidad que no perciben cabalmente; semejante realidad es lo sagrado. De este modo, Durkheim considera que sí se ha tomado en serio la religión y que ello mismo le abre la llave de la ciencia del hombre²⁸¹.

Les Formes declara que la categoría de lo sagrado es la idea cardinal de toda religión y, por consiguiente, aquella categoría que permite fundar una teoría general de la experiencia religiosa. Lo sagrado es presentado como un elemento crucial para la vida social, que se expresa históricamente en el interior de los sistemas religiosos, aunque, por otro lado, los trasciende. Lo sagrado queda definido como un verdadero espacio de comunicación social²⁸² cuya expresión habitual es religiosa, aunque no tenga necesariamente por qué serlo; puede ser también política, por ejemplo.

Me gustaría trazar de un modo sintético, en unas pocas pinceladas, el discurrir de este concepto –lo sagrado– durante el período que estamos considerando (1895–1907), con objeto de poder situarlo adecuadamente de cara al período final de la sociología religiosa.

4.1. Lo sagrado y el individualismo moral: el culto a la persona humana

Son abundantes los textos en los que Durkheim habla del culto a la persona humana como lugar o espacio de comunión entre los espíritus. Se trata de la apelación al individualismo moral como la única religión posible, pero también necesaria, para la humanidad de su tiempo. En última instancia, una nueva religión debería salir al paso del problema moral moderno para llenar el hueco creado por la destrucción del orden moral y religioso tradicional²⁸³.

²⁸¹ Todas los grandes estudiosos de la sociología religiosa de Durkheim han destacado la simbiosis que él establece entre ciencia de la religión y ciencia del hombre.

²⁸² La expresión es de Ramón RAMOS TORRE, *op. cit.*, 191.

²⁸³ “Sólo con *Le suicide* aparecen nuevas ideas sobre este campo. En efecto, esta obra introduce una novedad fundamental: en ella se sostiene que el problema moral moderno es doble, de regulación e integración a la vez; más en concreto,

La cuestión admite diversos enfoques, como tendremos ocasión de ver a continuación. En el curso sobre *Physique des moeurs et du droit* (publicado en 1950 con el título *Leçons de sociologie*), Durkheim introduce la cuestión en un marco político: la relación entre el Estado y el individuo. Ahí se sostiene que nuestra individualidad moral, lejos de ser un antagonista del Estado moderno, es un producto suyo. La acción estatal es liberadora y está guiada por una finalidad esencialmente humana²⁸⁴. El deber fundamental del estado es procurar por todos los medios legítimos que el individuo lleve una existencia moral.

Lo que se llama ‘moral cívica’ no puede tener otro referente que las causas morales de la humanidad. Durkheim permanece fiel de este modo a la idea de una moral republicana y a la tradición que ésta supone. Ahora bien, él lleva el ideal de una moral republicana a sus últimas consecuencias: su comprensión en forma de culto a la persona humana, espacio para la comunión de los espíritus: “Porque el culto a la persona humana parece que debe ser el único llamado a sobrevivir, se precisa que este culto sea tanto del Estado como de los particulares. Por lo demás, este culto tiene todo lo que precisa para desempeñar el mismo papel que los cultos de antaño. No es menos apto para asegurar esa comunión de los espíritus y de las voluntades que es la condición primera de toda vida social”²⁸⁵.

que la crisis de los universos simbólicos religiosos tradicionales ha creado un dramático vacío, ya que todavía no se ha llegado a constituir su equivalente expresivo funcional. Por lo tanto, el equivalente laico de la religión es problemático, pero no por ser paradójico: constituye algo necesario pero todavía no alcanzado” (*ibid.*, 192).

²⁸⁴ “Esta liberación progresiva no consiste simplemente en mantener a distancia de los individuos las fuerzas contrarias que tienden a absorberlos, sino en disponer el medio en el que se mueve el individuo para que pueda desarrollarse libremente en él. El papel del Estado no tiene nada de negativo. Tiende a asegurar la más completa individuación que permita el estado social. Lejos de ser el tirano del individuo, es él quien acerca el individuo a la sociedad. Pero al mismo tiempo que este fin es esencialmente positivo, no tiene nada de trascendente respecto de las conciencias individuales, pues se trata de un fin esencialmente humano” (É., DURKHEIM, *Leçons de sociologie. Physique des moeurs et du droit*, P.U.F., Paris, 2ª ed., 1969, 103).

²⁸⁵ *Ibid.*, 104. Durkheim añade a continuación un argumento que anticipa la idea de aquel texto capital de *Les Formes* donde Durkheim se pregunta qué diferencia esencial hay entre una asamblea de cristianos que celebran una conmemoración religiosa, otra de judíos que celebran la salida de Egipto y una reunión de ciuda-

El carácter sagrado de la persona y su condición fundante tanto de una nueva moral como de una nueva religión adecuada a las exigencias sociales de la época, vuelven a estar presentes en el curso sobre *L'éducation morale*. Recuérdese que la redacción de estos cursos, tanto el referido a la física de las costumbres como el que trata de la educación moral, data de los últimos años del siglo. “Uno de los axiomas fundamentales de nuestra moral, se podría decir incluso el axioma fundamental, es que la persona humana es la cosa santa por excelencia; es que tiene derecho al respeto que el creyente de todas las religiones reserva a su dios; y esto es lo que nosotros mismos expresamos, cuando hacemos de la idea de humanidad el fin y la razón de ser de la patria”²⁸⁶. He subrayado lo relativo a las fechas, pues la temática mentada en estos cursos se relaciona directamente con el célebre y controvertido artículo *L'individualisme et les intellectuels* (1898), escrito, como es bien sabido, en plena polémica del *Affaire Dreyfus*.

El tema general del artículo está orientado a presentar y defender el individualismo moral como la única religión posible en un futuro inmediato ante esa falta de integración en ideales comunes que sacude a las sociedades organizadas²⁸⁷. En rigor, la cuestión no es nueva. Durkheim llevaba pensando en esa dirección desde hacía muchos años. En la recensión–comentario a la obra de Spencer, *Ecclesiastical Institutions* (VI Parte de los *Principles of Sociology*), publicada en 1886²⁸⁸ –al comienzo de su vida académica–, Durkheim subraya que la religión junto con el derecho y la moral son las tres grandes funciones reguladoras de la sociedad. “En tanto que haya hombres que vivan juntos, habrá entre ellos alguna fe

danos que conmemoran la promulgación de una constitución o un gran acontecimiento de la vida nacional (cfr., *Les Formes*, 610). El texto de las *Leçons* es el siguiente: “es tan fácil unirse para trabajar por la grandeza del hombre como para trabajar por la gloria de Zeus, Yavé o Atenea” (*Leçons de sociologie*, 104).

²⁸⁶ E. DURKHEIM, *L'éducation morale*, P.U.F., Paris, 9ª ed., 1963, 91.

²⁸⁷ “Todo lo que precisan las sociedades para ser coherentes es que sus miembros tengan fijada su mirada en una meta y se reconozcan en una misma fe” (É. DURKHEIM, “L'individualisme et les intellectuels”, *Revue Bleue*, 4ª serie, X/1898, 7–13; en *Idem*, *La science sociale et l'action...*, 260–278. El texto citado se encuentra en la página 268).

²⁸⁸ É. Durkheim, “Les études de science sociale”, *Revue Philosophique*, XXII/1886, 61–80. En *Idem*, *La science sociale et l'action*, 184–214. Las páginas que conviene consultar son: 184–197.

común. Lo que no se puede prever y que sólo el futuro podrá decidir es la forma particular en la que esta fe se simbolice²⁸⁹. La convicción de que la idea religiosa no desaparecerá, pues encierra un germen de verdad, más allá del modo como lo simbolice²⁹⁰, recorre toda la recensión.

En 1898, la argumentación sobre el individualismo moral obedece en no escasa medida a razones de controversia. No obstante, permanece un fondo que emparenta sin duda con la observación crítica a Spencer. En primer lugar, porque Durkheim deslinda tajantemente el ideal moral de la persona de lo que él llama “ese culto egoísta al yo que se ha podido reprochar con justicia al individualismo utilitario. (...) Este ideal excede de tal modo el nivel de las finalidades utilitarias que aparece a las conciencias que aspiran a ella como absolutamente marcado por la religiosidad”²⁹¹. En efecto, la persona humana es no sólo la piedra de toque moral, sino que “es considerada como sagrada en el sentido ritual de la palabra, por así decir”²⁹².

¿Qué rasgos caracterizan lo sagrado de la persona? Durkheim enumera unos cuantos: a) una majestad trascendente propia de la divinidad; b) una propiedad misteriosa que la sitúa como realidad aparte, puesta a salvo de contactos vulgares o comunes; y c) que es objeto de un particular sentimiento de respeto, de tal forma que cualquier forma de atentado contra ella nos inspira un sentimiento de horror análogo al que un creyente experimenta ante una profanación. Tras la enumeración, se añade una observación de enorme interés: una *moral* semejante (individualismo) no es una simple economía de la existencia; “es una religión de la que el hombre es simultáneamente fiel y Dios”²⁹³.

La dignidad moral y religiosa que goza el individuo se origina en parte en su propia individualidad original (los rasgos particulares que la distinguen de cualquier otra); pero también la recibe de una fuente más elevada y que le es común con los demás hombres: la humanidad. Es ella la que le obliga a salir de sí mismo para no

²⁸⁹ *Ibid.*, 197.

²⁹⁰ Cfr., *ibid.*, 189.

²⁹¹ É. DURKHEIM, *L'individualisme et les intellectuels...*, 264.

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ *Ibid.*, 265.

glorificar su propio yo²⁹⁴. Así entendido, el individualismo moral es una fe en el individuo no particular, sino en general, que tiene por resorte fundamental no el egoísmo, sino la compasión (*pitié*), “la simpatía por todo lo que es hombre”²⁹⁵, un sentimiento de conmiseración por el semejante, que va unido a una mayor sed de justicia.

Durkheim llega a la conclusión de que el individualismo es el único sistema de creencias que puede asegurar la unidad moral societaria. La razón de ello estriba en que la moral individualista es la expresión racional de esta religión de la humanidad. Más allá de la diversidad de temperamentos nacionales y opiniones particulares cambiantes, la idea de la persona parece ser un contenido fijo y determinado de los espíritus, del mismo modo que “los sentimientos que despierta son los únicos que se reencuentran prácticamente en todos los corazones”²⁹⁶. La persona humana, tal como la concibe el racionalismo kantiano, es, según Durkheim, un símbolo religioso en tanto que realidad sagrada. El individualismo moral deriva a su vez de la moral cristiana, del que es su continuación²⁹⁷. Del mismo modo que cada uno de nosotros encarna algo esencial que pertenece a la humanidad, “cada conciencia individual tiene en sí algo divino y se encuentra así marcada con un carácter que la hace sagrada e inviolable a las demás. Todo el individualismo está ahí (...)”²⁹⁸.

Así pues, el individualismo moral es, según Durkheim, una religión en toda regla: la religión del individuo. Cabe entenderla en un doble plano: evolutivo y funcional. Desde el punto de vista evolutivo, deriva de la religión más espiritual —“el cristianismo ha

²⁹⁴ “Si [el individuo] tiene derecho a ese respeto religioso, es porque hay en él algo de la humanidad. Es la humanidad la que es respetable y sagrada; ahora bien, ella no está en él de un modo completo. Está expandida por todos sus semejantes; por consiguiente, no puede tomarla como fin de su conducta sin estar obligado a salir de sí mismo y expandirse al exterior. El culto del que es simultáneamente objeto y agente no se dirige al ser particular que es y que lleva su nombre, sino a la persona humana, allí donde se encuentre y en cualquier forma como se encarna” (*ibid.*, 267).

²⁹⁵ *Ibid.*, 268.

²⁹⁶ *Ibid.*, 272.

²⁹⁷ Cfr., *ibid.*, 273.

²⁹⁸ *Ibid.*, 272.

mostrado en la fe interior, en la convicción personal del individuo la condición esencial de la piedad²⁹⁹; funcionalmente, la religión del individuo está instituida socialmente y tiene como finalidad responder a las grandes transformaciones morales que han experimentado las sociedades modernas: “es la sociedad la que nos asigna este ideal, como el único fin común que actualmente puede unir las voluntades³⁰⁰”.

Esta construcción de la religión del individuo sobre el fundamento del valor sagrado o ideal religioso de la persona no es la última palabra de Durkheim al respecto. Ya en *Le suicide*, él anticipó que el individualismo se acercaba peligrosamente al egoísmo³⁰¹. El problema reside en que, en el individualismo moral, tanto la ley como la obligación ética pueden interpretarse como lo que está al servicio exclusivo de fines individuales y no como exigencias específicas de la sociedad como tal. ¿Hasta qué punto el imperativo categórico kantiano como formulación del deber moral agota la noción de lo moral? Esta es la temática que aborda Durkheim en la *Détermination du fait moral* (1906). Aquí podremos encontrar además una considerable ampliación del campo semántico de la noción de lo sagrado, que continúa referida primordialmente a la persona humana, pero que también se atribuye a las realidades morales en razón de diversos sentimientos colectivos.

4.2. La dualidad de la moral y la dualidad de lo sagrado

No está de más recordar que la totalidad de la obra durkheimiana está afectada por un gran presupuesto o implícito —el *dualismo*—, que se manifiesta muy especialmente en la antropología, la moral y la religión, pero que no deja de hacer acto de presencia tanto en el plano metodológico como sistemático de su sociología (lo psíquico y lo social, lo individual y lo colectivo, etc...). El dualismo expresa a fin de cuentas una discordancia, un “malestar universal y cró-

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ *Ibid.*, 275.

³⁰¹ Cfr. É. DURKHEIM, *Le suicide...*, 416.

nico”³⁰² que marca profundamente a la humanidad y al hombre individual existente, un ser “en todo tiempo, inquieto y descontento”, que “siempre se ha sentido desgarrado (*tirailé*), dividido contra sí mismo”³⁰³.

Como hemos tenido ocasión de ver detenidamente en otro lugar³⁰⁴, Durkheim tematiza expresamente el dualismo moral (el bien y el deber como dos aspectos diferentes y, en parte, contradictorios del hecho moral) en su intervención en la Sociedad francesa de Filosofía con la disertación acerca de la *Détermination du fait moral*. No se trata, por supuesto, de repetir el análisis ya realizado en el lugar indicado. Lo que ahora atrae mi atención es el paralelo que Durkheim establece entre la dualidad del hecho moral y la de lo sagrado. La noción de *lo sagrado* presenta, según él, la misma dualidad: “El ser sagrado es, en un sentido, el ser prohibido que no se osa violar; es también el ser bueno, amado, buscado”³⁰⁵. La justificación de la cercanía entre dos nociones (lo moral y lo sagrado) es histórica (las relaciones de parentesco y filiación que han existido entre las dos) y también sociológica, en el sentido de que es coherente con la situación de la moral contemporánea, a la vez que testigo de por dónde se desenvuelve ésta: “La personalidad humana es algo sagrado; nadie se atreve a violarla (...), al mismo tiempo que el bien por excelencia, es la comunión con otro”³⁰⁶.

Prohibición y atracción de lo sagrado constituyen el paralelo de las dos nociones que constituyen, por su parte, el hecho moral: deber—obligación y bien—deseabilidad. Siguiendo el paralelismo, la

³⁰² É. DURKHEIM, “Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales”, *Scientia*, XV/1914, 206–221; en *Idem, La Science sociale et l’action...*, 314–332. La referencia textual se encuentra en la página 322.

³⁰³ *Ibid.* No pocas veces se ha señalado la impronta pascaliana, más que cartesiana, de este dualismo, a tenor precisamente de la forma en que Durkheim lo expresa. Parece hacerse eco de las *contrariétés* de las que hablaba Pascal, pero, sobre todo Racine en uno de sus *Cantiques spirituels (Plainte d’un chrétien sur les contrariétés qu’il éprouve au-dédans de lui même)*.

³⁰⁴ F. MÚGICA, *Émile Durkheim. La constitución moral de la sociedad (III). Los elementos de la moralidad y la configuración social de la vida ética*, Serie de Clásicos de la Sociología, n° 16, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 60–84.

³⁰⁵ É. DURKHEIM, “*Détermination du fait moral*”, en *Idem, Sociologie et philosophie...*, 51.

³⁰⁶ *Ibid.*

dualidad de aspectos dentro de cada orden de realidad se corresponde también con una dualidad de sentimientos: “El objeto sagrado nos inspira, si no temor, al menos un respeto que nos aparta de él, que nos mantiene a distancia; y, al mismo tiempo, es objeto de amor y de deseo; tendemos a acercarnos a él, aspiramos a él. Estamos, pues, ante un doble sentimiento, que parece contradictorio, pero que no deja de existir en la realidad”³⁰⁷. Se trata, para Durkheim, de explicar el carácter *sagrado* que se atribuye a las realidades morales mediante un análisis de los sentimientos colectivos. Este modo de proceder es coherente con el papel que Durkheim otorga al *a priori* afectivo, tal como hemos visto en el estudio de las clasificaciones primitivas.

La persona humana es objeto de un doble sentimiento religioso: el *respeto*, que nos mantiene a distancia respecto de lo inviolable, lo prohibido; y la *simpatía*, que nos lleva a desarrollar todos los esfuerzos posibles para que se realice lo más completamente en nosotros ese ideal, que tiene el carácter de bien, de algo deseable. No sólo por la simbiosis histórica que durante siglos ha existido entre vida moral y vida religiosa, sino por la estrecha unión entre ambas que subsiste en las conciencias, debido al relevante valor otorgado a la persona, sucede que “de hecho, la vida moral está completamente llena de religiosidad”³⁰⁸. Es cierto, según él, que el fondo de la religiosidad se transforma, pero no su dimensión formal, que es justamente lo sagrado³⁰⁹.

Lo sagrado comparece, por tanto, como la dimensión formal común a la moral y a la religión. La comprensión durkheimiana de lo sagrado tiene mucho que ver con su formalismo moral, de origen kantiano, que acaba por extender su radio de acción a la vida religiosa, y manifestarse como formalismo religioso. Desde ese momento, lo sagrado es el tránsito natural de un lado a otro del binomio moral–religión.

El primer gran binomio –recuérdese la tesis sobre la división del trabajo– fue el binomio moral–derecho. La forma preponderan-

³⁰⁷ *Ibid.*, 68.

³⁰⁸ *Ibid.*, 69.

³⁰⁹ “El carácter sagrado de la moral no es tal que deba sustraerla a la crítica como ocurre con la religión. Pero eso no es más que una diferencia de grado; e incluso actualmente es todavía muy débil, pues, para la mayor parte de los espíritus, lo sagrado de la moral apenas se distingue del de la religión” (*ibid.*, 69–70).

te de la relación jurídica manifestaba o exteriorizaba simbólicamente la forma de la solidaridad, esto es, la forma de la relación moral preponderante en una sociedad. El modelo expresivo va de forma a forma. En este segundo binomio moral-religión, lo que hace posible la equivalencia y, por consiguiente, el tránsito es también la forma de la acción social.

Cuando hablo de *forma*, me refiero a lo que la sociedad pone o aporta en el hecho moral y el hecho religioso. Así exactamente es como lo entiende Durkheim: “Al mismo tiempo que los dos caracteres del hecho moral se vuelven así inteligibles, al mismo tiempo que se percibe lo que expresan, se ve lo que constituye su unidad: no son más que dos aspectos de una sola y misma realidad, que es la realidad colectiva. [...] Desde el mismo punto de vista se puede comprender ese carácter sagrado con el que siempre han estado marcadas y continúan estándolo las cosas morales, esa religiosidad sin la que nunca ha existido la ética”³¹⁰. Esta referencia directa de lo moral y de lo religioso a la sociedad (“la gran voz de la colectividad”) presenta otra dimensión, que descubrimos precisamente cuando nos preguntamos qué queremos decir con la expresión ‘sagradas’ referida a las cosas morales. Su respuesta es que gozan de un valor inconmensurable respecto de lo que es profano³¹¹.

Que las realidades morales se sitúen hasta ese punto fuera de lo común, de lo que es ordinario, precisa que los sentimientos que determinan su valor tengan el mismo carácter extraordinario. Eso es lo que sucede con los sentimientos colectivos de respeto y de simpatía por los ideales morales³¹². Son los grandes sentimientos colectivos los que movilizan y dotan de ascendiente sobre los hombres a los grandes ideales. Las emociones colectivas aureolan y sacralizan las representaciones. Ello explica, según Durkheim, el

³¹⁰ *Ibid.*, 82.

³¹¹ “Cuando decimos que son sagradas [las cosas naturales], entendemos que tienen un valor inconmensurable respecto de los demás valores humanos. Pues lo que es sagrado, es lo que está puesto aparte, es lo que no tiene medida común con lo que es profano” (*ibid.*, 83).

³¹² “Precisamente porque son el eco en nosotros de la gran voz de la colectividad, hablan en el interior de nuestras conciencias con un tono completamente distinto que los sentimientos puramente individuales; nos hablan desde arriba; en razón de su propio origen, tienen una fuerza y un ascendiente completamente particulares” (*ibid.*, 83-84).

carácter sagrado del que está investida la persona humana: que la sociedad la piensa y la siente así, como algo superior, intangible, sagrado³¹³. El individualismo moral es obra de la sociedad y por eso mismo no es un ideario moral antisocial, piensa Durkheim.

El poder de idealizar es la fuente de la moral. Ese poder consiste en elevar, poner aparte y generar una corriente emocional de respeto y atracción por algo, que adquiere de este modo un valor incomparable. Este poder de generar valor moral es la máxima expresión del poder social o, dicho con palabras que también usa Durkheim, del poder colectivo. Resulta difícil, por no decir imposible, hacerse una idea cabal de lo que supone este poder, si adoptamos una concepción banal o superficial de la vida social³¹⁴.

El poder social al que Durkheim alude se entiende cabalmente desde una comprensión mentalista, representacional e idealista de la vida social: la sociedad es ante todo un poder de idealizar, o sea, de elevar las conciencias ordinarias a un plano extraordinario: “Una sociedad es un núcleo intenso de actividad intelectual y moral y cuya radiación se extiende a lo lejos. De las acciones y reacciones que se intercambian los individuos se desgaja una vida mental, enteramente nueva, que transporta nuestras conciencias a un mundo del que no tendríamos idea alguna si viviéramos aislados. Esto lo percibimos bien en épocas de crisis, cuando algún gran movimiento colectivo nos capta, nos eleva por encima de nosotros mismos, nos transfigura”³¹⁵. El horizonte experiencial de esta teorización de la vida social es sin duda la experiencia de los grandes movimientos colectivos de la época: aquéllos que tanto impacto causaron en los teóricos de la psicología colectiva naciente, pero también en psiquiatras, politólogos, etc.

³¹³ “Analizad al hombre tal como se presenta al análisis empírico y no encontraréis nada que implique esta santidad; nada hay en él que no sea temporal. Sin embargo (...) la persona humana se ha convertido en aquello a lo que la conciencia social de los pueblos europeos se ha vinculado más que a cualquier otra cosa; de golpe, ha adquirido un valor incomparable. Es la sociedad la que lo ha consagrado” (*ibid.*, 84).

³¹⁴ “La sociedad es (...) ante todo un conjunto de ideas, creencias, sentimientos de todo tipo, que se realizan por medio de los individuos; y, en primera fila de estas ideas, se encuentra el ideal moral, que es su principal razón de ser” (*ibid.*, 85).

³¹⁵ *Ibid.*

4.3. Hacia una nueva comprensión de la experiencia religiosa: la obligación moral y lo sagrado

En la definición de los fenómenos religiosos expuesta en 1899, lo que caracteriza al elemento determinante del fenómeno religioso, la creencia, es su *obligatoriedad*. Ese es el signo inequívoco de hallarse ante un fenómeno social, ante una representación colectiva que se impone desde el exterior con autoridad. Sabemos que las prácticas rituales se definen únicamente por referencia a objetos de los que se da cuenta en las creencias. El culto se entiende como “el conjunto de prácticas que conciernen a las *cosas sagradas*”³¹⁶. Páginas atrás hemos visto que Durkheim reconoce que el problema que le ocupa es saber en qué consisten esas cosas y cómo se las reconoce. Ahora bien, no es menos cierto que la dicotomía sagrado/profano se explica como resultado del carácter obligatorio de las creencias religiosas.

A la altura de 1906 hay ya signos claros de que su planteamiento de la cuestión está en un proceso de cambio. La exposición pública sobre la *Détermination du fait moral* fue seguida de una discusión o debate con algunos participantes en la sesión. Resulta de especial interés para el tema que nos ocupa la respuesta de Durkheim a la observación del filósofo B. M. Jacob, quien en su observación rechazaba la analogía entre lo moral y lo sagrado, y, por consiguiente, la estrecha vinculación entre moral y religión que el sociólogo alsaciano había establecido en su disertación.

La defensa que Durkheim hace de sí mismo sorprende sin duda a aquel lector que acaba de leer la definición de los fenómenos religiosos aportada por él en 1899: “En primer lugar, haré observar que habéis parecido identificar la noción de lo sagrado con la idea de obligación, con el imperativo categórico. Habría mucho que decir sobre esta identificación. Dista mucho para que la noción de imperativo sea la verdadera característica de lo que la moral tiene de religioso”³¹⁷. Durkheim subraya decididamente que no es por la dimensión obligatoria como la moral se acerca de un modo más claro a la religión. Esta afirmación es coherente con el énfasis puesto en *lo sagrado* como el medio comunicante. La atención se

³¹⁶ É. DURKHEIM, *De la définition des phénomènes religieux...*, 154.

³¹⁷ É. DURKHEIM, *ibid.*, 102.

ha desplazado desde *la obligación a lo sagrado* y éste se define como “lo que está *puesto aparte*, lo que está *separado*. Lo que le caracteriza es que no puede mezclarse con lo profano sin dejar de ser él mismo. Toda mezcla, todo contacto incluso tiene por efecto profanarlo, es decir, sustraerle todos sus atributos constitutivos”³¹⁸.

No se trata únicamente de establecer una separación entre órdenes de realidades diferentes; la solución de continuidad entre ambas realidades (lo sagrado y lo profano) queda subrayada porque no hay entre ellas medida común posible: son radicalmente heterogéneas e inconmensurables. Como categorías de realidad y categorías axiológicas son incomparables.

Me parece entender que lo sagrado se define como *lo inconmensurable*. Por eso mismo, Durkheim sostiene que si hubiera valores morales puramente laicos que fuera inconmensurables, entonces deberían ser sagrados. “Ahora bien, que las cosas morales responden a esta definición, que sean inconmensurables por relación a las demás cosas de la naturaleza, eso es algo que no me parece contestable. Es un hecho. La conciencia pública no admite, nunca ha admitido que se pueda faltar legítimamente a un deber por razones puramente utilitarias. Así es como está lo sagrado en la moral”³¹⁹. El argumento del valor inconmensurable de lo sagrado en la moral, plantea de inmediato una cuestión: ¿lo es también para la razón? Durkheim afirma que es justamente esa cuestión lo que él ha intentado responder. Veámoslo.

Reiteradamente se ha hablado del *racionalismo* durkheimiano. Él sostiene que *lo sagrado* y, por consiguiente, la experiencia religiosa de lo sagrado puede ser expresada en términos laicos, de forma que ése es precisamente el rasgo distintivo de su postura y de su actitud. Esta se caracteriza por intentar abrir una vía nueva, diferente a otras dos existentes: por un lado, la que desconoce y niega lo que de religioso hay en la moral, y, por otro, la que hipostasía esa religiosidad y la interpreta como vida y experiencia religiosa: encuentro o manifestación de lo inconmensurable, de lo sagrado. “Pero ante ese carácter sagrado la razón no tiene en modo alguno que abdicar de sus derechos. Es legítimo investigar cómo se logra que vinculemos este carácter a ciertos objetos o ciertos actos,

³¹⁸ *Ibid.*, 103.

³¹⁹ *Ibid.*, 103–104.

dónde se origina el que exista un mundo separado y aparte, un mundo de representaciones *sui generis*; a qué corresponden en lo real estas representaciones³²⁰. La razón tiene que explicar la peculiar circularidad de lo social y lo sagrado.

El artículo de 1899 sobre la definición de los fenómenos sociológicos fue un primer paso para demostrar el carácter social de la religión, aunque no abandona un nivel formal, pues no se especifica en qué consiste realmente ese fenómeno social. La definición del curso 1906–7 aspira a mostrar qué hay en la religión que la sobrepasa: “Ese algo es lo sagrado y la comunidad de creyentes y practicantes que lo constituyen y mantienen”³²¹. Se considera que el curso impartido en la Sorbona en 1906–7 inaugura la formulación más acabada de su sociología religiosa. A este período pertenecen *Les Formes*, pero también una multitud nada desdeñable de escritos, recensiones y debates públicos que ayudan decisivamente a entender el cuerpo doctrinal que contiene *Les Formes*. “Es esencialmente un período de consolidación y formulación final de ideas, muchas de las cuales estaban claras en su pensamiento desde mucho antes (...). La actividad febril y creativa del período intermedio continúa conforme Durkheim justifica sus ideas con evidencias empíricas”³²².

La ingente actividad crítica que, en forma de recensiones y comentarios, Durkheim desarrolla desde las páginas de *L'Année*, referida a libros de etnología, antropología, sociología de la familia y del derecho, ciencia e historia de las religiones, etc., da lugar a un formidable bagaje de conocimiento empírico que versa sobre la praxis humana en multitud de aspectos. Con ser esto importante – ¡que lo es, sin duda!– me parece que ese “material” quedaría “ciego”, si Durkheim no hubiera puesto a funcionar su indudable capacidad teórica. Por otro lado, su decidida intención de asociar en un mismo proyecto teórico la sociología de la religión y la del conocimiento manifestaba bien a las claras la envergadura real de lo que se proponía realizar. La sociología está llamada a abrir una nueva

³²⁰ *Ibid.*, 104.

³²¹ R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 198.

³²² W. S. F. PICKERING, *Durkheim's sociology of religion...*, 77.

vía para realizar la ciencia del hombre, pues hace posible una nueva manera de explicar al hombre³²³.

El sistema religioso más primitivo que Durkheim conoce es el que permite comprender y explicar una realidad actual: el hombre de hoy (*l'homme d'aujourd'hui*)³²⁴. Este salto formidable en el tiempo a la búsqueda de un principio/origen antropológico, que no ha caducado, que no ha perdido sus fueros, sorprende al lector. El largo viaje imaginario, en el tiempo y en el espacio, tiene una razón de ser: los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso³²⁵. En ellos cabe captar en su sentido originario la experiencia religiosa del mundo, de la vida y del yo³²⁶. La vida religiosa supuestamente más elemental encierra la experiencia específica a su vez más elemental. Este es el supuesto que nos ayudará a desentrañar qué ha podido determinar el que los seres humanos se hayan representado los diversos fenómenos naturales bajo esa forma singular que es propia del pensamiento religioso.

El esquema general que domina esta peculiar teoría de la experiencia es el siguiente: la explicación de la religión supone la explicación del principio totémico; ello nos exige investigar cómo el hombre ha podido formar la noción de lo sagrado y con qué materiales ha construido esta idea³²⁷. Al final, es el hombre en sociedad quien hace acto de presencia en tanto que sujeto y objeto de representaciones, sentimientos y fuerzas morales. El enfoque y la metodología societista que Durkheim adopta en el período de *Les Formes* es coherente con el enfoque idealista y simbólico de su sociología y tiende a culminar el deseado proyecto ilustrado de alcanzar una *ciencia del hombre* por medio de un análisis ideológico (él lo llamaría representacional). La experiencia religiosa se descompone

³²³ Cfr., *Les Formes...*, 637–638.

³²⁴ Cfr., *ibid.*, 2.

³²⁵ Cfr., *ibid.*, 12.

³²⁶ Uno de los primeros críticos, A. A. GOLDENWEISER, consideró *Les Formes* como “una investigación teórica general, que se refiere a los principios de la experiencia religiosa”. (Emile Durkheim, “Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie. 1912”, en *American Anthropologist*, 17/1915, 719–735. El texto citado se encuentra en la página 719).

³²⁷ Cfr., *Les Formes*, 293–322.

analíticamente en un conjunto de elementos o sensaciones *sui generis*.

La gran hipótesis de trabajo que preside este período crucial no es otra que la siguiente: a) la causa objetiva, universal y eterna de semejantes sensaciones *sui generis* es la sociedad; b) del hecho de que exista una *experiencia religiosa* y que esté fundada, no se sigue en modo alguno que la realidad que la funda sea objetivamente conforme a la idea que de ella se hacen los creyentes³²⁸.

El objeto del trabajo que tenemos por delante es explicar pormenorizadamente la teoría societista de la religión en toda su complejidad. Todo el desarrollo de *Les Formes* está presidido por la hipótesis de que la religión debe ser algo eminentemente colectivo³²⁹. Se impone examinarla en su desarrollo, justificación y conclusiones y analizar cómo se configuran los grandes temas durkheimianos de siempre, cuando se examinan a la luz de esta hipótesis. Téngase en cuenta que en el *Préface* al volumen II de *L'Année sociologique* (1899) Durkheim escribió un tanto enigmáticamente: “una multitud de problemas cambian completamente de aspecto desde el momento que se reconocen sus relaciones con la sociología religiosa”³³⁰. Una lectura posible y, en mi opinión legítima de este texto sería la siguiente: si el período al que corresponden *Les Formes* es aquél que arroja un balance de mayor madurez en el desarrollo de la sociología religiosa, esta obra ilumina retroactivamente no pocos temas y cuestiones que habían sido objeto de atención por parte de Durkheim a lo largo de su vida intelectual.

En la década de los 80 del pasado siglo XX, algunos eminentes representantes de la teoría sociológica europea y norteamericana centraron su interés en las cuestiones de lo sagrado, la experiencia religiosa y la vida religiosa en la obra de Durkheim.

Como ya hemos visto en la Introducción, para Jeffrey C. Alexander *Les Formes* se convierten en la referencia central³³¹. El modelo de análisis que se propone esta obra “funciona como un modelo explicativo de procesos centrales en la vida social seculari-

³²⁸ Cfr., *Les Formes...*, 597.

³²⁹ Cfr., *ibid.*, 65.

³³⁰ É. DURKHEIM, *Journal sociologique...*, 138.

³³¹ Cfr. Jeffrey C. ALEXANDER (ed.), *Durkheim sociology: cultural studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

zada”³³². Cabe proceder, por tanto, a una transposición analógica del modelo construido por Durkheim para explicar la experiencia religiosa más elemental, a otras esferas de actividad humana aparentemente más complejas: es el caso de la política, por ejemplo. Semejante transposición descansaría en el descubrimiento de la naturaleza y funcionamiento de los procesos simbólicos. Así, por ejemplo, “por analogía con la estructuración interna de la vida religiosa” cabe considerar “la interacción política *como* una participación ritual en la que se produce cohesión y se deposita valor”³³³. La religión es metáfora de la vida y las categorías que expresan tanto su elementalidad como el funcionamiento de ésta sirven en general. En este sentido la experiencia religiosa constituye una expresión privilegiada “de una forma general de experiencia social”³³⁴. Por otro lado, la gran empresa antiutilitarista que Durkheim concluye con la publicación de *Les Formes*, pone de manifiesto la autonomía otorgada al plano cultural (representaciones, símbolos, imágenes colectivas, etc....).

En efecto, es Habermas, quien en su *Teoría de la acción comunicativa* (1981) sostiene que la actitud ante lo sagrado, lo mismo que frente a la autoridad moral, se caracteriza por la entrega y autoextrañamiento: “en la adoración de lo santo durante las acciones culturales, en la observancia de los preceptos, rituales, etc., el creyente se extraña de sus orientaciones de acción profanas, esto es, egocéntricas y utilitaristas”³³⁵. La comunicación con los demás creyentes y la fusión con el poder impersonal de lo sacro son parte integrante del complejo *status* simbólico-cultural de lo sagrado. Ambos aspectos, sin embargo, constituyen los medios de acceso a ese *núcleo arcaico de lo normativo* que se desvela en la experiencia religiosa. “En cuanto se ve en la práctica ritual el fenómeno originario, el simbolismo religioso puede ser entendido como medio para una forma especial de interacción simbólicamente media-

³³² *Ibid.*, 11.

³³³ *Ibid.*, 189.

³³⁴ *Ibid.*, 191.

³³⁵ Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción humana. II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1987, trad. de Manuel Jiménez Redondo, 74. Para el tema que nos ocupa resultan de especial interés las páginas 70-91; 111-132. Desde este punto de vista, una reinterpretación utilitarista de la moral es, de algún modo, una *profanación* de la moral, no su mera secularización.

da. Esta, la práctica ritual, sirve a una comunión realizada comunicativamente³³⁶. Las prácticas rituales, más incluso que las creencias, son las que generan una especie de intersubjetividad, a la vez que un consenso fundamentalmente normativo. Ese núcleo arcaico de lo normativo se actualiza regularmente.

La teoría durkheimiana sobre el origen de las representaciones y simbolismos colectivos en el ritual es ya en sí misma una teoría de la constitución de la experiencia y de la constitución de las categorías de un determinado tipo de acción social. Este enfoque acerca decisivamente la obra de Durkheim al pragmatismo, que “veía la constitución del conocimiento en situaciones problemáticas de la vida práctica”³³⁷. Hans Joas ha tenido el mérito indudable de poner en relación la obra de Durkheim y, muy específicamente, aquéllas que tratan acerca de la constitución social de las categorías, con los planteamientos pragmatistas en sus diversas orientaciones. Al hacerlo, ha otorgado una clave inestimable para comprender la relación que *Les Formes* guardan con las conferencias que impartió durante el invierno de 1913 y 1914 sobre el tema “pragmatismo y sociología”. Es cierto que el interés de Durkheim por las posturas pragmatistas era ya evidente en su artículo sobre las representaciones individuales y colectivas (1898), pero el paso del tiempo no hizo más que acrecentarlo y dotarlo de mayor significado.

Alexander, Habermas y Joas son una simple muestra del interés de tantos y tan variados teóricos de la sociología por el estatuto simbólico de lo sagrado; tras esta cuestión se esconde otra de mayor amplitud y trascendencia: el estatuto de la experiencia religiosa en su forma elemental. Durkheim ha planteado la cuestión en un nivel teórico de indudable complejidad, y, a partir de ahí, cabe entender que su propuesta haya reclamado el interés de la teoría sociológica contemporánea. El texto durkheimiano no tiene desperdicio: “Es inútil demostrar que un emblema [recuérdese: el tótem es el emblema del clan] constituye, para todo tipo de grupo, un útil punto de identidad. Al expresar la unidad social bajo una forma

³³⁶ *Ibid.*, 78–79.

³³⁷ Hans JOAS, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1998, trad. de Ignacio Sánchez de la Yncera y Carlos Rodríguez Lluésma, 73. *Vid.*, el capítulo 2: Durkheim y el pragmatismo. La psicología de la conciencia y la constitución social de las categorías, 63–91. El texto original de este capítulo se publicó por primera vez en 1984.

material, la hace más sensible para todos y, ya por esta razón, el uso de símbolos emblemáticos debió de irse generalizando a partir del momento en que surgió la idea. Pero, además, esta idea debió de surgir de manera espontánea de las condiciones de la vida común; pues el emblema no es tan sólo un instrumento cómodo que hace más diáfano el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma: sirve para elaborar tal sentimiento; es él mismo uno de sus elementos constitutivos³³⁸. El objeto material, cargado de simbolismo, ya no es sólo un instrumento válido para el autorreconocimiento grupal; ¡es él quien funda la experiencia común! Cabría decir, con François Chazel, que “crea por así decir el reconocimiento mutuo, antes incluso de ser su signo”³³⁹.

Se abre, pues, a nuestra consideración el último período de la sociología religiosa de Émile Durkheim. Aunque Durkheim no lo tematice expresamente así, la religión opera ya en esta fase como el hecho social total³⁴⁰; aquel hecho que unifica por totalización los diversos dualismos que jalonan la existencia humana; el que da razón, a su vez, de la dualidad fundamental: sacro–profano. La versión durkheimiana del hecho social total conduce directamente a una teoría del simbolismo. La introducción de la simbolización en la teoría durkheimiana es un acontecimiento relevante en la reciente historia de las ciencias sociales y un hecho capital para el nacimiento de una antropología de lo simbólico: “Así, la vida so-

³³⁸ *Les Formes...*, 329. Utilizo la traducción realizada por R. RAMOS TORRE de *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Ediciones Akal, 1992, 215–216.

³³⁹ F. CHAZEL, “Durkheim est–il encore contemporain?”, *L'Année sociologique*, 1999, 49, n° 1, 93. La totalidad del artículo (págs. 83 a 107) es de gran interés.

¡Un signo que realiza eficazmente lo que significa! Ante esta idea no es fácil evitar el recuerdo inmediato de la teología sacramental cristiano–católica. Hace años que me pregunto: ¿hasta qué punto Durkheim explicó la experiencia religiosa realmente como dice (de adelante hacia atrás, desde lo más elemental–material–simbólico hasta lo más espiritual–simbólico) o bien su verdadero punto de partida es el universo religioso judeo–cristiano y su “viaje” a Australia era una búsqueda de confirmación de sus ideas?

³⁴⁰ Aunque Durkheim hable profusamente de totalidad, no emplea la noción de “hecho social total”. Su autoría corresponde, como es sabido, a Marcel Mauss. Salvando las diferencias de enfoque y matices, existe una corriente unitaria clara que va de Durkheim a Mauss y que recientemente ha sido objeto de estudios muy destacados. Cfr. Bruno KARSENTI, *L'homme total...*; Camille TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique*.

cial, en todos los aspectos y en todos los momentos de la historia sólo es posible gracias a un amplio simbolismo”³⁴¹.

5. CONCLUSIÓN: CÓMO AFRONTAR UNA ÉPOCA DE FRÍO MORAL

Al concluir el recorrido por estas dos grandes etapas en las que se forja la sociología de la religión en Durkheim y antes de abordar la tercera y última, deseo realizar algunas consideraciones de carácter conclusivo, que permitan además engarzar este trabajo con el que le sigue.

1. Durkheim se acerca a la religión con espíritu de científico social, pero su interés primordial por la religión es el de un moralista obsesionado por la emergencia de nuevas fuerzas e instituciones morales³⁴² en una época marcada por el *frío moral*. La expresión “período de frío moral”³⁴³ es utilizada en un momento y un foro peculiares: la Unión de librepensadores y librecreyentes para la Cultura moral (sesión del 18 de enero de 1914). ¿Qué quiere decir Durkheim con esa expresión? Él se refiere a un período crítico, una crisis de transición entre los viejos ideales morales que están a punto de morir y aquellos otros nuevos que no han nacido todavía³⁴⁴. A partir de esta caracterización del espíritu de la época,

³⁴¹ *Les Formes...*, 331 (trad. española, 217).

³⁴² Cfr. Hans JOAS, *Durkheim's Intellectual Development. The problem of the emergence of new morality and new institutions as a leitmotif in Durkheim's oeuvre*, 240–244. En Stephen P TURNER (ed.), *Emile Durkheim. Sociologist and moralist*, Routledge, London and New York, 1993, 229–245.

³⁴³ É. DURKHEIM, *L'Avenir de la Religión (1914)*, En *Idem, La science sociale et l'action...*, 312.

³⁴⁴ “Si nuestra vida religiosa languidece en la actualidad (...) es porque nuestro poder creador de ideales se ha debilitado. Pero es que nuestras sociedades atraviesan una fase de profundo estremecimiento (*ébranlement*). (...) Los viejos ideales y las divinidades que los encarnaban están a punto de morir, porque ya no responden adecuadamente a las nuevas aspiraciones que se abren paso, y los nuevos ideales que necesitaríamos para orientar nuestra vida no han nacido. Nos encontramos así en un período intermedio, período de frío moral que explica las diver-

el proyecto teórico aparece con nitidez: buscar las fuerzas morales que alberga la sociedad. Por más que en la superficie de la vida colectiva reine un frío moral, hay fuentes de calor y es preciso buscarlas.

El científico social examina la religión con una mentalidad de físico social: la religión es ante todo un vasto y complejo sistema de fuerzas³⁴⁵. La vida religiosa se caracteriza por el hecho de que el fiel cree que participa en una fuerza que le domina, sostiene y eleva por encima de sí mismo. La religión se caracteriza ante todo por ejercer una influencia dinamogénica sobre las conciencias. Durkheim considera que este argumento resuelve por elevación el problema de la obligación moral y su articulación con el bien. La solución es verdaderamente satisfactoria, según él, cuando se descubre que la vida religiosa es una forma vital de experimentar lo sagrado; también la vida moral lo es. En última instancia, toda forma de comunión entre seres humanos reunidos *–assemblés–* contiene, en su condición de forma, una matriz religiosa: “por encima de todos los dogmas y de todas las confesiones, existe una fuente de vida religiosa, tan vieja como la humanidad y que jamás puede agotarse: es la que resulta de la fusión de las conciencias, de su fusión en un mismo pensamiento, de su cooperación en una misma obra, de la acción moralmente tonificante y estimulante que toda comunidad de hombres ejerce sobre sus miembros”³⁴⁶.

La explicación dinamogénica de la obligación moral es resultado de haber concentrado la atención en la conciencia colectiva de las sociedades de solidaridad mecánica. La explicación del tipo social segmentario ofrece todas sus posibilidades teóricas precisamente en la última fase de la sociología durkheimiana: la más representacional e idealista. El núcleo jurídico–religioso de dicha

sas manifestaciones de las que continuamente somos testigos inquietos o entristecidos” (*ibid.*).

³⁴⁵ “La religión no es solamente un sistema de ideas, es ante todo un sistema de fuerzas. El hombre que vive religiosamente no es sólo un hombre que se representa el mundo de tal o cual manera, que sabe lo que otros ignoran; es ante todo un hombre que siente en sí un poder que desconocía de ordinario y que no experimenta en sí mismo cuando no está en estado religioso. La vida religiosa implica la existencia de fuerzas muy particulares” (*ibid.*, 306–307).

³⁴⁶ *Ibid.*, 311.

conciencia colectiva contenía unas virtualidades explicativas de la obligación moral muy superiores a las que Durkheim había desarrollado en 1893, en su tesis sobre la división del trabajo. Una comprensión renovada de lo arcaico-social puede traducirse en una renovación de los ideales morales de la humanidad. Durkheim experimenta una angustiosa necesidad de renovación moral, tanto más cuanto mayor es su convencimiento de que la humanidad se encuentra abandonada a su suerte³⁴⁷. La presencia de lo sagrado es el reverso de la ausencia de Dios: la experiencia de lo sagrado es realmente la experiencia de la fuerza de lo colectivo, que hace acto de presencia en determinados momentos extraordinarios en los que se renueva el ideal o los ideales societarios. La experiencia de lo divino es la experiencia de una fuerza que nos permite abordar el mundo con confianza y con el sentimiento de que nuestra vitalidad y energía han crecido. Como dice Durkheim, un dios es una fuerza sobre la que se apoya nuestra propia fuerza³⁴⁸. Una comprensión puramente dinamogénica de la religión jalona la biografía del creyente con una serie de encuentros eventuales y extraordinarios con dioses menores.

2. El encuentro con lo sagrado en sus diversas manifestaciones determina una intensificación emocional de la vitalidad y energía (un entusiasmo) y también una elevación moral. Ahora bien, semejante elevación moral jamás conduce realmente al creyente fuera del ámbito de lo natural. Con otras palabras: la teoría de lo sacro, en Durkheim, excluye explícitamente la realidad de lo sobrenatural.

Se ha podido ver a lo largo de la exposición la argumentación sutil desplegada por el sociólogo alsaciano: el naturalismo psicológico y sociológico es, según él, la mejor defensa del espíritu frente al materialismo. Sucede que Durkheim define la *espiritualidad* como la propiedad distintiva de la vida representativa del individuo; por eso mismo define la vida social por su *hiperespirituali-*

³⁴⁷ "... tenemos que hacernos completamente a la idea de que la humanidad está abandonada sobre la tierra a sus solas fuerzas y que sólo puede contar consigo misma para dirigir sus destinos" (*Ibid.*, 313).

³⁴⁸ Cfr. *Les Formes*, 299. En realidad, todo el capítulo VII del Libro II resulta esencial para comprender la dimensión dinamogénica de la religión.

dad: “entendemos por ello que los atributos constitutivos de la vida psíquica se reencuentran en ella, pero elevados a una potencia mucho más elevada y de una manera tal que constituyen algo completamente nuevo. A pesar de su aspecto metafísico, la palabra no designa nada más que un conjunto de hechos naturales, que deben explicarse por medio de causas naturales”³⁴⁹.

Durkheim sostiene explícitamente que no hay sobrenaturaleza y que las fuerzas religiosas –o sea, la experiencia de lo sagrado– no conduce en absoluto a ella: “las fuerzas religiosas no pueden ser más que fuerzas naturales”³⁵⁰. Todos los hechos religiosos son función de la naturaleza de la sociedad: éste es el principio que unifica la diversidad de hechos. Naturalismo y sociocentrismo se reclaman el uno al otro. La propia creencia en lo sobrenatural es un *hecho* del que se da razón, aunque no quepa otorgársele ningún valor objetivo³⁵¹.

3. Toda ciencia postula la racionalidad del objeto que pretende estudiar. La ciencia de las religiones no constituye una excepción a la regla. Durkheim está indudablemente orgulloso de salvar la realidad del objeto de la religión frente a quienes sostienen el carácter puramente ilusorio o quimérico de toda religión. A su vez, la racionalidad científica de la religión sólo puede establecerse en términos funcionales e interpretativos: la representación que el creyente se hace de su propia experiencia es verdadera representación, aunque no sea, ni pueda serlo, una representación verdadera. Esta última debe esperar a que la ciencia de la religión la explique, es decir, construya su objetividad.

En su intento por salvar a toda costa la realidad del objeto de la religión, la ciencia de las religiones postula la existencia de una doble verdad: la verdad del creyente y la verdad del científico.

³⁴⁹ É. DURKHEIM, *Représentations individuelles...*, 48.

³⁵⁰ É. DURKHEIM, *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine...*, 68; *Textes I*, 28.

³⁵¹ “Es indudable que, en cierto número de religiones, el fiel cree que los ritos le ponen en relación con un orden de cosas que cabe denominar sobrenaturales. Pero, aunque esta creencia fuera absolutamente general, no sería todavía una razón para atribuirle de oficio un valor objetivo. Es un hecho del que hay que dar cuenta, pero que no se explica a sí mismo” (*Ibid.*, 67 [*Textes I*, 28]).

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE DE CLÁSICOS DE LA SOCIOLOGÍA

- Nº 1 Fernando Múgica, *Profesión y diferenciación social en Simmel* (1999)
- Nº 2 Alfredo Rodríguez, *Acción social y acción racional. Una aproximación desde la teoría económica del valor* (1999)
- Nº 3 Pablo García Ruiz y Jesús Plaza, *Talcott Parsons: elementos para una teoría de la acción social* (2001)
- Nº 4 L. Flamarique, R. Kroker y F. Múgica, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (I)* (2003)
- Nº 5 Robert Kroker y Fernando Múgica, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (II)* (2003)
- Nº 6 Alejandro García Martínez, *La sociología de Norbert Elias. Una introducción* (2003)
- Nº 7 Fernando Múgica y Robert Kroker, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (III)* (2003)
- Nº 8 María José Rodrigo del Blanco, *Pitirim A. Sorokin: Equilibrio social y solidaridad. Valores para una civilización en crisis* (2003)
- Nº 9 Fernando Múgica y Lourdes Flamarique, *Georg Simmel: Civilización y diferenciación social (IV)* (2003)

- Nº 10 María José Rodrigo del Blanco, *C. H. Cooley: los grupos primarios, clave del proceso civilizador* (2004)
- Nº 11 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: Civilización y división del trabajo (I). Ciencia social y reforma moral* (2004)
- Nº 12 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: Civilización y división del trabajo (II). La naturaleza moral del vínculo social* (2004)
- Nº 13 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: Civilización y división del trabajo (III). Cambio social e individualismo moral* (2005)
- Nº 14 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: La constitución moral de la sociedad (I). El marco normativo de la acción social* (2005)
- Nº 15 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: La constitución moral de la sociedad (II). Egoísmo y anomia: el medio moral de una sociedad triste* (2005)
- Nº 16 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: La constitución moral de la sociedad (III). Los elementos de la moralidad y la configuración social de la vida ética* (2005)
- Nº 17 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: En el umbral de lo sagrado. La formación de la sociología de la religión* (2006)