

FERNANDO MÚGICA MARTINENA

EMILE DURKHEIM:

EL PRINCIPIO SAGRADO (I).
LA REPRESENTACIÓN DE
LO SAGRADO

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 3187–2006
Pamplona

Nº 18: Fernando Múgica Martinena,
E. Durkheim: El principio sagrado (I)

© 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.
ZIUR NAVARRA, S.A. Industria Gráfica.
Pol. Ind. Mutilva Baja, Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
I. SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO: UNA TEORÍA DE LA EXPERIENCIA.....	19
1. Dimensión representacional y virtud dinamogénica de la religión.....	20
1.1. Creencias religiosas y representaciones colectivas: la primacía de lo práctico	20
1.2. La fuerza de la religión y la experiencia religiosa del creyente	23
1.3. Lo sagrado y lo profano, categorías diferentes y opuestas de realidad	25
2. Realidad y representación de lo sagrado: problemas de congruencia en la hipótesis explicativa central de la vida religiosa	29
2.1. La ambigüedad de lo sagrado: lo fasto y lo nefasto	29
2.2. El ejemplo del rito funerario del duelo: la institucionalización de la expresión emocionada	30
2.3. Institución y fuerzas naturales: la compleja explicación de la vida religiosa	40
2.4. ¿Realismo, subjetivismo social, emotivismo o constructivismo–idealista? El problemático estatuto de una teoría de lo sagrado en la sociología religiosa de Durkheim.....	46
II. LA DEFINICIÓN SOCIOLÓGICA DE LA RELIGIÓN	59
1. La construcción de la objetividad en la definición de la religión.....	60
2. La definición de la religión por relación a lo sagrado..	63
2.1. Algunos textos durkheimianos referentes a lo sagrado	65

2.2. Ambivalencia de lo sagrado	70
III. EL PRINCIPIO TOTÉMICO	75
1. Totemismo y fuerza anómica e impersonal (energía societaria y vitalidad social)	75
2. El totemismo, 'religión' sin dioses	78
2.1. 'Mana' y principio totémico.....	78
2.2. Cómo concebir una religión sin dioses	80
3. El totemismo y la experiencia de lo sagrado.....	83
IV. EL PRINCIPIO TOTÉMICO Y LA FUNCIÓN DEL SÍMBOLO	97
1. El signo como traducción imperfecta de la realidad: la religión como sistema de símbolos.....	97
2. El símbolo y la simbolización en 'Les Formes': el emblema totémico	100
2.1. La significación del emblema totémico	100
2.2. ¿Qué determina el que la sociedad se exprese por medio de símbolos?.....	102
2.3. Realidad y delirio en la exaltación religiosa	106
2.4. Lo simbólico y lo sagrado: objetivación y superposición.....	110
3. La configuración simbólica del sistema social totémico	111
V. EL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN DE LAS FUERZAS RELIGIOSAS: SOBRE LA IDENTIDAD SAGRADA DE LA PERSONA ..	119
1. Religión y cosmología: concepto y totalización del mundo.....	120
1.1. La dificultad del sistema totémico para unificar y totalizar la fuerza sagrada ('mana').....	120
1.2. La comprensión evolutiva de la estructura: 'cosmología-religión-pensamiento conceptual'	122
2. El principio totémico y el alma.....	124
2.1. Clan, tótem, alma: representacionismo y simbolismo	126
3. Alma y personalidad	128
4. Sobre espíritus y dioses. La unidad moral y religiosa del grupo.....	131

5. La muchedumbre reunida: del clan a la fiesta revolucionaria. La matriz religiosa de la acción social creadora	134
--	-----

“La fuera religiosa no es otra cosa que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan, y objetivado. Para objetivarse, se fija en un objeto que de este modo se convierte en sagrado; pero cualquier objeto puede desempeñar este papel”

É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 327.

“(…) esa realidad que las mitologías han presentado en tantas formas diferentes, pero que constituye la causa objetiva, universal y eterna de esas sensaciones *sui generis* de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad”

(*ibid.*, 597).

“La religión no es solamente un sistema de ideas, es ante todo un sistema de fuerzas. El hombre que vive religiosamente no es solamente 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 no lo reconoce de ordinario; que no siente que esté en él cuando no está en estado religioso. La vida religiosa implica la existencia de fuerzas muy particulares. (...) Entiendo por ello que, cuando el hombre vive la vida religiosa, cree participar en una fuerza que le domina, pero que, al mismo tiempo le sostiene y eleva por encima de sí mismo”.

É. Durkheim, *L'Avenir de la religion*, 1914.

INTRODUCCIÓN

Les Formes élémentaires de la vie religieuse es la gran obra que preside el período que va desde 1907 hasta la muerte de Durkheim, el 15 de noviembre de 1917. Es costumbre de los especialistas en la materia, y aquí se ha respetado, señalar que el curso de la Sorbona dictado en 1906–1907 con el tema: *La religion; – les origines*¹, inaugura un período en el que, de entrada, sobresalen tres aspectos: una nueva definición de la religión, el papel central que ocupa el concepto de *lo sagrado* y, finalmente, un amplio respaldo de material empírico precedente de múltiples estudios de etnología, antropología, historia y ciencia de las religiones, sociología de la familia y del derecho. Resulta esclarecedor ver cómo este curso anticipa la estructura argumental de *Les Formes*. Por otro lado, Durkheim y sus más estrechos colaboradores –muy especialmente M. Mauss y H. Hubert– lograron hacer acopio de una amplia erudición etnológica. En los doce primeros volúmenes de *L'Année sociologique* (1898–1913) la literatura etnográfica sobre Australia ocupa un lugar privilegiado². No sólo las abundantes y amplias reseñas de libros se ocupan de esta temática; la mayoría de las memorias o informes científicos, cuya autoría debemos muy principalmente a Durkheim, Mauss y Hubert, otorgan un lugar relevante a temas antropológicos y etnológicos procedentes del continente australiano³, si bien tampoco faltan referencias abundantes y significativas

¹ El curso fue resumido y editado por Paul FONTANA; se publicó en la *Revue Philosophique* VII/1907, 5, 528–539; y 12, 620–638. Vid., É. Durkheim, *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Ed. de Victor KARADY, Minuit, Paris, 1970, 65–122. El título con el que ha sido editado por Karady es: [*Cours sur les origines de la vie religieuse*].

² Cfr. Alain TESTART, “L’Australie dans «L’Année sociologique» (1898–1913)”, en *L’Année sociologique*, 1998, 48, n° 1, 163–191.

³ Así, por ejemplo, “La prohibition de l’inceste et ses origines” (*Année I*, 1898, É. Durkheim); “De la définition des phénomènes religieux” (*Année II*, 1899, É. Durkheim); “Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice” (*Année II*, 1899, Hubert y Mauss); “Deux lois sur l’évolution pénale” (*Année IV*, 1901, É. Dur-

a las tribus americanas, sus creencias, ritos, costumbres y modos de vida.

No puede decirse en absoluto que *Les Formes* sea un libro improvisado o poco trabajado. La información de la que disponía Durkheim era todo lo sólida que cabía esperar en aquel momento según el estado de los conocimientos etnográficos relativos a Australia. Otra cosa diferente, por supuesto, es su interpretación de semejante información, a la vista de los diferentes estudios que continuaron apareciendo sobre el tema, así como de las críticas que Durkheim recibió ya en fechas muy recientes a la publicación del libro. En efecto, ya en 1915, Goldenweiser criticó la comprensión del problema totémico y, por ello mismo, sostuvo que: “La tesis central del libro (...) debe considerarse no probada”⁴. Poco después (1920), un ilustre etnógrafo –Van Gennep– afirmaba: “Ningún etnógrafo se habría atrevido a ir tan lejos en la teoría de la naturaleza religiosa del tótem y del totemismo como Durkheim”⁵. Podríamos seguir relatando en un suma y sigue las opiniones de figuras tan destacadas en la materia como Malinowski, Boas, Evans–Pritchard, Elkin, Lévi–Strauss, Stanner, Eliade, etc...⁶.

Si damos un paso más allá del uso del material empírico y su interpretación, nos encontramos ante dos cuestiones que son en realidad el pórtico de un amplio campo teórico que constituye sin duda lo más problemático y, a la vez, lo más fascinante de este libro.

kheim); “Sur le totémisme” (*Année V*, 1902, É. Durkheim); “De quelques formes primitives de classification. Contribution à l’étude des représentations collectives” (*Année VI*, 1903, Durkheim y Mauss); “Esquisse d’une théorie générale de la magie” (*Année VII*, 1904, Hubert y Mauss); “Sur l’organisation matrimoniale des sociétés australiennes” (*Année IX*, 1906, Durkheim); “Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos. Étude de morphologie sociale” (*Année IX*, 1906, Mauss); “Magie et droit individuel” (*Année X*, 1907, Huvelin) y “Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort” (*Année X*, 1907, Hertz).

⁴ A. GOLDENWEISER, “Émile Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie”, *American Anthropologist*, 17/1915, 735. Vid. el artículo completo: 719–735.

⁵ A. VAN GENNEP, *L’état actuel du problème totémique*, Leroux, Paris, 1920, 40.

⁶ Puede verse una panorámica de la cuestión en Claude LÉVI–STRAUSS, *Le Totémisme aujourd’hui*, PUF, Paris, 1962. Utilizo la edición en español de esta obra, con el título, *El totemismo en la actualidad*, trad. de Francisco González Aramburo, F.C.E., México, 1965.

Esas dos cuestiones, entrelazadas mutuamente, son: la definición de la religión y la pertinencia del totemismo para fundar de un modo esencial, por su elementalidad, como sostiene Durkheim, la vida religiosa. Ya en la recensión de *Les Formes* que Goldenweiser escribiera en 1915 para *American Anthropologist* se señalaba que la teoría durkheimiana sobre los orígenes de la religión constituía “el punto culminante de una serie de concepciones erróneas de las que la primera es la perspectiva (*view*) y la definición de la religión que Durkheim ha adoptado en el punto de partida”⁷. Recientemente se ha señalado que el totemismo es una forma de clasificación –un esquema conceptual global–: “El totemismo es una forma vacía, y a este título una forma que puede ser llenada por contenidos muy diferentes de una sociedad a otra. El totemismo no puede servir en absoluto para pensar la religión. (...) El totemismo es en sí mismo una forma social altamente significativa. Pero en tanto que forma global susceptible de aplicarse a todas las cosas, no permite aprehender la especificidad de la religión (...)”⁸.

Con todo, la controvertida cuestión de si Durkheim interpretó bien o no los datos etnológicos, o si aventuró hipótesis de trabajo un tanto extravagantes en relación con el material empírico que disponía, me parece relativamente secundaria, en el sentido de que no centra bien la discusión sobre el libro, por la sencilla razón de que el estatuto de *Les Formes* es eminentemente teórico. Ya sabemos que el subtítulo del libro es: *El sistema totémico en Australia*⁹. Ramos Torre ha señalado con indudable agudeza que la relación entre lo que se anuncia en el título y lo que se expresa en el subtítu-

⁷ A. A. GOLDENWEISER, *op. cit.*, 725. Medio siglo más tarde Lévi-Strauss sostenía que fue la obsesión por las cosas religiosas lo que llevó a situar el totemismo en el centro de la religión. En el caso de Durkheim la combinación de elementos arroja “como resultado un cuerpo nuevo desprovisto de las propiedades iniciales tanto del totemismo como de la religión” (C. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, 150).

⁸ Alain TESTART, ““L’Australie dans «L’Année sociologique» (1898–1913)”..., 188.

⁹ Utilizo a partir de ahora la traducción de Ramón RAMOS TORRE, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Akal, Madrid, 1992. El modo de cita será el siguiente. Se utilizarán las abreviaturas FE, a continuación la página de la edición francesa (P.U.F., Paris, 7ª ed., 1985) y, entre paréntesis, la página de la traducción española, que es la que me sirve para citar. La razón de poner primero la referencia a la edición francesa, es facilitar la lectura y estudio de quienes manejen bibliografía especializada. Esta siempre refiere a la edición francesa.

lo no deja de introducir una evidente tensión. ¿De qué se trata en realidad: de las formas elementales de la religión en general o de un específico sistema de creencias y prácticas religiosas, concretamente, el totemismo de las tribus australianas? Según Ramos Torre, la propuesta que el libro proporciona es que se trata de lo uno y lo otro, aunque de un modo muy específico: “se trata de lo uno (las formas elementales de lo religioso) *por medio* de lo otro (el totemismo australiano). Propuesta ésta que su mismo autor reconoce implícitamente problemática o no evidente en sí misma, por lo que en las primeras páginas de la introducción propone una justificación”¹⁰.

La justificación que Durkheim aporta, realmente forma parte de la teoría general de la religión que este libro sostiene: todas las religiones son comparables (Durkheim lo considera algo axiomático, por lo que se exime de la prueba); por consiguiente: todas constituyen especies de un mismo género y necesariamente hay elementos que les son comunes. Estas afirmaciones no son el resultado de un estudio empírico. Se vinculan directamente al peculiar estatuto teórico del libro.

Coincido con Raymond Boudon en subrayar el indudable interés de un libro eminentemente teórico, por más que esté lleno de una “envoltura empírica”¹¹. La propia estructura sintética de las expresiones nos habla de un deductivismo: “Tiene que haber (*il doit nécessairement y avoir*) en la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de formas que hayan podido adoptar, tienen en todos los casos idéntica significación objetiva y cumplen idénticas funciones. Son éstos los elementos permanentes que constituyen lo que de eterno y humano hay en la religión; son el contenido objetivo de la idea que se expresa cuando se habla de *la religión* en general”¹². La idea básica que maneja Durkheim es hacer manifiestas la naturaleza y el significado de la vida religiosa por medio de la religión totémica.

¹⁰ R. RAMOS TORRE, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1991, 201.

¹¹ Cfr. Raymond BOUDON, “«Les Formes élémentaires de la vie religieuse»: une théorie toujours vivante”, *L'Année sociologique*, 1999, 49, n° 1, 149–198. Vid. en especial, 150–151.

¹² FE, 6 (4).

Ello sólo es posible si en el totemismo se encuentran todas las ideas principales, así como las grandes actitudes rituales que están en la base de las religiones, incluidas las más avanzadas.

A lo largo de toda su extensa obra intelectual, Durkheim ha seguido la regla metodológica de la *construcción de la objetividad por medio de la definición*. Una vez alcanzada la definición, ésta se convierte en un programa de investigación. En el estudio que precede a éste¹³ hemos podido seguir el itinerario durkheimiano a la búsqueda de una definición de la religión. En el curso dictado en la Sorbona durante 1906–07, ya se considera en posesión de una, que será la que mantenga en *Les Formes* y la que otorgue el programa de investigación; la religión es “un sistema de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, creencias y prácticas comunes a una colectividad dada. La religión nos aparece así desde el comienzo como un fenómeno social, y este carácter adquirirá un relieve cada vez más acusado conforme avance nuestro estudio”¹⁴.

La estructura argumental y la lógica con la que Durkheim construye la arquitectura de su obra mantienen esta preocupación por la definición del hecho, pero le añaden un segundo motivo, que es objeto de una atención preferente desde un primer momento: la búsqueda del origen. No basta con definir la religión; es preciso, además, a los fines de la argumentación y de la claridad, mostrar el hecho religioso en su máximo grado de pureza y simplicidad. Ello es sinónimo, para Durkheim, de condición arqueológica: buscar la simplicidad, la elementalidad del origen. Aunque la reminiscencia del modo de proceder es rousoniana (Durkheim es un gran lector de Rousseau, no lo olvidemos), él pone mucho interés en mostrar la analogía con el planteamiento cartesiano, pero subrayando de paso que ese primer eslabón en la cadena de las verdades científicas no es un concepto lógico, una pura posibilidad construida sobre el único fundamento del espíritu, sino que es una realidad concreta, revelada tan sólo por la observación histórica y etnográfica¹⁵.

¹³ Cfr. Fernando MÚGICA MARTINENA, *Émile Durkheim: En el umbral de lo sagrado. La formación de la sociología de la religión*, Serie Clásicos de la Sociología, nº 17, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

¹⁴ É. DURKHEIM, [Cours sur les origines de la vie religieuse]..., 533; (*Textes* 2..., 70).

¹⁵ Cfr. FE, 4–5 (3).

La vida religiosa es comprendida en su condición esencial conforme las formas que se estudian están más cerca del origen, del *arché*. “A medida que [el pensamiento religioso] progresa a lo largo de la historia no se perciben las causas que lo han creado, aun cuando sigan siendo agentes, sino es a través de un vasto sistema de representaciones que las deforman. (...) Lo que sigue de esta obra es una ilustración y una verificación de esta consideración metodológica. Se verá cómo en las religiones primitivas el hecho religioso lleva todavía de manera visible la impronta de sus orígenes: nos hubiera sido mucho más trabajoso inferirlos por la exclusiva toma en consideración de las religiones más desarrolladas”¹⁶.

Por más que Durkheim separe y distancie la definición de la religión de la cuestión de su origen, expuesta como la búsqueda de la religión más primitiva, no cabe duda que la arquitectura de la obra encabalga ambas lógicas –la lógica de la definición y la del origen de un desarrollo evolutivo–¹⁷.

Hasta el momento hemos destacado dos cuestiones entrelazadas que constituyen el objeto de la investigación que aborda *Les Formes*. Hemos hablado, en efecto, de la definición y el origen de la religión. Hay una tercera, que sobresale desde las primeras páginas: la realidad–veracidad de la religión. La vinculación de estos tres aspectos daría sentido por sí sola a la ciencia de la religión. A diferencia del curso sobre el origen de la vida religiosa, donde esta cuestión se aborda cuando el argumento ya está muy avanzado, aquí, en *Les Formes*, parece que interesa dejar clara la cuestión desde el principio: la ciencia de la religión no constituye una máquina de guerra contra la religión¹⁸. Se subraya a continuación que

¹⁶ *Ibid.*, 10 (6–7).

¹⁷ Ramos Torre se refiere a las dos formas de lógica y las denomina así: el realismo conceptual y el esencialismo metodológico evolucionista. Si las religiones históricas son reales, entonces el género del que son especies, es tan real como ellas, aunque sólo podamos estudiarlo a partir de sus especies. Por otro lado, Durkheim identifica lo originario con lo más simple, lo elemental. “Se supone implícitamente que lo originario–simple constituye una concentración lógica o esencialización en relación a lo derivado–posterior–complejo. De este modo, si resulta que el totemismo australiano es la religión originaria–simple, entonces constituye también la forma elemental de lo religioso y se convierte en una vía privilegiada de acceso al estudio de lo religioso en general”. (R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 202).

¹⁸ Cfr. FE, 2–3 (2).

un postulado esencial de la sociología consiste en que una institución humana no puede descansar en una ilusión, un error o una mentira; de ser así no habría perdurado.

Ahora bien, la contrapartida que se establece de inmediato es la siguiente: salvada la realidad del objeto de la religión –de sus creencias y ritos–, hay que proceder de inmediato a encontrar su verdadera significación, pues la “verdad” del creyente no coincide con la verdad de la creencia: “Así pues, cuando abordemos el estudio de las religiones primitivas, ha de ser con la seguridad de que éstas se sustentan en la realidad y la expresan; (...). Más por debajo del símbolo hay que saber encontrar la realidad simbolizada, aquella que le da su significación verdadera. Los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana (...). Las razones que se da el fiel a sí mismo para justificarlos pueden ser, y de hecho lo son las más de las veces erróneas; no por ello deja de haber razones verdaderas; es quehacer de la ciencia el descubrirlas”¹⁹.

La ciencia de la religión que propone Durkheim (sociología con base histórico-etnográfica) opera sobre un gran implícito: el científico laico concede de buena gana que la experiencia religiosa del creyente no es un delirio carente por completo de relación con algo real; a su vez, el científico descalifica la validez del discurso religioso para dar razón de un modo cabal de lo que *verdaderamente* hace, cree y siente el creyente. Todo lo que aparece en el orden de la acción (los ritos) y las representaciones colectivas (creencias y sentimientos) es preciso descodificarlo: bajo el símbolo se encuentra aquella realidad que otorga verdadera significación a ese conjunto de prácticas y de representaciones.

¹⁹ *Ibid.*, 3 (2). El curso de 1907 había expresado esto mismo de un modo más explícito y rotundo: “La explicación que se ha propuesto aquí ya no reduce la religión a no ser más que una pura fantasmagoría; el hombre no es víctima de una ilusión cuando se cree en relación con un poder moral superior que, en un sentido, le es exterior y del que le viene lo mejor que hay en él. Es indudable que él se representa esta realidad de una manera errónea, pero no se equivoca sobre el hecho mismo de su existencia. La razón de ser de las concepciones religiosas es, ante todo, proporcionar un sistema de nociones o creencias que permite al individuo representarse la sociedad de la que forma parte, así como las relaciones oscuras que le unen a ella”. (É. DURKHEIM, [Cours sur les origines de la vie religieuse]..., 111; (*Textes 2...*, 99).

Sobre el supuesto que acabo de mencionar, Durkheim elige el camino de la reducción de complejidad; un camino que, según él, conduce a la simplicidad de lo elemental y de lo originario: ese fondo común de la vida religiosa que está oculto, como dice gráficamente, bajo una lujuriosa vegetación que lo recubre. La verdad del hombre se encuentra conforme más nos acercamos a la simplicidad originaria del origen, antes de que la reflexión llevase a cabo su demoledor trabajo de ocultación y enmascaramiento ; ésta es, por lo demás, la huella rousoniana: simplicidad originaria *versus* reflexión. Por eso, “las religiones primitivas no posibilitan tan sólo desgajar los elementos constitutivos de la religión; tienen también la gran ventaja de que facilitan su explicación. Las relaciones entre los hechos son en ellas más aparentes porque estos mismos hechos son más simples. Las razones en base a las cuales los hombres se explican sus actos no han sido todavía elaboradas ni desnaturalizadas por una sabia reflexión; quedan más cercanas, más próximas de los móviles que realmente las han determinado”²⁰. El ejemplo con el que ilustra este argumento no puede ser más ilustrativo: resulta más fácil comprender y solucionar un estado de delirio cuanto más cerca está el médico de su punto de partida. En su desarrollo, el delirio tiende a “sistematizarse” y adquirir diversas formas de “racionalidad” que enmascaran y ocultan su verdadera naturaleza hasta para un experto. Siguiendo la comparación, Durkheim considera que, en el caso del pensamiento religioso, la progresión temporal deforma los sentimientos primitivos que le dieron origen, de forma que éstos sólo pueden ser percibidos a través de un vasto sistema de interpretaciones, que no deja de tener un carácter deformante de la naturaleza originaria de dichos sentimientos.

Se tiene la impresión de que Durkheim quisiera captar las representaciones y prácticas colectivas de naturaleza en su mismo darse u originarse, cuando todavía es visible la huella de sus orígenes. Lo arcaico-religioso presenta, entre otras, la virtud de sacar a la luz la experiencia originaria del universo. Encierra, pues, la posibilidad de captar el mundo como lo dado inmediatamente a la experiencia originaria, antes de que mediara reflexión o racionalización alguna. En esta inmediatez, el espíritu capta el mundo y se forja a sí mismo. Esto es lo que Durkheim destaca y subraya so-

²⁰ FE, 9-10 (7).

bremanera: “Hace ya tiempo que se sabe que los primitivos sistemas de representaciones que el hombre ha elaborado sobre el mundo y sobre sí mismo son de origen religioso. (...) La religión no se ha limitado a enriquecer a un espíritu humano ya confirmado anteriormente con un cierto número de ideas; es ella la que ha contribuido a que ese mismo espíritu se forjara”²¹. La relevancia que esta observación tiene para la sociología del conocimiento, propicia que Durkheim vincule la ciencia de la religión a la teoría del conocimiento. La vinculación de ambas perfila una peculiar filosofía del espíritu, pues, al fin y al cabo, las representaciones colectivas con las que el ser humano piensa y que conforman la arquitectura del espíritu humano, expresan la historia del espíritu. No olvidemos, por lo demás, que el espiritualismo sociológico que Durkheim profesa está directamente asociado al representacionismo: “Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación extendida no sólo en el tiempo, sino también en el espacio; una multitud de espíritus diferentes han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sentimientos para elaborarlas; amplias series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y saber. Se encuentra en ellas algo así como un capital intelectual muy particular, infinitamente más rico y complejo que el individual”²². Cabría decir, por tanto, que las representaciones colectivas constituyen la historia del espíritu; una historia acumulativa del capital intelectual del género humano.

Hasta aquí, la presentación del objeto de investigación que se contiene en *Les Formes*. Esta ambiciosa obra de teoría sociológica viene precedida, como ya se ha dicho, por el curso de 1907. En él se esboza la arquitectura de lo que luego será la gran construcción, pero, si importantes son sus antecedentes, no menos decisivos para comprenderla son toda una serie de recensiones, conferencias y debates que se dan inmediatamente después de la publicación de *Les Formes*²³. A través de ellos descubriremos, como habrá oca-

²¹ *Ibid.*, 13 (8).

²² *Ibid.*, 22–23 (14).

²³ Me refiero en especial, aunque no únicamente, a la recensión que Durkheim escribe de su propia obra en *Année sociologique*, XII, 1913, 33–37 (en *Journal Sociologique*, 677–681). “Exposición y debate sobre *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine*”, en *Bulletin de la Société française de philosophie*, 13/1913, 63–75, 80–87, 90–100, 108–111 (en *Textes* 2, 23–59). “Le dualisme de

sión de ver, matices y reflexiones sugerentes para entender el peculiar discurso de la ciencia de la religión que Durkheim propone. El hecho de que Durkheim tenga que dirigirse a un determinado público o rebatir unos argumentos diferentes a los suyos, propicia que su discurso tenga un carácter más espontáneo, menos lineal y programado, y que, de este modo, hagan acto de presencia énfasis clarificadores de las líneas maestras en la arquitectura de su obra.

Todos los estudios y trabajos mencionados, desde el curso de 1907 en adelante constituyen, pues, el material con el que hay que reconstruir analítica y críticamente el discurso teórico acerca de la religión que Durkheim presenta. No se trata sólo de describir y de presentar resumidamente el contenido del libro. No es que los datos etnológicos ni las amplias descripciones de creencias, ritos y costumbres sean irrelevantes, que indudablemente no lo son. La intención que guía mi trabajo es captar los grandes enclaves teóricos sobre los que pivota la entera sociología religiosa que elabora Durkheim.

La amplitud de la tarea que tenemos por delante es tal que mi intención es presentarla según el siguiente esquema temático y cronológico de publicación:

- I. La definición de la religión. Las creencias y el principio totémico.
- II. El ritual. Primer análisis de las conclusiones.
- III. El debate en torno a *Les Formes*.

la nature humaine et ses conditions sociales, *Scientia*, XV/1914, 206–221 (en *La science sociale et l'action...*, 314–332). “La conception sociale de la religion”, contribución a *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, sesión del 18 de enero de 1914 (en *La science sociale et l'action...*, 305–313). El editor de esta última obra, Jean-Claude Filloux, ha editado este texto con el título: “L’Avenir de la Religion”.

I
**SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN Y TEORÍA DEL
CONOCIMIENTO: UNA TEORÍA DE LA EXPERIENCIA**

Cuando Durkheim sostiene que los primeros sistemas de representaciones que el ser humano se ha hecho acerca del mundo y de sí mismo son de origen religioso y que las categorías del entendimiento han nacido *en* la religión y *a partir de* la religión, todo ello se puede entender de diversas maneras, sin duda. Propongo un modo de comprensión de la intersección de sociología de la religión y teoría del conocimiento: la teoría de la representación. De algún modo, Durkheim lo declara, cuando en el arranque de *Les Formes* anticipa ya como conclusión general que la religión es algo esencialmente social: “Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo”²⁴.

²⁴ FE, 13 (8).

1. DIMENSIÓN REPRESENTACIONAL Y VIRTUD DINAMOGÉNICA DE LA RELIGIÓN

La experiencia religiosa²⁵ es una forma absolutamente peculiar de representarse la realidad (al universo y a uno mismo) y actuar. Hay un bucle de retroalimentación que pone de manifiesto el último texto citado: las prácticas colectivas están destinadas a suscitar, mantener o rehacer los ideales colectivos que dan vida a los grupos. El bucle tendría este esquema formal: representaciones–prácticas–representaciones. La dimensión práctica (virtud dinamo-génica) de la religión es esencial, pero no es inmediatamente perceptible, precisamente porque es del orden de lo esencial, es decir, de lo elemental. El hombre religioso *puede* más: amplía considerablemente sus posibilidades de acción y esta ampliación configura su experiencia de la realidad. Veamos la cuestión con un cierto detenimiento.

1.1. Creencias religiosas y representaciones colectivas: la primacía de lo práctico

La religión se presenta en un primer momento como un vasto sistema de representaciones. Las grandes representaciones colectivas que ‘organizan’ la experiencia humana de la realidad son las

²⁵ “Experiencia religiosa” es un término que se hizo célebre a partir de la obra de William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902). Se entiende por ello el tipo de experiencia que se vive ante lo sagrado, lo santo o divino. Durkheim utiliza esta expresión de un modo explícito en *Les Formes* (596–597) en relación precisamente con la obra de James, aunque también lo usa en otras ocasiones (303–304, p. ej.) sin mencionar explícitamente la obra de James, cuyo pensamiento ya conocía, según podemos ver en *Représentations individuelles et représentations collectives* (1898). Este último trabajo manifiesta un buen conocimiento de los *Principles of Psychology* del filósofo pragmático norteamericano.

A lo largo de diversos e importantes pasajes en *Les Formes* se da un diálogo –no siempre explícito– entre los dos autores, y que no está exento de controversia. Esta se hará mucho más explícita en el curso que Durkheim dictó en la Sorbona (1913–1914) con el título *Pragmatisme et Sociologie* (ed. de A. CUVILLIER, Vrin, Paris, 1955).

categorías: traducen ante todo estados de la colectividad y hacen posible un mínimo de conformismo moral y de conformismo lógico. Están en el origen de esa especial autoridad que los seres humanos otorgamos a la razón: “Es la propia autoridad de la sociedad la que se comunica a ciertas maneras de pensar que son algo así como la condición indispensable de toda acción en común. Así pues la necesidad con la que las categorías se nos imponen no es efecto de simples costumbres (...); es un tipo particular de necesidad moral que es a la vida intelectual lo que la obligación moral es a la voluntad”²⁶.

Creencias (representaciones) y ritos (prácticas) constituyen dos categorías fundamentales de fenómenos religiosos. Las primeras son estados de opinión y consisten en representaciones. Esta categorización no es en absoluto irrelevante. En la parte conclusiva de la obra tendremos ocasión de leer: “todo en la vida social, incluida la misma ciencia, se basa en la opinión. Sin duda, se puede abordar la opinión como objeto de estudio y construir su ciencia; es en esto en lo que consiste principalmente la sociología. Pero la ciencia de la opinión no es la que da lugar a la opinión; sólo puede esclarecerla, hacerla más consciente de sí misma”²⁷. Las creencias colectivas, en su calidad de estados de opinión, constituyen, por tanto el objeto principal de la sociología. *Les Formes* representan una reflexión metódica sobre las condiciones de posibilidad de estas creencias. Ello no significa, según Durkheim, que la reflexión metódica pueda crear la opinión; ésta le antecede en cualquier caso y, sobre todo, en el orden de la autoridad. En diversos pasajes de la obra, el autor reivindica que la autoridad es hija de la opinión²⁸.

Los textos citados deben ser entendidos, en mi opinión, a la luz de aquellos otros en los que se afirma que las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación entre una multitud de espíritus. Como señala R. Boudon las representaciones colectivas son analizadas como el producto de la actividad de individuos que se asocian y combinan tanto sus ideas como sus sentimientos para dar lugar a un tipo de representaciones *sui generis*²⁹.

²⁶ *Ibid.*, 24–25 (15).

²⁷ *Ibid.*, 626 (407).

²⁸ Cfr. *ibid.*, 298.

²⁹ Cfr. R. BOUDON, “«Les Formes élémentaires de la vie religieuse»: una théorie toujours vivante”..., 152.

En cualquier caso, Durkheim vuelve su mirada hacia el conocimiento ordinario –la opinión– para instalar ahí, precisamente ahí, el plano de la fe, de las creencias. La intención “desacralizadora” del plano del pensamiento –incluida la reflexión metódica y la propia ciencia– es clara. Su intención manifiesta es subrayar el valor sacralizador de la acción.

Les Formes está escrita con la intención de cambiar el énfasis otorgado a las creencias y a su carácter obligatorio en el artículo de 1899 sobre la definición de los fenómenos religiosos (*L'Année sociologique*, II). Recordemos que en dicho artículo Durkheim abandona la vía del culto para explorar la de la creencia. En ese camino cree encontrar un grupo de fenómenos que es irreductible a cualquier otro; se trata de la fe, de las creencias obligatorias. El consideraba en aquel momento que de este modo se encontraba en presencia de un grupo de fenómenos suficientemente caracterizado y determinado. A partir de ahí desarrolló su teoría acerca de la religión.

En 1912, su perspectiva ha cambiado y lo ha hecho de un modo nítido. En tanto que sistema de representaciones, la religión se nos presenta como una cierta especulación sobre lo ideal, sobre lo que se aparta de la realidad empírica y ordinaria. Lo ideal daría cuenta supuestamente de lo más fundamental que hay en la experiencia religiosa y, de un modo especial, en la actividad mental asociada a ella. No es así, según Durkheim: “No está ahí, sin embargo, lo esencial de la religión. Esta es ante todo del orden de la acción. Las creencias no son esencialmente conocimientos de los que se enriquece nuestro espíritu: su principal función es suscitar actos. Detrás de estas creencias hay fuerzas. Una teoría de la religión debe hacer ver ante todo lo que son estas fuerzas, de qué están hechas, cuáles son sus orígenes”³⁰. Aquí está expresado el interés primordial de la sociología de la religión que propugna Durkheim: explicar la virtud, la propiedad dinamogénica de toda forma de religión.

El énfasis se ha desplazado de las creencias a los ritos y cultos. Ciertamente, la religión continúa siendo un sistema de creencias; pero es ante todo un sistema cultural compuesto de prácticas colectivas que elevan la fuerza y la vitalidad del fiel reunido en asam-

³⁰ É. DURKHEIM, *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine...*, 66 (26).

blea ritual durante un tiempo especial, cualitativamente distinto del tiempo ordinario.

1.2. La fuerza de la religión y la experiencia religiosa del creyente

Hay algo en la experiencia religiosa que suscita el interés y la admiración del sociólogo Durkheim. Y su admiración es mayor cuanto más contempla la vida religiosa precisamente desde esta peculiar perspectiva sociológica: resulta que los fieles son elevados a una capacidad de acción nueva, inédita y superior, por fuerzas que les dominan y sostienen. Hay aquí una muy particular fenomenología de la experiencia religiosa del fiel realizada desde un plano dinámico: las fuerzas que fluyen en su propia vitalidad y que elevan su tonalidad muy por encima de lo ordinario. El fiel “siente que son superiores a aquéllas de las que dispone ordinariamente, pero al mismo tiempo tiene la impresión de que participa de esta superioridad. Puede más”³¹.

Al hacer de la experiencia religiosa el punto de partida de un análisis científico del fenómeno, Durkheim sigue a W. James, cuya obra *Varieties of religious experience* era bien conocida en los círculos durkheimianos. Durkheim hace de dicha experiencia algo sin duda auténtico; no se trata de una experiencia ilusoria. Esta es además la razón fuerte por la que Durkheim rechazará la teoría animista acerca del origen de la religión. Según él, la teoría animista convierte la experiencia religiosa del creyente en un estado alucinatorio o una forma de ensoñación permanente que hace que el creyente esté permanentemente sujeto a ilusiones. El creyente es un ser permanente iluso³².

Para subrayar el carácter no ilusorio de la experiencia religiosa, Durkheim se hace ‘fuerte’ en el orden de lo práctico. Lo que el hombre siente es verdad: lo es en el plano de la experiencia y, sobre todo, en el de los efectos prácticos a que ésta da lugar. Así, el flujo de vitalidad que el creyente siente que le viene de fuera de sí

³¹ *Ibid.*, 67 (27).

³² Cfr. *ibid.*, 96–97.

“no tiene nada de imaginario; es real. Esta vitalidad realzada se traduce en los hechos por medio de las acciones que inspira. El hombre tiene una confianza, un ardor en vivir, un entusiasmo que no experimenta en tiempos ordinarios. Las pruebas de la existencia encuentran en él más fuerza de resistencia; es capaz de más grandes cosas y lo prueba por medio de su conducta. Es esta influencia dinamogénica de la religión lo que explica su perennidad”³³. Obsérvese que en esta argumentación sobre la virtud dinamogénica de la religión está operando ya un notable dualismo planteado, a su vez, en dos planos: el del tiempo (tiempo ordinario – tiempo extraordinario) y el de la vitalidad (vitalidad individual y vitalidad supra-individual).

Como tendremos ocasión de ver con más amplitud y profundidad, Durkheim experimentó muy pronto la necesidad de explicar esas fuerzas supraindividuales, que él consideraba tan naturales como las individuales, a través de las emociones y sentimientos colectivos, así como de su teoría de los medios sociales efervescentes. En este preciso sentido, el legado que su sociología de la religión dejó a la teoría sociológica posterior (Parsons, en especial) es muy estimable³⁴. El énfasis en las dimensiones emocionales y simbólicas de la acción social pone una vez más sobre la mesa de la discusión la espinosa cuestión de la relación entre lo racional y lo no racional.

³³ É. DURKHEIM, *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine*, 67. En *Textes* 2, 27.

³⁴ Cfr. Jonathan S. FISH, *Defending the Durkheimian Tradition. Religion, Emotion and Morality*, Ashgate, Hants, 2005. Vid. en especial, 1–36. Fish se hace eco de una reciente bibliografía aparecida en el ámbito anglosajón y, muy especialmente, británico, que pone de manifiesto el gran interés que la sociología durkheimiana de la religión tiene tanto para la gran tradición sociológica como para una perspectiva posmoderna.

En mi opinión, dos son los textos colectivos que han marcado un hito en la historia reciente de los estudios durkheimianos: N.J. ALLEN, W.S.F. PICKERING y W. WATTS MILLER (eds.), *On Durkheim's «Elementary Forms of Religious Life»*, Routledge, London and New York, 1998; W. S. F. PICKERING (ed.), *Durkheim and Representations*, Routledge, London and New York, 2000.

1.3. Lo sagrado y lo profano, categorías diferentes y opuestas de realidad

Creencias y ritos suponen un sistema calificadorio de la realidad. El sistema es binario: dos clases de realidad, dos géneros opuestos: lo sagrado y lo profano. “La división del mundo en dos esferas que comprenden, la una todo lo que es sagrado, la otra todo lo que es profano, tal es el rango distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas o representaciones o sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que les son atribuidos, su historia, sus relaciones entre sí y con las cosas profanas”³⁵. El texto me parece relevante, porque deja muy claro que se trata de dos categorías de realidad y no de dos modos de representarse la realidad. A veces esto no se tiene suficientemente en cuenta: el dualismo irreductible entre lo sacro y lo profano es interno a la realidad no al pensamiento. Así lo presenta y defiende al menos Durkheim. Como veremos posteriormente, la cuestión dista mucho de estar clara; antes bien, considero que representa un gran problema de congruencia teórica para Durkheim.

Todas las discontinuidades o dualidades que acontecen en el orden práctico o el cognitivo obedecen a un dualismo ontológico – “... el hombre es doble. En él hay dos seres...”³⁶–. En el orden del pensamiento puramente colectivo representacional Durkheim sostiene una tesis que cabría llamar ‘continuista’, en el sentido de que subraya fuertemente –por ejemplo, frente a Lévy-Bruhl– la continuidad o unicidad del pensamiento humano³⁷. No hay ruptura o discontinuidad entre un pensamiento salvaje o primitivo y otro, metódico–reflexivo, del mismo modo que tampoco la hay entre el conocimiento ordinario y el científico: uno y otro obedecen a las

³⁵ FE, 50–51 (33).

³⁶ “(...) el hombre es doble. En él hay dos seres: un ser individual, que tiene sus raíces en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra, por esta razón, estrechamente limitado, y un ser social, que en nosotros representa la más elevada realidad (...): me refiero a la sociedad. Esta dualidad de nuestra naturaleza tiene como consecuencia, en el orden de la práctica, la irreductibilidad del ideal moral al móvil utilitario, y, en el orden del pensamiento, la irreductibilidad de la razón a la experiencia individual” (FE, 23 [14]).

³⁷ Cfr. *ibid.*, 618, 622–623, 624–626.

misimos principios. Una continuidad semejante se da entre ciencia y religión³⁸.

Lo anterior no quiere decir que no se dé realmente una irreducibilidad entre representaciones individuales y colectivas; ciertamente se da. Pero ello es así porque las representaciones colectivas traducen estados de la colectividad, mientras que las representaciones individuales traducen meros estados del individuo. Lo que las primeras añaden a las segundas es precisamente todo el trabajo espiritual de la entera humanidad; producto, como ya se vio, de una inmensa cooperación entre los espíritus.

Durkheim tiene un especial interés en subrayar que lo sagrado y lo profano son clases de realidad y no simples modos de representárnosla, porque su argumentación se endereza desde el inicio a poner de manifiesto que la experiencia religiosa no es una ilusión ni una alucinación: hay una realidad que es objeto de experiencia. ¿Qué sentido tendría de lo contrario su insistencia en que la ciencia de la religión no es irreligiosa ni disuelve la religión, sino que se limita a mostrar la realidad simbolizada por medio del símbolo religioso?³⁹

Ya en el curso dictado en 1907, Durkheim afirmaba que la noción de hecho religioso supone que a la base está una clasificación de las cosas en dos grupos, lo sagrado y lo profano, y que lo sagrado se define únicamente por su oposición a lo profano, de forma que esa heterogeneidad radical se traduce en signos especiales tales como toda la serie de prohibiciones de contacto directo entre ellos⁴⁰. Las cosas sagradas son objeto de creencias religiosas. Tras criticar las concepciones animista (Spencer y Taylor) y naturalista (Max Müller), Durkheim subraya que es inadmisibile que las creencias religiosas carezcan de todo valor objetivo y que las realidades sagradas no sean más que concepciones imaginarias (ilusiones, alucinaciones o ensoñaciones) y fuerzas irreales⁴¹. “Pero, por otra

³⁸ Cfr. *ibid.*, 12.

³⁹ “Es un postulado esencial de la sociología que una institución humana no puede descansar en el error o la mentira: en tal caso no podría haber perdurado (...). Así pues, cuando abordamos el estudio de las religiones primitivas ha de ser con la seguridad de que se sustentan en la realidad y la expresan” (*ibid.*, 3 [2]).

⁴⁰ Cfr. É. DURKHEIM, [Cours sur les origines de la vie religieuse], 531–532. En *Textes 2*, 69.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, 533–539. *Textes 2*, 71–77.

parte, a las representaciones *sui generis* y a los sentimientos *sui generis* que [las creencias] engendran, hay que asignar también por fundamento una realidad dotada de una naturaleza propia. Por no haber sabido encontrar semejante realidad, es por lo que animistas y naturalistas se han visto llevados a la paradójica opinión que no ve en la religión otra cosa que una pura y simple ilusión”⁴². La tesis sociológica acerca de la religión carecería totalmente de sentido si no existiera una realidad a la que respondiera la experiencia religiosa; justamente porque existe, Durkheim puede sostener su tesis sociocéntrica.

Al menos en dos destacados pasajes de *Les Formes* (51–58 y 584–592), Durkheim se refiere a la distinción sagrado–profano y a la ambigüedad del concepto de lo sagrado respectivamente. El criterio de distinción entre ambas realidades no es jerárquico; lo sagrado sólo puede definirse en relación a lo profano por la heterogeneidad. “Sólo que lo que hace que esta heterogeneidad baste para caracterizar esta clasificación de las cosas y para distinguirla de cualquier otra, es que es muy particular: *es una heterogeneidad absoluta*. En la historia del pensamiento humano no existe otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas entre sí”⁴³. La heterogeneidad es absoluta, única y universal; se trata de dos géneros de realidad, dos mundos que no tienen nada en común. La dualidad entre ambas esferas de realidad es tan esencial que cualquier tránsito entre una y otra implica una auténtica *metamorfosis*, una transformación *totius substantiae*, que da lugar, por ejemplo, a ritos de iniciación o a las diversas formas de ascetismo místico, que tienen como objeto extirpar del hombre toda forma de vinculación al mundo profano.

Al vacío lógico que el pensamiento concibe entre ambas realidades se corresponde la repugnancia que el espíritu experimenta hacia su confusión o simple contacto. Su relación está, pues, presidida por la prohibición o, mejor todavía, por la serie de prohibiciones que se dan entre ellas: “Pero lo que es característico del fenómeno religioso es que supone siempre una división bipartita del universo conocido y conocible en dos géneros que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente. Las cosas

⁴² *Ibid.*, 539. *Textes* 2, 77.

⁴³ FE, 52 (34).

sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas sagradas aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras”⁴⁴.

De todo lo dicho hasta el momento se sigue, me parece, que Durkheim no propone ninguna definición positiva de lo sagrado. Como señala Ramos Torres, se limita a pensarlo como una relación de heterogeneidad, antagonismo e intangibilidad con otro orden de realidad, lo profano⁴⁵. En su peculiar relación de diferencia, constitutiva de uno y otro, ambos son puros *differenda*. Por otra parte, si detenemos ahora la mirada en lo sagrado, observamos que, según Durkheim, está a su vez internamente diferenciado en dos órdenes: lo fasto y lo nefasto. Es el propio autor quien destaca la ambigüedad de lo sagrado. Lo sagrado puro y lo sagrado impuro son dos variedades de un mismo género de realidad –lo sagrado–; se manifiestan respectivamente como poderes bienhechores y poderes malvados. La ambigüedad de lo sagrado consiste, por tanto, en que: a) existen dos tipos de fuerzas religiosas; b) se oponen entre sí, al tiempo que mantienen un estrecho parentesco; y c) existe la posibilidad de que unas se transmuten en su contrario⁴⁶.

Durkheim describe en última instancia un sistema clasificatorio de la realidad. La experiencia religiosa contiene una forma clasificatoria que opera sobre el poder de la diferencia. La vida religiosa asiste a formas de contraste muy diversas (lo sagrado/lo profano, lo inteligible/lo misterioso, lo irracional/lo racional), pero “el hecho mismo del contraste es universal”⁴⁷. En efecto, Durkheim no define lo sagrado en términos positivos –un algo, una sustancia–, sino como un puro *differendum*, que se autodiferencia internamente a su vez. Esta heterogeneidad absoluta pasa del plano de la realidad al plano del pensamiento: las categorías de lo sagrado y de lo profano se oponen entre sí con la misma fuerza con que lo hacen las realidades.

⁴⁴ *Ibid.*, 56 (36).

⁴⁵ Cfr. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 206. Según Ramos Torre, lo sagrado es “una diferencia –que a su vez es diferenciable– que actúa como una matriz o principio sistemático en el campo de las creencias y prácticas” (*ibidem*).

⁴⁶ Cfr. FE 584–588.

⁴⁷ *Ibid.*, 53 (35).

2. REALIDAD Y REPRESENTACIÓN DE LO SAGRADO: PROBLEMAS DE CONGRUENCIA EN LA HIPÓTESIS EXPLICATIVA CENTRAL DE LA VIDA RELIGIOSA

Por más que estemos iniciando el estudio de *Les Formes*, me parece conveniente poner ya de manifiesto algunos problemas de congruencia que afectan a diversas nociones que ocupan un lugar central en el desarrollo del libro. Una de esas nociones es, sin duda, la de lo sagrado. Durkheim pone de manifiesto que uno de los mayores servicios que Robertson Smith ha prestado a la ciencia de las religiones es haber puesto de manifiesto la ambigüedad de la noción de lo sagrado, aunque nunca haya aportado una explicación expresa de semejante ambigüedad⁴⁸.

2.1. La ambigüedad de lo sagrado: lo fasto y lo nefasto

La argumentación que se desarrolla en este destacado pasaje es deudora del enfoque dinamogénico de la religión. Durkheim se instala decididamente en el plano de las fuerzas religiosas. Las hay bienhechoras y puras, del mismo modo que las hay también malas e impuras. La oposición entre ambas llega a ser de antagonismo radical, por lo que toda relación y contacto entre las dos están sometidos a estrictas prohibiciones.

La vida religiosa pasa a entenderse como un inmenso campo de fuerzas en el que hay dos polos alrededor de los cuales gira todo: lo puro y lo impuro⁴⁹. Aunque ambos polos de la vida religiosa se opongan entre sí, no es menos cierto que se da entre ambos un estrecho parentesco y hasta una ‘circulación’. Ambos participan de la condición de realidades sagradas y a título de tal pueden transmutarse. Así, por ejemplo, el alma del muerto es primeramente un principio temido; una vez que el duelo ha terminado, se transforma en genio protector. “Lo puro y lo impuro no constituyen, pues, dos

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 584–588

⁴⁹ “De este modo, toda la vida religiosa gravita alrededor de dos polos contrarios entre los que existe la misma oposición que entre lo puro y lo impuro, lo santo y lo sacrílego, lo divino y lo diabólico” (*ibid.*, 586 [381]).

géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas. Hay dos variedades de lo sagrado, lo fasto y lo nefasto, y no es sólo que no exista solución de continuidad entre esas dos formas opuestas, sino que además un mismo objeto puede pasar de la una a la otra sin que cambie su naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro, y recíprocamente.

La ambigüedad de lo sagrado consiste en la posibilidad de tales transmutaciones⁵⁰. La explicación de esta ambigüedad de lo sagrado es simultáneamente sociocéntrica y dinamogénica. Poderes maléficos y fuerzas bienhechoras presentan una intensidad y contagiosidad semejantes. No son, pues, la energía ni la fuerza expansiva las que permiten distinguirlos. Pero además, aunque pudiéramos distinguirlos netamente como realidades más o menos estáticas, todavía quedaría por explicar lo más asombroso: la capacidad de circulación de los objetos entre ambos polos. Comprender la ambigüedad de lo sagrado consiste realmente en entender cómo puede transformarse de un modo tan rápido y drástico una fuerza positiva y bienhechora en otra negativa y maléfica. La cuestión tiene su importancia y dificultad indudables, porque el proverbial dualismo durkheimiano tiende a ser estático; aquí el bucle entre los dos polos resulta ser altamente dinámico, lo cual es coherente, sin duda, con su convicción de que la religión es ante todo un sistema de fuerzas⁵¹.

2.2. El ejemplo del rito funerario del duelo: la institucionalización de la expresión emocionada

La explicación de la metamorfosis, inherente a la ambigüedad de lo sagrado, es dinamogénica: el dinamismo de las emociones colectivas. En realidad sólo algo tan dinámico y oscilante como la vida emocional puede explicar unas transferencias de sentido y de atribución de valor tan móviles. Fuerzas igualmente intensas, contagiosas, de naturaleza igualmente sagrada y objeto de prohibicio-

⁵⁰ *Ibid.*, 588 (383).

⁵¹ “La religión no es solamente un sistema de ideas, es ante todo un sistema de fuerzas” (É. DURKHEIM, “L’Avenir de la religion”, en *La science sociale et l’action*, 306).

nes, se transforman unas en otras según que reflejen un estado afectivo grupal u otro.

Aunque ello implique un salto considerable a la parte de *Les Formes* que trata del ritual y de las actitudes rituales, el ejemplo del duelo por la persona fallecida sirve también para explicar la argumentación. El acto del duelo es una frontera entre estados afectivos grupales anteriores y posteriores a él. El duelo establece un ritmo social en el plano de las emociones individuales en la medida que institucionaliza su expresión⁵². Al hacerlo, de algún modo las regula en su imprevisibilidad, al tiempo que las somete a una oscilación o transferencia de sentido anticipada.

El rito funerario del duelo es una práctica que tiene su origen en el hecho de que el fallecido es un ser sagrado; por consiguiente, todo lo que tiene que ver con él se encuentra –por contagio– en un estado religioso que excluye todo contacto con las cosas de la vida profana. Durkheim quiere mostrar la dimensión hierofánica de las ‘fiestas tristes’, o sea, de la ceremonialización de la tristeza. Dicha ceremonialización revela un aspecto nuevo de la vida religiosa: manifiesta de un modo especialmente claro la relación entre el ritmo temporal (algo de naturaleza social) y la emoción junto con su expresión.

La escenificación social de la tristeza puede incluir manifestaciones llenas de dolor, excitación o incluso violencia; no obstante todas ellas se ‘atienden a un guión’, están reguladas por ‘la etiqueta’. El dolor, el llanto, la cercanía corporal y los abrazos rituales que se repiten frecuentemente durante el duelo, parecen responder o, al menos, presentan una afinidad con la necesidad que experimentan los individuos de acercarse, sentir la compañía y cercanía de otros y comulgar más estrechamente en la tristeza que provoca la situación. Todo ello determina que se forme un abigarrado pero compacto grupo de ‘individuos tristes’ que gimen al unísono de un modo estentóreo y nada contenido. Durkheim hace observar que, en algunas sociedades, el duelo finaliza con una ceremonia cuya efervescencia emocional es igual o incluso superior a la ceremonia inicial. Parece existir un umbral máximo de intensidad que marca

⁵² Las páginas que Durkheim dedica al rito funerario del duelo (Cfr. FE, 557–584) son, en mi opinión, de lo más brillante y luminoso que Durkheim haya escrito nunca. Precisamente por su luminosidad, tienen la virtud de poner de manifiesto los claroscuros o problemas de congruencia de la argumentación durkheimiana.

el fin del rito funerario y, consiguientemente, de la emotividad ‘desbordada’, según dicta el ‘guión’ de la ceremonia⁵³; dicho umbral da paso a nuevas expresiones emocionales de signo diferente, pero que tienen también el carácter de representaciones dramáticas.

Durkheim considera que cabe dejar constancia de un primer hecho: el duelo no es la expresión espontánea de emociones individuales; no existe relación ni conmensuración entre los sentimientos experimentados en su fuero interno y los gestos ejecutados o protagonizados por los actores del rito. “El duelo no constituye un movimiento natural de la sensibilidad privada, zarandeada por una pérdida cruel; es un deber impuesto por el grupo. El lamento surge no porque se esté triste, sino porque se está obligado a hacerlo. Es una actitud ritual que se está obligado a adoptar por respeto hacia la costumbre, pero que, en gran medida, es independiente de la situación afectiva de los individuos”⁵⁴. Durkheim se niega –una vez más– a comprender la institucionalización de una determinada práctica o complejo de prácticas (en este caso, el duelo) a partir de móviles psicológicos del tipo que sean. El fallecido no reclama imperativamente ni el duelo, ni los lamentos de quienes lloran, ni la cólera violenta que conduce a feroces castigos que uno se impone a sí mismo. Al decir que ‘no exige’, se quiere indicar que no hay una conmensuración entre la supuesta ansia de sobrevivir en la memoria de quienes permanecen en vida (por parte del fallecido, ¡claro está!) y los actos concretos que realizan éstos. Todo parece indicar que es el duelo el que, una vez que ya está instituido, despierta en los vivos la idea de obligación o el gusto por tan caracterizados lamentos póstumos. La estructura dramática del duelo, su puesta en escena acarrea consecuencias para quienes forman parte de él: todos asumen su papel.

En vano acudimos al relato que el indígena da del sentido de sus propios actos: él explicará el rito por las exigencias del fallecido. Sus explicaciones se pueden resumir en la idea de que es lo que se debe a su memoria para que pueda vivir y perdurar en la memo-

⁵³ Durkheim sostiene que estas prácticas rituales son representaciones dramáticas que se ajustan a una regla: “En lugar de alegres danzas, canto, representaciones dramáticas que distraen y relajan, nos encontramos con llantos, gemidos, en una palabra, con las manifestaciones más variadas de la tristeza angustiada y de una especie de mutua piedad, que dominan toda la escena” (FE, 567, [369–370]).

⁵⁴ FE, 568 (371).

ria de todos los que le han sobrevivido. “Los etnógrafos y sociólogos se han contentado generalmente con la respuesta que los mismos indígenas dan a esta pregunta. Se dice que el muerto quiere que se le adore, que si se le niegan los pesares a que tiene derecho se le ofendería, y que la única manera de prevenir su cólera es someterse a sus dictados”⁵⁵. Esta expresión, según Durkheim, modifica en todo caso los términos del problema, pero no lo resuelve. ¿Qué sentido tiene la afirmación de que el muerto exige imperativamente el duelo? Ya hemos visto que se trata de una *petitio principii*: explicar lo que instituye por lo instituido. Es el rito funerario del duelo el que instituye ese lamento póstumo y no al revés.

Fiel a la orientación general de su sociología –a sus preguntas fundamentales– Durkheim se cuestiona el origen de la obligación del rito. Si ya resulta chocante, según la explicación aportada, que el fallecido exija el duelo de un modo imperativo, mucho más lo es que la estructura y sentido del duelo tengan como finalidad que el mal espíritu en que se ha convertido el alma del muerto no actúe negativamente sobre los vivos. ¿Qué motiva que el alma del muerto sea necesariamente un mal espíritu? ¿Qué podría llevar a quien en vida amó a sus próximos, a odiarlos, a atormentarlos y querer el mal para ellos desde la otra vida? ¿Por qué la explicación que da el indígena supone esta metamorfosis tan extraña como inexplicable? Por otra parte, para terminar de discernir todo el planteamiento hay que advertir que esta sorprendente metamorfosis es temporal: dura exactamente todo el tiempo que dura el duelo... ¡y no más!

Hasta aquí la serie de perplejidades y el cuestionamiento que Durkheim se plantea a propósito del rito funerario del duelo y de la explicación que actores y analistas nos dan de él. En realidad el duelo tiene en común con las demás formas de culto positivo (el sacrificio, los ritos miméticos, y los ritos representativos o conmemorativos) un estado de efervescencia. Si bien los sentimientos que se sobre–excitan en unos casos u otros son diferentes, el hecho de la sobre–estimulación afectiva es la misma. Ritos alegres y ritos tristes no pueden diferenciarse por ese lado. Por lo que respecta a un grupo, tanto una desgracia compartida como la cercanía de un acontecimiento venturoso y feliz, tienen los mismos efectos: “aviva los sentimientos colectivos que, a su vez, llevan a que los indivi-

⁵⁵ *Ibidem*.

duos su busquen y aproximen. Hemos visto incluso cómo esa necesidad de concentración se afirma a veces con una energía particular: la gente se abraza, se estrecha, se junta lo más que puede entre sí”. El estado colectivo en que se encuentra el grupo refleja las circunstancias emocionales que los más afectados atraviesan, por medio de la obligación moral. Esto genera un tipo de solidaridad emocional: hay que entristecerse con los que están tristes. Es preciso establecer una consonancia emocional con la situación; el grupo no podría aceptar que se diera una disonancia sentimental: se impone, por tanto, la unanimidad. “No es sólo que los parientes más directamente afectados transmitan al grupo su dolor personal, sino que la sociedad desarrolla sobre sus miembros una presión de tipo moral para que se armonicen con la situación”⁵⁶.

Vemos que la explicación de la institución deja a un lado el discurso de los actores para incidir en algo que tal discurso da por supuesto: la obligación del duelo en la forma que la sociedad espera que se escenifique la tristeza colectiva. Para Durkheim ésta es una cuestión en la que están implicados elementos de moralidad (solidaridad y cohesión) con otros de naturaleza emocional. Lo estrictamente obligatorio es no ser disonante en términos de expresión emocional: poner los propios sentimientos en armonía con la situación. Representar, en suma, el papel que la estructura dramática de la situación exige a cada uno. La disonancia, la disidencia, es signo inequívoco de falta de unidad moral en el grupo: “Una familia que tolere que uno de los suyos pueda morir sin que se le llore testimonia una falta de unidad moral y de cohesión: abdica, renuncia a ser”⁵⁷. La participación en las alegrías y tristezas colectivas es señal inequívoca de una socialización adecuada. La obligación moral de comulgar con la comunidad de pertenencia exige la adecuación emocional a la estructura de la situación.

La explicación que aporta Durkheim alude de un modo implícito pero constante a la idea de la superposición: estados emocionales de naturaleza colectiva y regulados institucionalmente (conducta ya institucionalizada) se superponen a los estados emocionales que el actor experimentaría de un modo espontáneo⁵⁸. Hay, pues,

⁵⁶ *Ibid.*, 571 (372).

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ “Si el cristiano durante las fiestas conmemorativas de la Pasión, si el judío en el día del aniversario de la destrucción de Jerusalén, ayunan y se mortifican, no es

sentimientos y expresiones sentimentales vinculados de un modo estable –institucionalizado– a tiempos alegres o tiempos tristes, a situaciones de alegría o de tristeza colectivas. Lo que caracteriza el sucederse de esos tiempos y esas instituciones es su carácter rítmico y estacional. Los estados afectivos del grupo no pueden permanecer estáticos e idénticos a sí mismos mucho tiempo; son, por definición, oscilantes. La sociedad los ordena de algún modo determinando ritmos, que, por otro lado, están al servicio de una ‘economía psíquica’.

Parece claro que estas detenidas reflexiones acerca del rito funerario del duelo tienen un horizonte de significación que viene dado por la experiencia de la acción colectiva, la conducta de la muchedumbre. Dicho horizonte no es otro que la intensificación de la vida psíquica cuando ésta se desarrolla en contextos de acción colectivos. Cuando se afirman colectivamente, es como si la tristeza fuera más desoladoramente triste o la alegría más exuberantemente alegre. “Cada individuo es arrastrado por todos; se produce como un pánico de tristeza. Cuando el dolor llega a tal grado de intensidad se mezcla con él una especie de cólera y exasperación. Se siente la necesidad de romper, de destruir algo. La acción se dirige contra uno mismo o contra los otros”⁵⁹.

La violencia asociada a esta experiencia es de tal índole que se llega a pensar que la muerte debe ser vengada; en realidad, lo que sucede es que se experimenta la necesidad de encauzar toda la violenta energía suscitada hacia un objetivo visible; se experimenta la necesidad de encontrar a toda costa una víctima sobre la que puedan descargarse el dolor y la cólera colectivos⁶⁰.

Todas las fuerzas que están en juego a lo largo de esta explicación son de naturaleza colectiva, impersonal: son las emociones que despierta en el grupo la muerte de uno de sus miembros. El primitivo lleva a cabo realmente una conducta racional –reforzar la

con el propósito de dar curso a una tristeza sentida espontáneamente (...). Si está triste es, ante todo, porque se obliga a estar triste y se obliga a ello para afirmar su fe. De la misma manera se explica la actitud del Australiano durante el duelo. Si llora y gime no es simplemente con el propósito de exteriorizar una pena individual; es con la intención de cumplir un deber que, en tal ocasión, la sociedad ambiente no deja de recordarle” (*ibid.*, 571–572 [372–373]).

⁵⁹ 572 (373).

⁶⁰ Cfr. *ibid.*

solidaridad grupal en tan difícil trance—, pero no sabe que lo hace; es, por tanto, un ‘ignorante sabio’, pues su conducta, aunque carezca de sentido según la explicación que él le otorga, tiene pleno sentido según la explicación sociológica⁶¹. El sociólogo reconstruye la vinculación que existe entre la conducta y el sentido institucional de la acción, tomando del discurso de la acción únicamente aquellos indicios que permiten reconstruir el sentido global de la acción. El indicio fundamental no es otro que éste: el primitivo sabe que está obligado a sufrir cuando alguien muere. Como toda obligación se vincula a una voluntad que obliga, él busca a su alrededor qué voluntad —o sea, qué poder moral— puede obligarle: “Ahora bien, existe un poder moral cuya realidad le parece cierta y que parece especialmente indicado para cumplir ese papel: es el alma que la muerte ha puesto en libertad”⁶².

El alma pasa a intervenir en la institución del duelo en un sentido muy preciso: forma parte del discurso de la acción. El actor concibe el alma del muerto de tal forma que le atribuye exigencias inhumanas, bien alejadas por cierto de los sentimientos humanos afectuosos y benevolentes que tuvo en vida del fallecido. “Así se explica la metamorfosis que hace del pariente de ayer un enemigo terrible. Esta transformación no se sitúa en el origen del duelo; es más bien, su consecuencia. Traduce el cambio que ha ocurrido en el estado afectivo del grupo: no se llora al muerto porque se le teme, sino que se le teme porque se le llora”⁶³. Llegados a este punto, la tesis durkheimiana es clara: lo que determina al duelo no es la manera de concebir el alma de quien ha fallecido, sino el estado moral del grupo⁶⁴.

Como ya se ha anticipado, todo cambio de estado afectivo es temporal y está sometido a un ritmo temporal oscilante. El rito funerario del duelo neutraliza las causas que lo han originado. La impresión de vacío y orfandad con que el grupo experimenta una ausencia irreparable, determina que los miembros del grupo se

⁶¹ “Pero el primitivo ignora el mecanismo psíquico que origina todas esas prácticas. Así pues, cuando intenta explicarlas se ve obligado a construir una explicación completamente diferente” (*ibid.*, 573 [373]).

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, 573 (374).

⁶⁴ “Lo que se sitúa en el origen del duelo es la impresión de debilitamiento que experimenta el grupo cuando pierde a uno de sus miembros” (*ibid.*, 574 [374]).

aproximen entre sí y se relacionen más estrechamente. El duelo es un momento temporal de recomposición del grupo; por otro lado la reproducción dramática de la situación implica una cierta reproducción y reafirmación en la vida social. El grupo experimenta su consonancia con ésta: en realidad, prácticamente ‘nada ha cambiado’ desde la anterior vez que todos se congregaron. La muerte es una ocasión de experimentar –¡una vez más!– que la vida sigue igual y que ‘todo está en orden’.

Durkheim explica el restablecimiento y regeneración de la vida social a partir de la comunión de las conciencias que se experimenta en momentos de gran efervescencia social; el duelo es, sin duda, uno de ellos, y, por cierto, de los más relevantes. La oscilación emocional se vincula estrechamente a una transformación de energía psíquica: la violencia destructora asociada a la no resignación, o sea, a la no aceptación de la realidad deja paso a una sensación de consuelo. Esta sensación recoge los frutos de la descarga emocional de la violencia, que, como tal, no puede perpetuarse. El desconsuelo encuentra en la compasión el medio para transferir energía destructora y dotarla así de un sentido positivo. Cualquier gesto (la palabra amable o el silencio comprensivo, un abrazo, una leve caricia o la simple presencia cercana) ayuda a recomponer el estado emocional. Basta llorar en común y eso tiene un efecto tonificante para la vitalidad social⁶⁵. Todo ello forma parte de la muy peculiar ‘economía de lo sagrado’⁶⁶.

El nuevo marco teórico –la economía de lo sagrado– permite a Durkheim tematizar una cuestión ya tratada en *Le Suicide* (me refiero a ‘la comunión en la tristeza’) y darle un sentido distinto. El marco en que *Le Suicide* trata el tema no es otro que el individualismo exagerado y el estado de desamparo moral que suscita en el ser humano la desintegración de la sociedad. Durkheim diagnosti-

⁶⁵ “Al llorar en común todos se unen entre sí y la colectividad, a pesar del golpe que la ha abatido, no resulta mermada. Sin duda, entonces no se ponen en común más que emociones tristes; pero comulgar en la tristeza sigue siendo una comunión, y toda comunión de conciencias, con independencia de la forma que adopte, eleva la vitalidad social. La violencia excepcional de las manifestaciones en que necesaria y obligatoriamente se exterioriza el dolor común es en sí testigo de que la sociedad se encuentra, en ese momento, más viva y en acto que nunca” (*ibidem*).

⁶⁶ Adopto deliberadamente la expresión que utiliza Roger CAILLOIS, *L’homme et le sacré*, Gallimard, Paris, 1950.

ca: “por individualista que se sea, siempre queda algo colectivo, y lo que conlleva ese individualismo exagerado es la depresión y la melancolía. Se comulga en la tristeza cuando no se tiene otra cosa para compartir”⁶⁷. En *Les Formes* Durkheim continúa interesado por encontrar las bases de la integración social y no deja de explorar por ello mismo todo el ámbito de los dinamismos afectivos que determinan la proximidad, la relación y la solidaridad entre los hombres. Sin embargo, la comunión en la tristeza no aparece como el contrapunto del egoísmo institucionalizado. Los parajes sociales de la melancolía serían el contrapunto a la proliferación de proyectos de vida planificados y protagonizados en solitario, sin relación a ningún otro ser y sin otra destinación que el propio yo.

Les Formes subraya más bien lo común en la experiencia colectiva de la tristeza y considera la elevación de vitalidad social que implica: la comunión en la tristeza acrecienta la energía y ayuda a borrar los defectos del desamparo. “El grupo siente que recupera progresivamente sus fuerzas; vuelve a tener esperanzas y a vivir. Se supera el duelo y se supera gracias al mismo duelo”⁶⁸.

La ambición explicativa del planteamiento dinamogénico es tal que Durkheim quiere dar razón incluso de las representaciones: la idea que nos hacemos del alma refleja el estado moral de la sociedad; el contenido de la idea cambia cuando lo hace la sociedad. Así en períodos de abatimiento y angustia colectiva, el alma adquiere los rasgos de un mal espíritu, y cuando el grupo recupera la confianza y la seguridad, el alma retoma los rasgos que tuvo en vida y los sentimientos de ternura y solidaridad. Es una muestra de cómo los ritos actúan sobre las creencias. Sabemos que la teoría durkheimiana de la religión, tal como se formula en *Les Formes*, otorga una primacía al rito sobre la creencia: detrás de las creencias hay fuerzas, y son estas fuerzas las que se manifiestan en los ritos. El caso de los ritos funerarios es bien claro: “lo que determina al

⁶⁷ É. DURKHEIM, *Le Suicide. Étude de sociologie*, P.U.F., Paris, 5ª ed., «Quadrige», 1990, 230. Vid. un comentario más detenido a este texto en Fernando MÚGICA MARTINENA, *Émile Durkheim. La constitución moral de la sociedad (I). El marco normativo de la acción social*, Serie Clásicos de la Sociología, nº 14, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 98–110.

⁶⁸ FE, 574 (374).

duelo no es el modo como se concibe el alma del muerto, sino causas impersonales, el estado moral del grupo”⁶⁹.

El estudio de los ritos funerarios tuvo fortuna dentro de la escuela durkheimiana. M. Mauss⁷⁰ y M. Granet⁷¹ escribieron sendos trabajos marcados por varios rasgos característicos: a) *la conexión entre emoción y lenguaje*. El lenguaje del dolor es el lenguaje de las emociones. Esos gritos, lamentos y lloros –ritmados, modulados, cantados según una armonía coral– constituyen un lenguaje y, por ello mismo, una simbólica⁷². b) El lenguaje del dolor vincula espontaneidad afectiva y expresión codificada de carácter social: “Si estas manifestaciones llegan a componer un lenguaje original y a revestir el aspecto de una convención social, es por un movimiento complejo de socialización en el que espontaneidad y sinceridad afectivas no ceden en nada a la voluntad de expresión codificada por y para el grupo”⁷³. c) Los ritos funerarios –en especial, el duelo– proporcionan un magnífico ejemplo de *hecho social total*, en el que la realidad psico–individual se implica de un modo armónico, no conflictivo, con la socio–colectiva.

Durkheim desarrolló sólo una parte de lo que los estudios de Mauss y Granet sugieren. La dimensión lingüística del rito (la simbólica del dolor y el sistema de simbolización) quedó en un segundo plano⁷⁴.

⁶⁹ *Ibid.*, 576 (375).

⁷⁰ Cfr. M. MAUSS, “L’expression obligatoire des sentiments”, *Journal de psychologie*, 18, 1921. En *Oeuvres*, III, 269–279.

⁷¹ M. GRANET, “Le langage de la douleur d’après le rituel funéraire de la Chine classique”, *Journal de psychologie*, 19, 1922. Publicado también en M. GRANET, *La Religion des Chinois*, P.U.F., Paris, 1922.

⁷² Cfr. M. MAUSS, *op. cit.*, 277.

⁷³ Bruno KARSENTI, *L’homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, P.U.F., Paris, 1997, 185. Para el tema que nos ocupa son de especial interés las páginas 175–189.

⁷⁴ Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris, 1967, 358 en adelante.

2.3. Institución y fuerzas naturales: la compleja explicación de la vida religiosa

El relato del rito funerario del duelo entre los australianos nos ha permitido asistir a una gran escena de la vida cotidiana del primitivo. Se trata de una escena-límite para nuestra propia sensibilidad, pero el objeto de rito coincide básicamente con el de los demás: evitar un mal o expiar una falta por medio de una prestación ritual de carácter extraordinario. Durkheim tiene gran cuidado, no obstante, en dejar claro al lector que los ritos que traducen emociones dolorosas son relativamente raros en las religiones primitivas y que éstas distan mucho de ser hijas de la angustia y el temor⁷⁵. La existencia cotidiana del primitivo australiano está tan estrechamente vinculada al curso normal de la naturaleza, que lo que él pide y espera de la vida es algo muy escaso. Comparada con la vida de los pueblos más civilizado, todo en su vida es más sencillo y más elemental; todo está más cerca del curso normal de las cosas de la vida.

La descripción del duelo es el relato de un comportamiento colectivo institucionalizado a partir de un ritual que consta de ceremonias colectivas que determinan en quienes participan en ellas un grado muy elevado de efervescencia y sobreexcitación afectivo-nerviosa. Si entendemos las instituciones humanas como elementos primordiales de la cultura humana, en el caso del rito religioso descrito anteriormente, estaríamos en presencia de una forma de comportamiento en la que lo institucionalizado es tanto la obligación de comulgar en los distintos estados y sentimientos que en cada momento determina la efervescencia colectiva, como la modalidad de la expresión sentimental. Obligación y modalidad constituyen dos conceptos esenciales de la conducta social institucionalizada. Por lo demás, la conducta que desarrollan los actores está toda ella movida por fuerzas naturales.

En el binomio naturaleza-cultura, Durkheim sitúa lo más simple y elemental como una forma levemente cultural, y casi completamente incrustada en lo natural. Todo lo que la explicación pone en juego son dinamismos naturales, prácticamente físicos. No resulta extraño que afirme que las fuerzas religiosas no pueden ser

⁷⁵ Cfr. *ibid.*, 580.

más que fuerzas naturales y que, en la medida que actúan sobre los espíritus, son también fuerzas morales. Ahora bien, cuando se analiza en qué consisten esas fuerzas morales la respuesta del sociólogo alsaciano es ésta: “en la naturaleza, en el mundo observable, las únicas fuerzas que son superiores a las que dispone el individuo en tanto que individuo, son las producidas por la coalición y la fusión de una pluralidad de fuerzas individuales en una misma resultante: son las fuerzas colectivas”⁷⁶.

La acción dinamogénica que caracteriza la religión tiene un verdadero protagonista: la colectividad social. El ‘viaje imaginario’ por Australia ha sumergido a Durkheim en las profundidades de lo colectivo–natural, mucho más acá del plano de la conciencia reflexiva; allí donde el grupo siente su identidad en la misma medida que todos los intervinientes se desconocen a sí mismos, pues están enajenados en esa ‘vida nueva’ a la que les conduce la aguda intensificación de las emociones, y sus correspondientes energías colectivas.

Como en el caso del duelo, diversos mecanismos rituales afectan a la comunidad reunida (*assemblée*) con ocasión de acontecimientos o circunstancias externas que la entristecen o angustian. Esos sentimientos –inquietud y angustia– son precisamente los que se apoderan del grupo reunido, y la propia comunidad de sentimientos los aviva e intensifica, si cabe más. “Al afirmarse, se exaltan, se enfervorizan, alcanzan un grado de violencia que se traduce en la correspondiente violencia de los actos que los expresan. Al igual que en el caso de la muerte de un próximo, se dan gritos terribles, hay arrebatos, se siente la necesidad de desgarrar y destruir; para satisfacer esa necesidad se golpea, se hiere, se hace correr sangre. Pero cuando las emociones alcanzan tal vivacidad, a pesar de ser dolorosas, nada tienen de deprimente; por el contrario, denotan un estado de efervescencia que implica una movilización de todas nuestras fuerzas activas e incluso la presencia de energías externas. Poco importa que tal exaltación sea resultado de un acontecimiento triste, pues no deja de ser real y no difiere específicamente de la que se observa en el transcurso de las fiestas alegres”⁷⁷.

⁷⁶ É. DURKHEIM, *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine...*, 68, en *Textes 2*, 28.

⁷⁷ FE, 582 (379).

En efecto, tanto las fiestas alegres como las tristes, son ocasión para la comunidad de estimular la actividad, realzar la vitalidad, sentir y afirmar frenéticamente la vida⁷⁸.

No sin sorpresa el lector se encuentra con la afirmación de que en la base tanto de los ritos funerarios como en la de los expiatorios y demás ritos piaculares encontramos una *experiencia psicológica*: una especie de dolor irritado que tiende a manifestarse en actos de destrucción. Sobreexcitación y violencia destructora pueden ir, pues, muy unidos. Ese dolor “unas veces se manifiesta en detrimento del mismo que lo siente, otras a expensas de un extraño. Pero en ambos casos, el *mecanismo psíquico* es esencialmente el mismo”⁷⁹. El lector acostumbrado al pensamiento sociológico durkheimiano se sorprende al encontrar una mención tan directa a un mecanismo psíquico que está operando como *principio* tanto explicativo como constructivo de una conducta ritual, o sea, de una conducta institucionalizada. Con su proverbial honestidad intelectual, Durkheim remite en forma de nota a su tesis doctoral sobre la división del trabajo y con ello indica a las claras que, en realidad, su teoría de la expiación religiosa emparenta con su teoría de la expiación penal de los delitos en las sociedades segmentarias de solidaridad mecánica⁸⁰. Hay, pues, una continuidad temática y explicativa que, si se examina de cerca, nos permite entender que la explicación dinamogénica de carácter mecánico-psicológico es una constante de la sociología durkheimiana. El discurso epistemológico de la sociología durkheimiana integra no sólo una sensibilidad y cultura psicológica, sino además el proyecto de construcción de una psicología social que no sea ni puramente introspectiva ni meramente fisiológica, y que esté basada en la naturaleza dinámica de las representaciones⁸¹.

⁷⁸ “Por el solo hecho de ser colectivas [las ceremonias religiosas] elevan el tono vital. Cuando se siente en sí la vida —ya sea en forma de una dolorosa irritación o de un jubiloso entusiasmo— no se cree en la muerte; se vuelve a adquirir seguridad, se recupera el valor y, subjetivamente, todo se desarrolla como si el rito hubiera despejado el peligro que se temía” (*ibid.*, 583 [380]).

⁷⁹ *Ibid.*, 584 (380).

⁸⁰ La conexión está bien trazada en É. DURKHEIM, *De la division du travail social* (DTS), P.U.F., Paris, 11^a d., 1986, 64–73. Vid., especialmente, la pág. 68.

⁸¹ Puede verse DTS, 340–341; *Le Suicide*, 352.

Nunca se insistirá bastante en la importancia de esta decisiva caracterización: “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 en torno a sí todo un torbellino de fenómenos originarios y psíquicos”⁸². La caracterización de la representación primordialmente en términos dinámicos –como una fuerza– responde a una comprensión de la vida como un campo de fuerzas en que prima un criterio de equilibrio. En el orden de la vida, el equilibrio sólo tiene sentido sobre la base de estados fuertes de la conciencia: son un factor esencial de nuestra vitalidad general. Aquí está la huella vitalista que ya he señalado en otro lugar⁸³ y que se manifiesta en aquel célebre texto de su obra sobre la ciencia positiva de la moral en Alemania: “Vivir no es pensar, es actuar, y la secuencia de nuestras ideas no hace más que reflejar la ola de los acontecimientos que transcurren continuamente en nosotros. (...) Vivir es esencialmente afirmar la propia existencia por medio de un acto de energía personal (*aus eigener Kraft*)”⁸⁴.

La economía de la vida está interesada en mantener estados fuertes de conciencia, y por eso la vitalidad reacciona contra cualquier impresión de turbación o de malestar que debilite semejante vitalidad. La teoría de la expiación penal esboza una economía de las pasiones que acuden a suplir cualquier déficit de vitalidad, pues ésa es su función primordial: suplir carencias de energía y vitalidad. “Es cierto que en el fondo de la noción de expiación, está la idea de una satisfacción otorgada a un poder, real o ideal, que nos es superior. Cuando exigimos la represión del crimen, no somos nosotros los que queremos vengarnos personalmente, sino algo sagrado (*quelque chose de sacré*) que sentimos más o menos confusamente fuera y por encima de nosotros”⁸⁵. Esta idea es válida

⁸² DTS, 64.

⁸³ Vid., sobre la relación entre equilibrio y vida, Fernando MÚGICA MARTINENA, *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.º 16, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 27–39.

⁸⁴ É. DURKHEIM, “La science positive de la morale en Allemagne”, *Revue Philosophique*, 1887/24, 51. En *Textes 1*, 288.

⁸⁵ DTS, 68.

tanto para la expiación penal como para la expiación ritual de naturaleza religiosa; una y otra nos hacen comunicar con una fuente de poder o de energía superior que nos excede. La revitalización que esta comunión suscita “pone en evidencia el hecho de que no se puede explicar la religión si no se descubre alguna fuente de energía más que individual con la que el individuo comulga”⁸⁶.

Durkheim es coherente con la totalidad de su planteamiento al añadir que el marco explicativo de la religión no puede ser ya intelectualista; según él, las diversas formas de intelectualismo sólo han servido para embrollar aún más la ciencia de las religiones, por lo que ésta debe ya orientarse decididamente en un sentido sociológico. Esa orientación siempre mantendrá un acusado sesgo vitalista. La vida social se rige por esa peculiar economía de la vida en general, cuyo principio es el auto-mantenimiento.

Que la explicación de las religiones se oriente, de un modo natural y por la propia fuerza de las cosas, en un sentido sociológico no intelectualista deja libre el campo a una teoría sociológica de la experiencia religiosa y, más en concreto, a una teoría emotivista de la experiencia de lo sagrado. Lo que el analista debe explicar es la maraña de sentimientos, pasiones, energías vitales inconscientes o preconscientes que el hombre religioso pone en acción cada vez que comulga con ese núcleo de energía y vitalidad superior que es lo sagrado. La propia vitalidad de lo sagrado es ambigua, pero él mismo (o tal vez habría que llamarlo ‘ello’) es un puro *differendum* (lo fasto, lo nefasto). Su ambigüedad se traslada por entero a la vida religiosa, que siempre está gravitando alrededor de dos polos contrarios, del mismo modo que las fuerzas religiosas siempre están en un continuo proceso de transformación y metabolismo de unas en otras⁸⁷.

⁸⁶ É. DURKHEIM, *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine...*, 68, en *Textes* 2, 29.

⁸⁷ Durkheim sostiene que la simple fuerza contagiosa y energía que son comunes a las fuerzas religiosas (benéficas o maléficas, da lo mismo) no permiten comprender por sí solas de qué modo, a pesar del conflicto que las divide y enfrenta, pueden transformarse unas en otras. A pesar de que Robertson Smith tuvo un agudo sentimiento de la ambigüedad de lo sagrado y de la circulación de fuerzas no supo explicar cómo lo puro puede contaminar mientras que lo impuro sirve a veces para santificar. Cfr. FE, 588-589.

En última instancia, las fuerzas religiosas (la virtud dinamogénica de la religión) reflejan siempre el estado afectivo en que se encuentra la vida social: “los dos polos de la vida religiosa corresponden a los dos estados por los que transcurre toda vida social. Entre lo sagrado fasto y lo sagrado nefasto se da el mismo contraste que entre los estados de euforia y disforia colectivas. (...) Los sentimientos que se ponen en común oscilan del extremo abatimiento a la extrema alegría, de la dolorosa irritación al entusiasmo extático; pero en todos los casos hay comunión de conciencias y mutuo consuelo como consecuencia de tal comunión. El proceso fundamental sigue siendo el mismo (...). En definitiva, es la unidad y diversidad de la vida social la que determina, a la vez, la unidad y diversidad de los seres y cosas sagradas”⁸⁸. Durkheim propone una lectura de los hechos justamente inversa a la que se desprendería de la experiencia religiosa vivida. Los poderes o fuerzas malélicas, por ejemplo, son un producto de los ritos piaculares y los simbolizan. A su vez los ritos responden a circunstancias de tristeza, angustia o irritación que experimenta la colectividad.

Esta ‘lectura invertida’ se basa en una ‘cadena de traducciones’ para la que los ‘hechos’ o manifestaciones significativas que desarrollan los actores son actos significativos que testimonian tristeza, angustia o cólera. En la cadena de traducciones, el eslabón explicativo-causal inmediatamente anterior a estos hechos es la fuerza colectiva que impone a sus miembros como un deber estricto, llorar, gemir, infligir heridas ya sea a uno mismo o a otro. La razón es que “tales manifestaciones colectivas y la comunión moral que atestiguan y refuerzan establecen en el seno del grupo la energía que los acontecimientos amenazaban destruir y así le permiten reconstituirse. Es ésta la experiencia que el hombre interpreta cuando imagina, por fuera de él, la existencia de seres malévolos cuya hostilidad, constitutiva o temporal, sólo puede desarmarse por medio de sufrimientos humanos. Estos seres no son, pues, más que estados colectivos objetivados; son la misma sociedad captada en una de sus facetas”⁸⁹. La misma lectura vale para los poderes benéficos; también ellos resultan de la vida social y la expresan, si bien lo hacen desde sentimientos muy diferentes.

⁸⁸ FE, 591 (384–385).

⁸⁹ *Ibid.*, 589–590 (384).

Esta ‘lectura invertida’ que constituye al rito en una mediación social (más o menos institucionalizada, según el grado de ‘desnaturalización’ del rito) entre los estados colectivos y los estados individuales, con sus respectivas expresiones, pone de relieve el triple plano de realidad que presenta la teoría durkheimiana acerca de la religión: el plano *genético* (en qué realidad se genera la experiencia religiosa); el plano *expresivo* o *especular* (la religión expresa algo, y lo hace en un lenguaje específico, el simbolismo religioso); y el plano *funcional* (la realidad de la religión se muestra a partir de sus efectos dinámicos, muy especialmente sus prácticas rituales y, en menor medida, las creencias)⁹⁰.

2.4. ¿Realismo, subjetivismo social, emotivismo o constructivismo–idealista? El problemático estatuto de una teoría de lo sagrado en la sociología religiosa de Durkheim

Este largo recorrido por el rito comenzaba con la afirmación durkheimiana de que lo sagrado y lo profano son dos categorías de realidad completamente heterogéneas. Así al hablar de ‘cosas sagradas’ y ‘cosas profanas’ la forma de expresión induce a una comprensión realista en sentido estricto: se trata de cosas, de realidades. Durkheim lo deja muy claro: se trata de una heterogeneidad de realidades⁹¹ y una heterogeneidad tal que no existe, según sus propias palabras, un caso semejante en toda la historia del pensamiento humano de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas. Lo sagrado constituiría, por tanto, un *differendum* ontológico; algo que dualiza la realidad en dos géneros genuinamente reales y máximamente opuestos entre sí.

Sin embargo, la cuestión dista mucho de quedar zanjada con esta tesis ‘fuerte’. Los textos y las argumentaciones ya reseñadas cuestionan bien a las claras este realismo y ponen, en primer lugar, ante nuestra mirada un planteamiento subjetivista, acorde con su

⁹⁰ Cfr. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 204–205; S. Lukes, *op. cit.*, 456–470. Lukes habla de hipótesis causales, interpretativas y funcionales. Personalmente, adopto las expresiones que propone Ramos Torre. Uno y otro hablan de lo mismo, y lo hacen en términos muy parecidos.

⁹¹ Cfr. FE, 53.

teoría subjetiva o apreciativa del valor: “Lo que dota de santidad a una cosa es, como hemos mostrado ya, el sentimiento colectivo de que es objeto”⁹². Ahora bien, no es menos cierto que la teoría estimativa del valor que Durkheim desarrolla, por ejemplo, en *Jugements de valeur et jugements de réalité* (1911), no se reduce ni a un subjetivismo sensualista ni a un subjetivismo culturalista de tipo sociologista. Así se desarrolla un tipo muy particular de ‘axiología’ que combina de una forma original el idealismo moral con un peculiar pragmatismo sociológico⁹³.

Por un lado, “el valor de las cosas no puede ser y nunca ha sido estimado más que por relación a ciertas nociones ideales”⁹⁴. Esta sería la dimensión idealista del juicio de valor: siempre nos pone en relación con determinados ideales, aunque sólo sea a título de postulados de la razón moral práctica. Ahora bien, para comprender cómo son posibles esos juicios, es preciso saber dónde se originan y cómo se vinculan a la experiencia, por más que la excedan. Pues bien, en este punto y para responder a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad de los juicios de valor, Durkheim recurre a una comprensión ‘religiosa’ (es decir, dinamogénica) de la vida social; ésta constituye “el núcleo de una vida moral interna cuyo poder y originalidad no siempre ha sido reconocida”⁹⁵. Este enfoque de la vida social sí permite a Durkheim exponer sin repa-

⁹² *Ibid.*, 590 (384).

⁹³ Los rasgos pragmatistas de su sociología de la religión, de la moral y del conocimiento han sido puestos de manifiesto, entre otros, por Hans Joas, en su artículo, “Durkheim y el pragmatismo” – Joas sostiene que “la teoría durkheimiana del origen de las representaciones colectivas en el ritual, es en sí misma una teoría de la constitución de las categorías en un tipo de acción social” (H. JOAS, *op. cit.*, 84). La tesis de Joas es que la dimensión pragmatista de su sociología está vinculada a su intento por llegar a una teoría social de la constitución de las categorías. A su vez, lo que lastró esa empresa es que nunca formuló conceptualmente la interacción cotidiana, como el marco de dicha constitución; siempre lo vinculó a las situaciones extra-cotidianas de efervescencia colectiva. No obstante, “aun cuando, frente a Durkheim, mantengamos que las categorías se forman en estructuras específicas de interacción social que son en parte antropológicas y universales y en parte históricas y culturales, nos veríamos obligados a estar de acuerdo con su tesis de que los sistemas comprensivos de interpretación sólo se hacen vitalmente pujantes en situaciones de ‘efervescencia colectiva’ (*ibid.*, 87).

⁹⁴ É. Durkheim, “Jugements de valeur et jugements de réalité”, en *Idem, Sociologie et philosophie*, 132.

⁹⁵ *Ibidem.*

ros una teoría sociológica del valor: cuando las conciencias individuales entran en relación unas con otras e interactúan, se desgaja una vida psíquica de un nuevo tipo y de una inusitada intensidad. “Los sentimientos que nacen y se desarrollan en el seno de los grupos tienen una energía que nunca alcanzan los sentimientos puramente individuales. El hombre que los experimenta tiene la impresión de que está dominado por fuerzas que no reconoce como suyas, que le llevan, de las que no es dueño, y todo el medio en el que se sumerge está surcado por fuerzas del mismo género. Se siente como transportado a un mundo diferente a aquél en que se desarrolla su existencia privada. En él la vida no es sólo interna, es cualitativamente diferente”⁹⁶.

Los rasgos con los que Durkheim describe esta vida nueva son los que caracterizan la vida religiosa, aunque también forman parte de los elementos de la vida moral (falta la autonomía de la voluntad). Por un lado el individuo queda todo él comprometido e involucrado en la vida común; ello propicia el desinterés y el olvido de sí. Se trata de un verdadero *transfert* del ser humano y de su conducta —“el polo de su conducta queda desplazado y referido fuera de él”⁹⁷—. Ello propicia una revitalización, que libera fuerzas que experimentan la necesidad de expandirse sin finalidad determinada. Todo adopta la forma de un juego, conformado a veces por violencias estúpidamente destructoras, y otras, por locuras heroicas. Por tratarse de una actividad suplementaria, añadida a la vida cotidiana, su transcurrir es errático, imprevisible y aleatorio. El dualismo que genera tiene la forma de una oposición: “se opone a la vida que desarrollamos cotidianamente, como lo superior se opone a lo inferior, lo ideal a la realidad”⁹⁸. En esos momentos de efervescencia en que una vida nueva y extraordinaria recubre por completo el trajín cotidiano de nuestra existencia, es cuando el ideal tiende a hacerse uno con lo real.

La ilusión dura lo que la exaltación e intensificación de la vida social. El encantamiento muere de agotamiento. “Una vez que el momento crítico ha pasado, la trama social se relaja, el trato intelectual y sentimental disminuye, los individuos retornan a su nivel

⁹⁶ *Ibid.*, 133.

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ *Ibidem.*

ordinario”⁹⁹. Hasta que un nuevo período de efervescencia creadora haga renacer los ideales, todo lo dicho, hecho, pensado y sentido durante el momento creador no sobrevivirá más que en la memoria. El tiempo social marca una oscilación inexorable que adopta la forma de un ritmo: “Durante un tiempo, el ideal retoma la frescura y la vida de la actualidad, se acerca de nuevo a lo real, pero no tarda en diferenciarse de nuevo”¹⁰⁰. Toda la sociología de la religión y del conocimiento que propugna Durkheim está determinada por este ritmo esencial de la vida social: cotidianidad/extracotidianidad, realidad/idealidad, tiempo débil/tiempo fuerte, profanidad/sacralidad.

Lo que anima la vitalidad social (el alma del cuerpo social) son los ideales colectivos. Nos equivocamos cuando nos los representamos en la forma de frías representaciones intelectuales. Durkheim los considera motores; tras ellos se encuentran fuerzas, dinamismos reales y activos: “son las fuerzas colectivas, fuerzas naturales, por consiguiente, aunque completamente morales, y comparables a las que actúan en el resto del universo. El propio ideal es una fuerza de este género (...)”¹⁰¹. Una vez más, la mirada del sociólogo reposa en los dinamismos: son simultáneamente la clave de la realidad y de la idealidad, del vivir cotidiano y de toda intensificación excepcional de la vitalidad individual y colectiva. Lo mismo sucede en el caso de la religión: “es esta influencia dinamo-génica de la religión lo que explica su perennidad”¹⁰².

Dado que todo el análisis precedente depende de una teoría del valor, que puede entenderse o bien en términos subjetivistas o bien emotivistas, las soluciones teóricas a la cuestión de cuál sea el estatuto de lo sagrado comienzan a ser varias. Hemos visto que Durkheim sostiene de entrada un ‘realismo fuerte’: hay cosas sagradas y hay cosas profanas. No obstante, los textos no concuerdan y aparecen problemas de congruencia. Uno de sus críticos más agudos y relevantes, W.E.H. Stanner, comentando la inclinación de Durkheim al dualismo y a las dicotomías estructurales, ha señalado que

⁹⁹ *Ibid.*, 134.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 135.

¹⁰¹ *Ibid.*, 136.

¹⁰² É. Durkheim, *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine...*, 67, en *Textes* 2, 27.

el carácter atemporal y estático de esta concepción contrasta con el carácter dinámico de su teoría del valor, que, no obstante, es su fundamento¹⁰³. Ciertamente, Durkheim llegó a sostener en el debate que siguió a su exposición sobre la *Détermination du fait moral*, que lo que atestigua la solución de continuidad entre lo sacro y lo profano es la radical heterogeneidad e inconmensurabilidad entre el valor de lo sagrado y el valor de lo profano¹⁰⁴. Así, en su discusión con Brunshwig, al mencionar el valor sagrado de la persona, Durkheim argumenta que nada hay en la constitución empírica del hombre que lo justifique: “en él nada encontraréis de ese carácter sagrado del que actualmente está investido y que le confiere derechos. Ese carácter le ha sido sobreañadido por la sociedad. Es ésta la que ha consagrado al individuo; la que ha hecho de él lo respetable por excelencia. La emancipación progresiva del individuo no implica, por tanto, un debilitamiento, sino una transformación del vínculo social”¹⁰⁵.

¿Por qué es relevante esta respuesta de Durkheim? Porque subraya que lo sagrado es un valor sobreañadido a una realidad empírica; es algo superpuesto a la realidad. No existe ningún objeto que, con exclusión de los demás, esté determinado de antemano, por su propia naturaleza, a ser sagrado, del mismo modo que tampoco existe ninguno que sea necesariamente refractario a la sacralidad. “Todo depende de circunstancias que hacen que el sentimiento generador se pose aquí o allá, en un determinado punto más bien que en otro. El carácter sagrado que reviste una cosa no está, pues, implicado en las propiedades intrínsecas de ésta: *está sobrepuesto*. El mundo religioso es un aspecto particular de la naturaleza empírica, *está sobrepuesto a ésta*”¹⁰⁶. Esta superposición de lo sagrado-religioso a lo empírico-religioso Durkheim la presenta y expone según distintas formulaciones, que, lógicamente, dan pie a otras tantas posibles interpretaciones. Lejos de simplificar, todo ello

¹⁰³ Cfr. W.E.H. STANNER, “Reflections on Durkheim and Aboriginal Religion”, en M. FREEDMAN (ed.), *Social organization: essays presented to Raymond Firth*, Frank Cass, London, 1967, 217–240. (Vid., en W.S.F. PICKERING (ed.), *Durkheim on Religion*, Routledge & Kegan Paul, London, Boston and Henley, 1975.)

¹⁰⁴ Cfr. É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral*, en Idem, *Sociologie et philosophie...*, 103.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 105–106.

¹⁰⁶ FE, 327–388 (214–215).

agrava, como cabe esperar, los problemas de congruencia en la obra durkheimiana.

Sin ánimo de agotar la cuestión, he reducido a tres las posibles interpretaciones, que, como se verá después, pueden ser puestas en relación unas con otras sin dificultad: a) dinamogénico–sentimental; b) apreciativo–emotivista; c) constructivista–idealista. A continuación, examinaremos brevemente las tres interpretaciones.

a) “La fuerza religiosa no es otra cosa que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado. Para objetivarse, se fija en un objeto que así se convierte en sagrado (...)”¹⁰⁷. Lo sagrado es, pues, la objetivización de un sentimiento social; la experiencia de lo sagrado expresa y a la vez oculta la realidad social¹⁰⁸.

b) El carácter sagrado es objeto de una apreciación valorativa de carácter social. Es la conciencia pública¹⁰⁹ la que se representa y estima acerca de un objeto, de una práctica o de un hecho moral. Ahora bien, el modo de apreciación es eminentemente emocional. A pesar de sus esfuerzos en sentido contrario¹¹⁰, su teoría del totemismo le lleva en una dirección emotivista. Esto es algo que ha subrayado certeramente, en mi opinión, C. Lévi–Strauss. Ya Goldenweiser había señalado que el totemismo era una socialización de valores emocionales. La teoría durkheimiana acerca del simbolismo, tal como se desarrolla en su análisis del emblema y su función en la unidad grupal¹¹¹, es inseparable de una psicología de las emociones. La teoría afectiva de lo sagrado que propone Durkheim hace “que los fenómenos sociales deriven de la afectividad. Su

¹⁰⁷ *Ibid.*, 327 (214).

¹⁰⁸ “La exposición no es ciertamente transparente ni para el actor inmediato ni para un observador que desconozca la mediación simbólica que se opera entre las creencias y prácticas sagradas y la realidad que se expresa por medio de ellas”. (R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 209). En realidad las cosas sagradas son símbolos que ocultan lo social, pues son escasa o nulamente transparentes. Por supuesto, su opacidad es total para la conciencia del creyente.

¹⁰⁹ Cfr. É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral...*, 104.

¹¹⁰ “Todos mis esfuerzos tienden precisamente a sacar la moral del subjetivismo sentimental en que se mantiene y que es una forma o bien de empirismo o de misticismo, dos maneras de pensar estrechamente emparentadas” (*ibid.*, 97).

¹¹¹ Cfr. FE, 329–335.

teoría del totemismo parte de la necesidad, y culmina en un recurso al sentimiento. (...) La teoría de Durkheim del origen colectivo de lo sagrado, descansa sobre una petición de principio: no son emociones actuales, experimentadas en ocasión de las reuniones y de las emociones, las que engendran o perpetúan los ritos, sino la actividad ritual la que suscita las emociones”¹¹². Son los propios ritos los que generan un *contagio emocional*, que es manifestativo de lo sagrado. Según esta perspectiva, la fiesta, acto ritual por excelencia, precipita el advenimiento de lo sagrado¹¹³ y es su experiencia más manifiesta.

c) Finalmente, hay una tercera vía explicativa, que se podría llamar constructivista o simplemente idealista, tal como hace el propio autor. Según él, hay un ámbito de la naturaleza en que las tesis del idealismo se aplican casi literalmente: es el ámbito de lo social. “En él la idea es constructora de realidad mucho más que en cualquier otro. Está fuera de duda que, incluso en tal caso, el idealismo no carece, en realidad, de límites”¹¹⁴. Esta capacidad ‘constructora’ del idealismo no es sino la expresión de la autoridad imperativa del pensamiento social, del poder y eficacia con los que está dotado y que ejerce sobre nuestro espíritu. En el plano de los símbolos y de las representaciones colectivas es donde se pone de manifiesto la fuerza de la idea: “Nunca podemos escapar a la dualidad de nuestra naturaleza y liberarnos completamente de nuestras necesidades físicas: para expresar nuestras propias ideas necesitamos (...) fijarlas en cosas materiales que las simbolicen. Pero, en tal caso, la parte de la materia queda reducida al mínimo. El objeto que sirve de soporte a la idea es bien poco comparado con la superestructura ideal bajo la que desaparece y, además, no penetra para nada en esa superestructura. En esto consiste el pseudo-delirio que encontramos en la base de tantas representaciones colectivas: no es más que una forma de este idealismo esencial”¹¹⁵. Ciertamente, reconoce Durkheim, se trata de un delirio –ausencia de realidad y vivencia de la idealidad– sumamente especial, puesto que las

¹¹² C. LÉVI-STRAUSS, *El totemismo en la actualidad...*, 106–107.

¹¹³ Cfr. R. CAILLOIS, *L’homme et le sacré...*, 129–151.

¹¹⁴ FE, 326 (214).

¹¹⁵ *Ibid.*, 326–327 (214).

ideas que se objetivan del modo anteriormente descrito se fundan en la naturaleza misma de la sociedad.

¿Qué es, pues, lo sagrado? ¿Realidad, representación, fuerza, valor, término de sentimientos o emociones, construcción ideal, símbolo, o todo ello a la vez? En cierto modo, el totemismo, en tanto que forma primordial y matriz de la vida religiosa, permite responder con cualquiera de los términos mencionados o con todos a la vez. La complejidad de la cuestión reside en última instancia en la adopción del principio totémico. El totemismo se convierte, según sabemos, en la respuesta al problema de cómo nace el sentimiento religioso, que, según Durkheim, es idéntico al problema de cómo nace la religión en general¹¹⁶. La experiencia religiosa más primitiva y más elemental –la totémica– es, en todo caso, la experiencia de un radical dualismo (de un desdoblamiento entre realidad e idealidad) y de una superposición (lo sagrado se superpone a lo dado–empírico): “He mostrado que todas las religiones, incluso las más humildes, superponen al plano de lo dado, un plano de existencia completamente diferente que se superpone al primero y que está enteramente creado por el pensamiento: es el plano de lo sagrado”¹¹⁷. Esta capacidad del pensamiento para crear es lo que defiende el idealismo. La religión es, pues, idealista de suyo, y cuanto más avanzada y civilizada sea, tanto más idealista será.

La idealización de las realidades se produce, según Durkheim, a través de procesos simbólicos. Que dos o más realidades diferentes encarnen o simbolizen un mismo ideal, supone que aparezcan como equivalentes en tanto en cuanto lo que simbolizan se presenta como lo más esencial que hay en ellas. En esa medida, realidades que, de suyo, son divergentes, pasan a ser intercambiables y, de algún modo, indiscernibles. Es el resultado de que todos aquellos aspectos por los que divergen, pasen a un plano tan secundario que

¹¹⁶ Esta idea está presente en Durkheim desde muy temprano. Así en 1887, en la recensión al libro de GUYAU, *De L'Irréligion de L'Avenir*, se lee: “Las ideas religiosas resultan, pues, de la interpretación de sentimientos preexistentes, y, para estudiar la religión, hay que penetrar hasta esos sentimientos, apartando las representaciones que no son otra cosa que su símbolo y envoltorio superficial” (É. DURKHEIM, [L'avenir de la religion], *Textes 2*, 162).

¹¹⁷ É. DURKHEIM, “Remarques à propos des cultes primitives et la fonction du sacré”, en *Bulletin de la Société française de philosophie*, 13/1913, 110. En *Textes 2*, 62.

quedan oscurecidos. Se trata de una expresión primordial del poder del espíritu, en la forma de pensamiento colectivo, y su capacidad de idealizar: “Así es como el pensamiento colectivo metamorfosea todo lo que toca. Mezcla los ámbitos, confunde los contrarios, invierte lo que podría considerarse la jerarquía natural de los seres, nivela las diferencias, diferencia a los semejantes, en una palabra sustituye el mundo que nos revelan los sentidos por un mundo completamente diferente, que no es otra cosa que la sombra proyectada por los ideales que construye”¹¹⁸.

En definitiva, el hombre religioso experimenta ‘otra realidad’: una vida superior y distinta a la que llevaría, si siguiera su espontaneidad individual. La vida religiosa propicia ante todo la experiencia de una elevación y de la fuerza anónima e impersonal que hace posible dicha elevación¹¹⁹. Lo sepa o no el creyente, esa elevación es de índole moral. En su respuesta a Laberthonnière, con ocasión de la comunicación a la *Société française de philosophie* (1913), Durkheim deja claro su parecer acerca del carácter moral de tal elevación: “En realidad, si [el australiano] se vincula a esas ceremonias, es que son necesarias para crear y recrear periódicamente el ideal moral que constituye la unidad del grupo y cuyos servidores son los individuos. Tales ceremonias sirven a fines que exceden los intereses sensibles e individuales, exactamente lo mismo que las que el cristiano puede celebrar hoy. Toda la diferencia radica en la manera como uno y otro se dan cuenta de su fe: el cristiano tiene una conciencia más clara del papel puramente moral de la religión; el primitivo tiene un sentimiento más oscuro de ella. Pero el estado en que se encuentran los dos cuando viven la vida religiosa no difiere en naturaleza. Uno y otro, lo sepan o no, se entregan a fines superiores que exceden infinitamente el círculo de las preocupaciones utilitarias”¹²⁰.

¹¹⁸ É. DURKHEIM, *Jugements de valeur et jugements de réalité...*, 138.

¹¹⁹ “Por muy complejas que sean las manifestaciones externas de la vida religiosa, ésta es, en el fondo, una y simple. En todos los casos responde a una misma necesidad y deriva de un mismo estado espiritual. En todas sus formas, su objetivo es elevar a los hombres por encima de sí mismos y hacerles participar en una vida superior a la que llevarían si obedecieran tan sólo a sus tendencias espontáneas individuales: las creencias expresan esta vida en forma de representación; los ritos la organizan y regulan su funcionamiento” (FE, 592 [385]).

¹²⁰ É. DURKHEIM, “Remarques à propos des cultes primitives et la fonction du sacré”..., 109. En *Textes* 2, 61.

La dimensión emocional de la efervescencia colectiva, del entusiasmo religioso y, en general, de los medios sociales efervescentes tiene un efecto dinamogénico: eleva, transporta al creyente a una vida superior, que, según el esquema establecido de antemano por Durkheim, sólo puede ser vida moral. No deja de resultar curioso que, en la obra de Durkheim, la emoción, los impulsos afectivos, no determinan –rigurosamente hablando– el encuentro con ‘el otro’ ni con ‘el semejante’. Su efecto propio es un *transfert* del individuo, que pasa a entrar directamente en comunión con el grupo, con la colectividad. La teoría de la sociedad, en Durkheim, es muy peculiar; apenas hay énfasis en la relación intersubjetiva, si se compara, al menos, con los acentos puestos en la *fusión* y en la *comunión* del individuo con el todo grupal. Es como si el ‘contagio rítmico’ fuera la matriz para entender la conducta por fusión. Durkheim huye ‘horrorizado’ de todo lo que suene a comportamiento imitativo (por las indudables apelaciones a la obra de Gabriel Tarde que ello implicaría), pero la contrapartida es que su teoría afectivo-emocional de la socialidad queda deprimida. En su lugar aparecen imágenes y evocaciones físico-químicas (*magnetismo, fusión*), médicas (*contagio*), religiosas (*comunión*), psico-patológicas (*delirio colectivo*) u otro tipo de imágenes.

La efusión emocional, los dinamismos afectivos son ciertamente muy relevantes en orden a constituir el universo societario de las representaciones, los símbolos y emblemas¹²¹. Ahora bien, Durkheim no detiene su mirada en la socialidad inmediata ni en las relaciones éticas concretas que, en forma intersubjetiva, constituyen (tejen y entretejen, diría Simmel) la trama de la vida social. Esa mirada parece estar puesta más bien en la experiencia –cercana en el tiempo y el espacio– de las muchedumbres reunidas –*asemblées*–, pero desestructuradas. No pocos analistas han consi-

¹²¹ En mi opinión, no se insistirá bastante, en la relevancia que, para los estudios durkheimianos, tienen los trabajos publicados, muy especialmente en Inglaterra en los últimos años, por Pickering, Turner, Watts Miller, Mellor, Thompson, Stedman-Jones, Schilling y Mellor, Cotterrell, Fish, etc. Un denominador común de esta relevante generación de estudiosos es su interés por comprender, en el marco de una teoría de la modernidad sociológica, tal como la entiende Durkheim, la relación existente entre religión y moralidad. Tal vez sea por la tradición anglosajona del emotivismo moral, pero resulta significativo el papel destacado que todos ellos otorgan a las emociones y sentimientos colectivos en la teoría de la acción social.

derado su obra como un relevante esfuerzo teórico por comprender la arqueología de la muchedumbre (*la foule*), o bien por captar lo que de arqueológico hay en el fenómeno sociológico de la muchedumbre.

Ese ‘extraño viaje’ por tierras australianas y tiempos remotos, por el que se interrogan tantos estudiosos de su obra, intenta captar la vida religiosa más elemental, en su medio propio, que no es el silencio de la meditación interior. Durkheim ha descrito los rasgos del medio religioso: “calor, vida, entusiasmo, exaltación de toda la actividad mental, desplazamiento del individuo por encima de sí mismo”. Ese medio tiene además el carácter de hogar donde el ser humano se reanima moralmente. “El único hogar en que podemos reanimarnos moralmente es el que forma la acción en sociedad con nuestros semejantes; las únicas fuerzas morales con las que podemos sustentar y aumentar las nuestras son las que nos prestan los otros”¹²². En todos los casos considerados por Durkheim, la vida religiosa pasa por ser la experiencia de una fe que es activa sólo en tanto que es compartida¹²³; de un entusiasmo colectivo y a veces incluso frenético por medio del cual los individuos reunidos y estrechamente apiñados reafirman en común sus sentimientos comunes.

El acento en lo emocional sobredimensiona la ritualidad, y, a su vez, el entusiasmo colectivo torna indiscernibles todas aquellas reuniones, asambleas, etc... en las que los reunidos celebren y afirmen su propia unidad a través de sentimientos y representaciones colectivas con las que se autoidentifican. Durkheim lo manifiesta sin ambages: “de ahí, la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. ¿Qué diferencia esencial existe entre una reunión de cristianos celebrando las principales efemérides de la vida de Cristo, o de judíos festejando la huida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional?”.

¹²² FE, 607 (396).

¹²³ “Ahora bien, las creencias sólo son activas cuando están compartidas” (*ibidem*).

Identificación simbólicamente mediada del grupo social con un ideal moral: el discurso sociológico arranca así la ‘verdad’ que encierra el discurso religioso, al menos en toda su dimensión ritual, que, como ya hemos visto, es aquella a la que Durkheim concede más importancia en *Les Formes*.

Se dibuja ante nuestra mirada un camino para desbrozar la compleja trama argumental sobre la que está construida la sociología de la religión en Durkheim. Ese camino pasa de entrada por cuatro etapas:

1. La definición sociológica de la religión.
2. La elección del totemismo como religión primitiva y elemental. El principio totémico.
3. La teoría del símbolo.
4. El proceso de individuación de las fuerzas religiosas.

II LA DEFINICIÓN SOCIOLOGICA DE LA RELIGIÓN

Les règles de la méthode sociologique ponen de manifiesto que toda investigación científica se refiere a un determinado grupo de fenómenos que responden a una misma definición. La primera tarea del sociólogo consiste, por tanto, en definir aquellas cosas de las que trata; es la primera y más indispensable condición de toda prueba y de toda verificación: “en efecto, una teoría no puede ser controlada más que si se sabe reconocer los hechos de los que debe dar cuenta. Más aún, puesto que es por medio de esta definición inicial como se ha constituido el objeto mismo de la ciencia, ésta será algo o no, según la manera como se haya hecho esa definición”¹²⁴. Las condiciones de objetividad de la definición exigen que exprese los fenómenos en función no de una idea del espíritu, sino de propiedades que les sean inherentes. Ahora bien, el objetivo de este procedimiento es alcanzar cuanto antes una definición provisional. De ahí la regla siguiente que Durkheim enuncia en términos negativos: no tomar nunca por objeto de investigación más que un grupo de fenómenos previamente definidos por ciertos caracteres exteriores que les son comunes y comprender en la misma investigación a todos aquéllos que responden a esta definición¹²⁵.

Fiel a su manifiesto metodológico, Durkheim buscó una definición previa o preliminar de la religión. Como sostiene en *Les Formes*, no se trata de alcanzar desde un primer momento aquellos caracteres profundos que son los verdaderamente explicativos de la religión, pues éstos sólo comparecen al término de la investigación. “Mas lo que es necesario y posible es indicar un cierto número de signos exteriores, fácilmente perceptibles, que permitan el recono-

¹²⁴ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, P.U.F., Paris, 5ª ed., «Quadrige», 1990, 34.

¹²⁵ Cfr. *ibid.*, 35.

cimiento de los fenómenos religiosos allá donde se encuentren, y que impida confundirlos con otros cualesquiera”¹²⁶. Sabemos hasta ahora que Durkheim abordó por primera vez la tarea de esa definición previa en el artículo de 1899 (*Année sociologique*), que trataba precisamente *De la définition des phénomènes religieux*. Como el propio Durkheim se encargó de señalar en *Les Formes*, la definición de 1899 era excesivamente formal (definía exclusivamente las creencias religiosas por su obligatoriedad) y dejaba de lado el contenido de las representaciones religiosas¹²⁷.

A pesar de su insistencia en el carácter preliminar, puramente heurístico y descriptivo de la definición, Durkheim era bien consciente que por medio de ella se construía la objetividad y las condiciones externas por las que se reconocen los hechos que se investigan. En ningún caso se trata de expresar la esencia de la cosa definida. Ahora bien, esta delimitación inicial, preliminar, del objeto y el campo de atención no carece de consecuencias en orden a la construcción de la teoría general acerca de la religión: “Por modesto que sea el problema así planteado, se verá que la manera como sea resuelto no carece de influencia en la orientación general de la ciencia”¹²⁸.

1. LA CONSTRUCCIÓN DE LA OBJETIVIDAD EN LA DEFINICIÓN DE LA RELIGIÓN

Al plantear la definición de la religión, Durkheim cifra en dos grandes pasos la construcción de la objetividad científica: liberar al espíritu de toda prenoción y, a continuación, situarlo ante la realidad. Ciertamente se trata de dos pasos concatenados. El primero de ellos tiene un significado crítico: descalificar toda noción previa que provenga del sentido común o directamente de la experiencia religiosa. Esta última es engañosa; es una forma peculiar de ‘no saber’. Tendremos ocasión de volver sobre esta cuestión.

¹²⁶ FE, 32 (21).

¹²⁷ Cfr. *ibid.*, 65–66, nota 1.

¹²⁸ É. DURKHEIM, “De la définition des phénomènes religieux”..., *Journal Sociologique*, 140.

La descalificación de las ideas preconcebidas se vincula a una crítica manifiesta a todo intento de “expresar directamente la naturaleza de la religión en su conjunto”. Como una totalidad no puede ser definida más que en relación a las partes que la constituyen, “resulta pues más metódico intentar caracterizar los fenómenos elementales que constituyen una religión antes que el sistema producto de su unión”¹²⁹. El método se ajusta, por tanto, al menos formalmente, al criterio analítico propio del racionalismo cartesiano: llegar primero a lo más elemental y reconstruir lo complejo según una ley de construcción. En este caso lo complejo es el sistema religioso, compuesto de mitos, dogmas, ritos y ceremonias; en resumidas cuentas: compuesto de *creencias* (estados de opinión que consisten en *representaciones*) y *ritos* (modos determinados de *acción*).

No se trata, por tanto, de comprender la religión en general, sino de considerar las religiones en su realidad concreta: “tratemos de aislar lo que tienen en común; pues la religión no se puede definir sino en función de caracteres que se encuentran en todos los casos en los que aparece una religión. Haremos entrar pues, en esta comparación, todos los sistemas religiosos que podamos conocer (...)”¹³⁰. La adopción de esta postura metodológica encierra un implícito: que todas las religiones son comparables entre sí, puesto que todas son especies de un mismo género¹³¹. Esta pertenencia de todas las religiones a un mismo género es lo que, a título de hipótesis, justificaría en último término, la posibilidad de una definición preliminar. Con razón Lukes¹³² ha hablado de *petitio principii*

¹²⁹ FE, 49 (32).

¹³⁰ FE, 32 (22).

¹³¹ “Puesto que todas las religiones son comparables, puesto que todas constituyen especies de un mismo género, necesariamente hay elementos esenciales que les son comunes. Por esto no entendemos tan sólo referirnos a características exteriores y visibles presentes en todas de manera uniforme y que posibilitan, desde el inicio de la investigación, el enunciado de una definición provisional (...). Pero estas semejanzas externas suponen otras ya profundas. Necesariamente tiene que haber en la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales, que, a pesar de la diversidad de formas que han podido adoptar, tienen en todos los casos idéntica significación objetiva y cumplen siempre idénticas funciones” (*ibid.*, 6 [4]).

¹³² Cfr. S. LUKES, *op. cit.*, 448; 473–477.

refiriéndose precisamente a este punto. No obstante, Durkheim es coherente con su programa metodológico de *construcción de la objetividad*. Es la ciencia de las religiones la que construye su objeto y lo hace en términos sociológicos. Por eso mismo, entre otras consecuencias, la experiencia religiosa del creyente (la religión vivida) no es un dato relevante para el sociólogo que aspira a comprender la vida religiosa (la religión pensada) y, de este modo, poner a salvo la realidad del objeto de la religión.

El arranque metódico de la ciencia sociológica de la religión es sorprendente. El científico declara que la sociología no es una máquina de guerra contra la religión. Su intención expresa es salvar al creyente de la acusación de delirio o espejismo que pudiera dirigirle un espíritu antirreligioso. La experiencia religiosa es experiencia de algo real, sin duda. La crítica irreligiosa del siglo XVIII y XIX no ha sabido entender algo tan fundamental y ésta es la razón de fondo por la que su ciencia del hombre ha sido formulada de un modo tan defectuoso e incompleto. Durkheim se jacta expresamente de que, cuando aborda el estudio de las religiones primitivas, lo hace con la seguridad de que éstas se sustentan en algo real y además lo expresan, cada una a su modo. Ahora bien —ésta es la contrapartida— el reconocimiento de la realidad del objeto es solidario de que la verdadera significación de la religión escapa siempre a la experiencia inmediata del creyente¹³³. El problema se establece en términos de significación; es, por tanto, algo que depende de la semántica social de la acción: alcanzar la realidad que se esconde tras el símbolo y devolverle su significación verdadera, que se ha perdido o tal vez ni siquiera se ha revelado nunca a la experiencia del creyente.

Durkheim otorga desde el comienzo gran importancia a este proceder metódico en orden precisamente a la verdadera construcción de la ciencia del hombre. También en este punto tendremos que explayarnos posteriormente. A sus ojos, la conexión entre ciencia de la religión y ciencia del hombre es de la máxima rele-

¹³³ “Más por debajo del símbolo hay que saber encontrar la realidad simbolizada, aquella que le da su significación verdadera. Los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana (...). Las razones que el fiel se da a sí mismo para justificarlos pueden ser, y de hecho lo son las más de las veces, erróneas; no por ello deja de haber razones verdaderas; es quehacer de la ciencia el descubrirlas” (FE, 3 [2]).

vancia. Ese conjunto de representaciones fundamentales y actitudes rituales que en todas las religiones tienen idéntica significación objetiva y que cumplen siempre idénticas funciones, son “los elementos permanentes que constituyen aquello que de eterno y humano hay en la religión; son el contenido objetivo de la idea que se expresa cuando se habla de *la religión* en general”¹³⁴. La arqueología religiosa desvela la naturaleza permanente del hombre. Parece claro que esta convicción profunda está presente en la adopción del principio totémico como guía de la sociología de la religión. La ciencia de la religión es aquel fundamento oculto de la ciencia del hombre que menospreció el siglo XVIII: cuando la ciencia del hombre se aborda a partir de una ciencia de la religión entendida sociológicamente, entonces “se hace posible una nueva manera de explicar el hombre”¹³⁵.

2. LA DEFINICIÓN DE LA RELIGIÓN POR RELACIÓN A LO SAGRADO

Mientras que la primera definición (la de 1899)¹³⁶ era relativa a la forma –la obligación de creer–, tanto la que se formula en el curso de 1907¹³⁷ como la de *Les Formes*¹³⁸ vinculan la religión a lo

¹³⁴ *Ibid.*, 6 (4). Cuando Durkheim presenta el objeto de la investigación –la religión más primitiva y simple, conocida en su tiempo–, sostiene: “Si la hemos tomado como objeto de nuestra investigación es porque nos ha parecido más apta que cualquier otra para comprender la naturaleza religiosa del hombre, es decir, para desvelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad” (*ibid.*, 2 [1–2]). El autor insiste en que la razón para recurrir a tan arcaico sistema religioso no es otra que llegar a conocer la humanidad presente, el hombre de hoy. Saber lo que es la religión en términos generales (“interesa a la humanidad entera” (*ibid.*, 6 [4])). Es el propio ser humano el que está plenamente implicado en el hecho religioso.

¹³⁵ *Ibid.*, 638 (414).

¹³⁶ “Los fenómenos llamados religiosos consisten en creencias obligatorias, conectadas a prácticas definidas, que se refieren a objetos dados, en esas creencias” (É. DURKHEIM, “De la définition des phénomènes religieux”, *Journal Sociologique*, 159–160).

¹³⁷ “es un sistema de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas –creencias y prácticas– comunes a una colectividad determinada” (É. DURKHEIM, *Cours sur les origines de la vie religieuse...*, 533; *Textes* 2, 70).

sagrado. Ambas definiciones suponen una clasificación del mundo y de las cosas en dos ámbitos heterogéneos y opuestos: lo sagrado y lo profano¹³⁹.

En el artículo de 1899 Durkheim chocaba con una dificultad que no sabía resolver: la religión y lo sagrado parecían poder definirse mutuamente y de manera circular, pero sin que ello implicara ganancia de conocimiento. “Para romper el círculo era preciso que uno de los dos términos pudiese ser definido sin recurrir al otro, es decir, que uno de los dos términos fuera portador de un suplemento de significación que no fuera inmediatamente aparente”. En la definición de 1899 el suplemento de significación caía del lado de la religión; en las siguientes, lo hace del lado de lo sagrado. “Eso quiere decir que entre tanto la noción de lo sagrado se habrá enriquecido y no será ya un simple sinónimo de religioso, que se habrá cargado no solamente de ilustraciones que podrán aportar ejemplos de hechos religiosos particulares, sino también de los productos de una elaboración teórica”¹⁴⁰.

Isambert otorga en este cambio de énfasis y perspectiva una especial importancia a las aportaciones intelectuales de sus discípulos Hubert y Mauss¹⁴¹. Ambos escribieron trabajos de referencia inexcusable, tales como: *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* (Hubert y Mauss, 1899, AS, II), *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (Hubert y Mauss, 1904, AS, VII), *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie* (Hubert, 1905), *Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux* (Hubert y Mauss, 1906). El propio maestro cita abundantemente estos destacados trabajos de sus discípulos e, incluso, colabora directamente con su sobrino Marcel Mauss, en el estudio sobre las

¹³⁸ “una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ella”. (FE, 65 [42]).

¹³⁹ Cfr. É. DURKHEIM, *Cours*, 533; *Textes* 2, 69; FE, 50–51.

¹⁴⁰ F.A. ISAMBERT, *Le sens du sacré*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1982, 218.

¹⁴¹ “Parece que Durkheim no habría podido presentar en *Les Formes élémentaires* una nueva teoría de la religión sin el trabajo de Hubert y de Mauss. Sin embargo no se puede considerar esta teoría como simplemente tomada de los discípulos” (*ibid.*, 219).

formas primitivas de clasificación, publicado en 1903¹⁴². En el estudio señalado anteriormente, Isambert realiza un recorrido de gran interés y solvencia por las aportaciones al concepto de lo sagrado que cabe encontrar en los textos de Hubert y Mauss ya mencionados. Otros¹⁴³ realizan un estudio pormenorizado acerca de lo sagrado en la obra de Mauss. La cuestión, lejos de carecer de interés, me parece crucial para un estudio monográfico de la temática. No obstante, mi objetivo no es trazar una historia del concepto de lo sagrado en la escuela durkheimiana y, por otro lado, lo que ya está bien hecho no hay por qué repetirlo; basta con indicarlo y remitir al lector interesado a esas fuentes seguras y autorizadas. Me parece más propio de la línea argumental de mi trabajo, examinar aquellos textos inequívocamente durkheimianos en los que vemos configurarse la noción.

2.1. Algunos textos durkheimianos referentes a lo sagrado

En otro lugar¹⁴⁴ me he hecho eco de la discusión acerca de la fecha en que fue redactado el curso sobre *L'éducation morale*; en ese mismo sitio me refería a la estrecha relación que hay entre *Le Suicide* y el curso sobre educación moral. Esta es una de las razones aportadas por Besnard para anticipar la fecha de redacción.

¹⁴² É. DURKHEIM, y M. MAUSS, "De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives", *Année sociologique*, VI, 1–72. En *Journal Sociologique*, 395–461.

¹⁴³ Es el caso, por ejemplo, de Bruno KARSENTI, *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, P.U.F., Paris, 1997; Camille TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Ed. La Découverte, Paris, 1999.

¹⁴⁴ Fernando MÚGICA MARTINENA, *Émile Durkheim: La constitución moral de la sociedad* (II). *Egoísmo y anomia: el medio moral de una sociedad triste*, Serie Clásicos de la Sociología, n° 15, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, 20–22. En síntesis, éste es el estado de la cuestión. Paul Fauconnet señala en una nota de advertencia como editor del texto, que éste fue redactado en 1902–03. Ph. Besnard, por su parte, adelanta la fecha de redacción del curso a 1898–99. Cfr. Ph. Besnard, "De la datation des cours pédagogiques de Durkheim à la recherche du thème dominant de son oeuvre", en F. CARDI y J. PLANTIER (eds.), *Durkheim, sociologue de l'éducation*, L'Harmattan, Paris, 1993, 120–130.

Pues bien, la caracterización de *lo sagrado* como una realidad aparte y separada de lo profano se dibuja ya desde las primeras páginas: “el ámbito de la moral está como rodeado de una barrera misteriosa que lo mantiene aparte de sus profanadores, del mismo modo que el ámbito religioso está sustraído a los peligros de lo profano. Es un ámbito sagrado. Todas las cosas que comprende está investidas de una dignidad particular, que las eleva por encima de nuestras individualidades empíricas, que les confiere una especie de realidad trascendente”¹⁴⁵. Es justamente la noción de lo sagrado la que permite establecer un parentesco estrecho entre el ámbito religioso, el jurídico y el moral¹⁴⁶. Precisamente el problema que Durkheim se plantea desde el inicio de *L'éducation morale* es cómo suscitar el sentimiento de lo sagrado cuando se educa moralmente en términos puramente laicos. El sentimiento que tiene aquél que habla en nombre de una realidad superior, lo eleva por encima de sí mismo, al tiempo que le comunica un suplemento de energía y vitalidad. “Si no llegamos a conservar ese mismo sentimiento, pero fundándolo de otro modo, nos exponemos a no tener más que una educación moral sin prestigio y sin vida”¹⁴⁷.

La comprensión puramente laica de lo sagrado–moral exige sustituir símbolos por razones: ‘desimbolizar’ lo sagrado–moral, pero sin ‘tocar’ el universo de fuerzas sobre el que opera lo sagrado: “Hay que descubrir esas fuerzas morales que los hombres, hasta el momento, no han aprendido a representarse más que en la forma de alegorías religiosas; es preciso desgajarlas de sus símbolos, preservarlas en su desnudez racional, por así decir, y encontrar el medio de hacer sentir al niño su realidad, sin recurrir a ningún intermediario mitológico”¹⁴⁸. Este texto representa una etapa temprana en la comprensión de lo sagrado. Contempla la posibilidad de mantener íntegramente la dimensión dinamogénica de lo sagrado al margen de toda mediación simbólica, o sea, sobre la pura desnudez racional de las ideas morales. Parece claro que el pensamiento posterior de Durkheim evolucionará notablemente distanciándose de esta posición, en el sentido de que la relación entre

¹⁴⁵ É. DURKHEIM, *L'éducation morale*, P.U.F., Paris, 1ª ed., «Quadrige», 1992, 8.

¹⁴⁶ Cfr. J. SUMPF, “Durkheim et le problème de l'étude sociologique de la religion”, en *Archives de sociologie des religions*, 20 (1965), 63–73.

¹⁴⁷ É. DURKHEIM, *L'éducation morale...*, 9.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

ideas y fuerzas nunca puede eximirse de algún tipo de mediación simbólica. Ahora bien, pueda eximirse o no, lo que siempre existe de entrada es la mediación simbólica. Esto es lo que tienen en común el niño, el primitivo y el hombre religioso. Como ya he dicho, en su evolución intelectual Durkheim llegará a advertir con nitidez que tampoco el hombre de ciencia puede prescindir sin más de las mediaciones simbólicas, en tanto que éstas se encuentran en la génesis del pensamiento científico¹⁴⁹.

En el primer número de *Année sociologique*, Durkheim publicó *La prohibition de l'inceste et ses origines* (1898). Ahí se enuncia claramente la regla de separación entre lo profano y lo sagrado. Hablando de la relación existente entre las prohibiciones y la exogamia, se afirma: “Esta [la exogamia] consiste igualmente en la prohibición de un contacto (...). Los dos sexos deben poner en evitarse el mismo cuidado que lo profano en huir de lo sagrado y lo sagrado, de lo profano; y toda infracción de la regla despierta un sentimiento de horror que no difiere por naturaleza del que se vincula a cualquier violación de un tabú”¹⁵⁰. Las reglas rigen las relaciones entre sexos de un mismo clan; las prohibiciones sexuales se aplican en exclusiva a los miembros de un mismo clan. La razón de ello es ésta: “El tótem no es sagrado más que para sus fieles; únicamente están obligados a respetarlo aquéllos que creen descender de él y llevan sus insignias. Pero un tótem extraño no tiene nada de divino”¹⁵¹. El centro de los primeros sistemas clasificatorios no es el individuo, es la sociedad clánica. El clan es simultáneamente el espacio de las prohibiciones y el de las clasificaciones; es un espacio social de carácter simultáneamente *moral* (todo él está impregnado de deber) y *lógico* (es la matriz conceptual de las clasificaciones). Nuestra actual organización doméstico-familiar está ligada evolutivamente a la organización segmentaria en forma de clanes¹⁵².

¹⁴⁹ Cfr. FE, 613–614.

¹⁵⁰ É. DURKHEIM, “La prohibition de l'inceste et ses origines”, en *L'Année sociologique*, I/1896–1897, en *Journal Sociologique*, 73.

¹⁵¹ *Ibid.*, 85.

¹⁵² “Todo lo que concierne a la vida de familia está dominado por la idea de deber. (...) los afectos domésticos tienen siempre esta propiedad distintiva, que el amor está fuertemente coloreado de respeto. Aquí el amor no es simplemente un movimiento espontáneo de la sensibilidad privada; es, en parte, un deber. Es la

El modelo social, moral y lógico es espacial. Cuando Durkheim habla de la radical oposición y heterogeneidad entre lo sagrado y lo profano, emplea la expresión *vacío lógico*. Del mismo modo, hace referencia a determinadas sociedades tribales –los indios Sioux– para las que el mundo entero se sostiene en los límites del espacio tribal; a veces, el propio espacio universal, no es otra cosa que el emplazamiento ocupado por la tribu, pero extendido de un modo indefinido, más allá de sus límites reales.

En el trabajo escrito en colaboración con Mauss acerca de las formas primitivas de clasificación, Durkheim sostiene la tesis del *sociocentrismo*, para destacar que el ser humano ha comenzado por representarse las cosas refiriéndolas a su realidad social y, dentro de ello, a su realidad social más morfológico–espacial. El trabajo concluye señalando que las clasificaciones no obedecen únicamente a conceptos y leyes puras del entendimiento. “Y, en efecto, para quienes se denominan primitivos, una especie de cosas no es simplemente un objeto de conocimiento, sino que corresponde ante todo a una cierta actitud sentimental. Todo tipo de elementos afectivos concurren a la representación que nos hacemos de ella. Las emociones religiosas muy especialmente, no solamente le comunican un colorido especial, sino que también le hacen atribuir las propiedades más esenciales que la constituyen. 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 sino expresar la manera como afectan a la sensibilidad social. Las diferencias y semejanzas que determinan la manera como se agrupan son más afectivas que intelectuales”¹⁵³.

Durkheim y Mauss dejan constancia de la reciprocidad entre el sistema de clasificación social y el sistema de clasificación de la

familia la que exige que [hermanos y hermanas] estén unidos; la aman cuando se aman, la respetan cuando se respetan. Presente en todas sus relaciones, les imprime una marca especial y las eleva por encima de lo que son simples relaciones individuales. Esa es la razón también de que el hogar haya tenido siempre, hoy como antaño, un carácter religioso. Aunque ya no hay altares domésticos ni divinidades familiares, la familia continúa impregnada completamente de religiosidad; continúa siendo el arca sagrada que está prohibido tocar, precisamente porque es la escuela del respeto y el respeto es el sentimiento religioso por excelencia. Añadamos que es el nervio de toda disciplina colectiva” (*ibid.*, 91–92).

¹⁵³ É. DURKHEIM, y M. MAUSS, “De quelques formes primitives de classification”..., 458–459.

naturaleza. La tesis central del trabajo es que el ser humano no clasifica de un modo espontáneo ni por una especie de disposición natural: “las condiciones más indispensables de la función clasificatoria faltan a la humanidad”¹⁵⁴. Si no hay categorías originales que configuren de antemano el principio de clasificación, ¿dónde tiene su origen *el poder de clasificar*? Durkheim y Mauss apelan a los marcos sociales de la clasificación: la jerarquía y los vínculos sociales, es decir, la segmentación del clan.

El problema del tránsito del modelo social a la primera clasificación requiere fundar el dinamismo creador del pensamiento colectivo sobre una realidad psíquica original. Hemos visto que las cosas son ante todo sagradas o profanas según afecten a la sensibilidad social: “este valor emocional de las nociones es el que juega el papel preponderante en la manera como las ideas se acercan o se separan. Es él quien sirve de carácter dominador en la clasificación”¹⁵⁵. Ese dinamismo creador del pensamiento colectivo que da origen al poder de clasificar es lo que G. Namer llama ‘afectividad a priori’: “La solución de Durkheim consiste en poner en el alma primitiva ese a priori afectivo que Max Scheler y Bergson dieron como primer momento de la invención, de la creatividad”¹⁵⁶. Por mucho que se haya desarrollado la historia de las formas de clasificación científica de la realidad, y en paralelo a dicho desarrollo se haya debilitado el elemento de afectividad social, no obstante el marco general de toda clasificación (“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 otros”¹⁵⁷) tiene su origen en la fuerza creadora de la emoción colectiva.

Los estados emocionales han determinado formas de clasificación pre-lógicas y, como tales, carentes de precisión conceptual y de unos límites bien definidos y construidos. Esa es precisamente la huella del elemento emocional. A diferencia del concepto, “la emoción es algo esencialmente desdibujado e inconsistente. Su

¹⁵⁴ *Ibid.*, 399.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 459.

¹⁵⁶ Gérard NAMER, *Court traité de sociologie de la connaissance*, Librairie des Méridiens, Paris, 1985, 56.

¹⁵⁷ É. DURKHEIM, y M. MAUSS, “De quelques formes primitives de classification”..., 460-461.

influencia contagiosa irradia mucho más allá de su punto de origen, se extiende a todo lo que le rodea, sin que se pueda decir dónde se detiene su poder de propagación. Los estados de naturaleza emocional participan de este mismo carácter”¹⁵⁸. Son, pues, estados afectivos del pensamiento colectivo los que han dado origen a las formas pre-lógicas de clasificación, antes que los estados reflexivos de ese mismo pensamiento colectivo trabajaran a favor de una mejor determinación de las clasificaciones según criterios lógicos. Dado que el plano lógico se independiza del todo de la dimensión psicológico-afectiva, lo mismo que de la dimensión simbólica, Durkheim se encuentra por vía de hecho ante la dificultad de establecer la conexión entre lo psíquico y lo lógico. En última instancia, el recurso al sociocentrismo es una forma de intentar evadirse del problema. El tema volverá a hacer acto de presencia en el curso sobre el pragmatismo (1914) a propósito de la cuestión de la verdad.

El papel otorgado a la afectividad colectiva como dimensión dinámica o *élan* clasificador de la realidad (lo sagrado-lo profano) prepara la tesis de *Les Formes* que hace de la religión primitiva el lugar de la afectividad colectiva¹⁵⁹. Si los límites y determinaciones de lo sagrado y lo profano no son lógicamente rigurosos, ello se debería precisamente al carácter desdibujado, inconsistente y discontinuo de la emoción; pero al mismo tiempo, el poder expansivo de esta forma binaria de categorizar la realidad se explica por la extrema contagiosidad de los estados emocionales colectivos, así como por su carácter errático e impredecible.

2.2. Ambivalencia de lo sagrado

La vinculación de estos dos rasgos –el carácter errático (*flou*) de la emoción y su poder expansivo– ayudaría a entender una importante idea, la ambivalencia de lo sagrado, que domina tanto los estudios de Durkheim acerca de la religión como el trabajo de Hubert y Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. Los tres se declaran en este punto herederos de la tesis de Robertson

¹⁵⁸ *Ibid.*, 460.

¹⁵⁹ Cfr. FE, 586–592.

Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1889) acerca de la ambigüedad de las cosas sagradas. Para Smith, el tabú se aplica tanto a lo que es sagrado como a lo que es impuro, de forma que los límites entre uno y otro son a menudo imprecisos. Durkheim se hace eco expresamente de los textos de Robertson Smith sobre la ambigüedad de lo sagrado (*fasto* y *nefasto*) y la posibilidad de que un mismo objeto pase de uno a otro polo, al tiempo que añade que Smith nunca aportó una explicación expresa ni de dicha ambigüedad ni de la posibilidad de transmutar¹⁶⁰. Por su parte Hubert y Mauss subrayan la comunicación y el tránsito entre los dos polos de la vida religiosa por medio del sacrificio¹⁶¹. El espacio de lo sagrado, que es un espacio semántico y simbólico a la vez, define operaciones de acercamiento, alejamiento o contacto. También puede suceder que un ser sea expulsado del espacio sagrado o admitido a él. “Pero lo que es característico del fenómeno religioso es que supone una división bipartita del universo conocido y conocido en dos géneros que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente. Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y deben quedar a distancia de las primeras”¹⁶².

Hay que observar ante todo que lo significado realmente por la religión es la heterogeneidad y separación entre lo sagrado y lo profano. Su oposición tiene un carácter *absoluto*: se trata de dos mundos que no tienen nada en común; es decir, no son dos especies de un mismo género, como sí lo son, por ejemplo, el bien y el mal, o la salud y la enfermedad¹⁶³. Ahora bien, esta heterogeneidad absoluta, así como la prohibición de contacto no impide toda posible comunicación entre los dos mundos. Sin hacer referencia explícita al texto, Durkheim retoma el esquema medial del sacrificio que Hubert y Mauss habían desarrollado¹⁶⁴. Lo que aparece, por

¹⁶⁰ Cfr. FE, 588–589.

¹⁶¹ Isambert subraya que el *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* desarrolla una teoría de lo sagrado como campo semántico, espacio simbólico y sistema operatorio. (Cfr. F.–A. ISAMBERT, *op. cit.*, 226).

¹⁶² FE, 56 (36).

¹⁶³ Cfr. *ibid.*, 53.

¹⁶⁴ “La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que lo profano no puede, no debe tocar con impunidad. Sin duda, esta prohibición no puede llegar hasta el grado de

tanto, es una oposición estructural (sagrado–profano) no estática, sino dinámica. Hay una circulación de objetos entre los dos géneros, que determina un peculiar ‘metabolismo religioso’.

Esta ideas se presentan en un breve texto –el término *Sacré*, para el *Vocabulaire philosophique* de Lalande–. Ahí se indica que ‘sagrado’ y ‘profano’ son dos términos correlativos que no tienen sentido más que en su mutua referencia de oposición, la cual constituye una unidad estructural. “Pero si estos dos términos no se distinguieran más que por su separación recíproca, sería imposible, observando una sociedad, saber cuál de estos dos conjuntos es el sagrado y cuál es el profano. Es preciso además que lo sagrado presente un carácter específico”¹⁶⁵. Durkheim acumula diversos rasgos (superioridad, lo protegido por las prohibiciones, etc.); pero lo más relevante, en mi opinión, es la caracterización de lo sagrado y lo profano, en caso de relacionarse, por su modo de actuar uno respecto de otro: “lo sagrado es la sede de un poder, de una energía que actúa sobre lo profano, como actúan un cuerpo electrizado, un resorte tenso, mientras que lo profano no tiene más que el poder de provocar la descarga de esta energía, o en algunos casos de invertirla”¹⁶⁶. Una vez más el acento puesto en imágenes y comparaciones eléctrico–mecánicas transmite el sentido de lo dinámico que Durkheim pretende imprimir a su teoría de la religión.

Lo sagrado es la sede de una fuerza, de un poder. Ahora bien, ¿le pertenece en propio o es una objetivización de algo que le es exterior? En la presentación y defensa de las tesis de su libro –*Les Formes*–, Durkheim no dudó en sostener que el problema religioso consiste en investigar de dónde proceden esas fuerzas y de qué

hacer imposible toda comunicación entre los dos mundos, pues si lo profano no pudiera de manera alguna entrar en relación con lo sagrado, este último no serviría para nada. Pero además del hecho de que esta puesta en contacto es siempre, por sí misma, una operación delicada que reclama precauciones y una iniciación más o menos complicada, no es incluso posible sin que lo profano pierda sus características específicas, sin que se convierta en alguna medida y en algún grado en sagrado. Los dos géneros no pueden aproximarse y conservar, al mismo tiempo, su naturaleza propia” (FE, 55–56 [36]).

¹⁶⁵ É. DURKHEIM, “Sacré”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 15 (1917), 1. En *Textes* 2, 64.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 1–2; *Textes* 2, 64.

están hechas¹⁶⁷. La respuesta la da el propio Durkheim en *Les Formes*: “La fuerza religiosa no es otra cosa que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado. Para objetivarse, se fija en un objeto que así se convierte en sagrado (...)”¹⁶⁸. Como no existe ningún objeto que por su naturaleza esté predeterminado a ser sagrado, ese carácter sagrado está superpuesto.

Así concebido, lo sagrado se convertirá en un *quid* (realidad, valor, representación, concepto o categoría clasificatoria) lo suficientemente amplio, ambiguo y operatorio como para integrar lo que Durkheim consideraba grandes valores morales laicos, propios de la reflexiva modernidad sociológica y cultural: la persona y su dignidad universal; la solidaridad y la paz; el principio de individualidad y de autonomía. Todos esos valores morales le parecían sagrados: *trascendentes*, *obligatorios* por su *autoridad moral*, al tiempo que *deseables*. El complicado ambiente nacional e internacional *fin de siècle*, le hizo ver claramente la condición problemática de la integración simbólica en las modernas sociedades, precisamente a causa de su notable indigencia moral¹⁶⁹.

Al profundizar en la religión por la vía de lo sagrado, Durkheim retiene el problema fundamental que afecta a las sociedades modernas: la crisis de integración y la ruptura de los vínculos que fundan la solidaridad moral. La religión representa una vía de acceso privilegiada a la moralidad, pues en lo sagrado se representa, y en forma primordial además, la misma dualidad constitutiva del hecho moral –deber y bien, respeto y amor–: “Aunque no nos inspire temor, el objeto religioso nos inspira un respeto que nos separa de él, que nos mantiene a distancia; y a la vez es objeto de amor y deseo; tendemos a aproximarnos a él; aspiramos a él”¹⁷⁰. ‘Lo sagrado’ es una noción–puente que permitiría a Durkheim el tránsito sin sobresaltos de la solidaridad mecánica, fundada sobre vínculos primordialmente religiosos, a la solidaridad orgánica, fundada sobre vínculos primordialmente morales pero también sagrados. Al

¹⁶⁷ Cfr. É. DURKHEIM, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”..., *Bulletin de la Société française de philosophie*, 13/1913, 63–64 (en *Textes* 2, 23–24).

¹⁶⁸ FE, 326 (214).

¹⁶⁹ Cfr. R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 194–196.

¹⁷⁰ É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral...*, 54.

menos, ése es el programa de trabajo, descrito en su tesis doctoral y al que nunca renunció de un modo explícito.

Esta concepción de lo sagrado es deudora: a) de la caracterización que Durkheim realiza del principio totémico; y b) de su teoría del símbolo. A continuación veremos por ese mismo orden los dos temas. Me parece relevante señalar que, en la estructura de *Les Formes*, el tratamiento de estos dos temas va seguido en los capítulos VI y VII, que culminan la cuestión acerca del origen de las creencias.

III EL PRINCIPIO TOTÉMICO

Ni la elección del totemismo ni la propia descripción del principio son casuales; obedecen, en mi opinión, a la intención, en primer lugar, de mostrar la dimensión dinamogénica de la religión; en segundo lugar, a sugerir la primacía de las prácticas culturales/rituales sobre las propias creencias; y, finalmente, a poner de manifiesto el carácter simbólico-emblemático de las representaciones religiosas. Los tres aspectos son relevantes para una sociología de la religión atenta a desentrañar problemas no del pasado sino del presente más acuciante¹⁷¹.

1. TOTEMISMO Y FUERZA ANÓNICA E IMPERSONAL (ENERGÍA SOCIETARIA Y VITALIDAD SOCIAL)

El totemismo es, ante todo, una *forma de experiencia* de la realidad, del mundo y de las realidades sagradas y profanas. Lo que dicha forma de experiencia privilegia es la existencia de una fuerza anónima e impersonal que se apropia y sitúa caprichosamente de y en las cosas, los animales o vegetales, cuyo nombre sirve de emblema totémico al clan y también a los miembros de ese clan. “En otros términos, el totemismo es la religión, no de determinados animales, u hombre o imágenes, sino de una especie de fuerza anón-

¹⁷¹ “*Les Formes...* no significa, a pesar de las apariencias, una fuga hacia lo primitivo, sino un rodeo por el tiempo y el espacio para rastrear y eventualmente solucionar un problema actual y urgente. (...) No es el pasado *primitivo* el que le plantea problemas, sino el presente el que le invita a analizar un pasado *originario* y *paradigmático* en el que pretendidamente se muestra el *nomos* humano en el acto de constituirse. Y así, la religión, y más específicamente la religión primitiva, no es sino la encrucijada a la que se llega siguiendo caminos que parten del presente” (R. RAMOS TORRE, *op. cit.*, 197).

nima e impersonal, que se encuentra en cada uno de esos seres sin que sin embargo se confunda con ninguno de ellos. Ninguno la posee por entero y todos participan en ella”¹⁷². Se trata de una fuerza actual, viviente e idéntica a sí misma: no se diferencia internamente, al menos en su constitución e inicio, según realidades diferentes; son éstas las que participan de ella. Si quisiéramos entenderla como dios, sería en realidad un dios menor: sin nombre, sin historia, inmanente al mundo, difuso.

El dios totémico se diluye entre la especie que sirve de tótem y las gentes del clan. La clave de esta *cosmogonía ‘religiosa’* no es dios ni divinidad alguna; la clave la proporciona el tótem, que “no es más que la forma material por medio de la cual la imaginación se representa esta sustancia inmaterial, esta energía que se difunde en todo tipo de seres heterogéneos, la cual es el único objeto de verdadero culto”¹⁷³. En última instancia, todo se resuelve en fuerza y energía. Tal como lo concibe el totemismo, el universo entero está atravesado por cierto número de fuerzas que la imaginación se representa en la forma de figuras, que, casi en su totalidad, están tomadas del reino animal o vegetal.

La comprensión dinamogénica de la religión es una peculiar forma de cosmogonía en la que la fuerza es principio de vida. Para ser exactos, la argumentación durkheimiana despliega su análisis en tres niveles de fuerzas, que son isomórficos. En el nivel más bajo están las fuerzas materiales; a continuación, vienen las fuerzas vitales y, finalmente, las fuerzas morales. Durkheim subraya que no se trata en modo alguno de metáforas: “Cuando sostenemos que estos principios son fuerzas, no utilizamos la palabra en una acepción metafórica; actúan como verdaderas fuerzas. Se trata incluso, en un sentido de fuerzas materiales que engendran mecánicamente efectos físicos. Si un individuo entra en contacto con ellas sin haber tomado las precauciones convenientes, recibe un golpe que se ha podido comparar a una descarga eléctrica. (...) fuera del hombre, juegan el papel de principio vital; la reproducción de las especies, como veremos, se asegura actuando sobre ellas. La vida universal se asienta en ellas”¹⁷⁴. Por otro lado, el tótem es la fuente

¹⁷² FE, 269 (177–178).

¹⁷³ FE, 270 (178).

¹⁷⁴ *Ibid.*, 270–271 (178–179).

de la vida moral del clan. Todos los seres que comulgan en el mismo principio totémico se consideran por ello mismo ligados moralmente unos a otros. Así pues, el totemismo cumple simultáneamente funciones cósmicas y morales. Durkheim considera que toda religión conserva de algún modo estos dos rasgos y que ello se desvela en el modo como el creyente experimenta y afronta el mundo; no lo hace con temor, sino con confianza¹⁷⁵.

El principio totémico determina un tipo de relación entre el tótem y el clan marcada por los límites sociales de la sociedad clánica. Estamos en presencia de una religión encerrada inexorablemente en los límites sociales –incluso espaciales– del clan¹⁷⁶. La posibilidad de universalizar el totemismo reposaba en la noción de un *mana* único y universal. Ahora bien, las fuerzas propiamente religiosas –no es el caso de las fuerzas mágicas– no llegan a superar la heterogeneidad de espacios sociales: “al estar localizadas en el seno de marcos sociales definidos y distintos, se diversifican y particularizan a imagen de los medios en los que están situadas”¹⁷⁷. Durkheim extrae de aquí la convicción de hasta qué punto la noción de fuerza religiosa impersonal radica en el sentido y en el espíritu australiano.

En el origen y en la base del pensamiento religioso no hay dioses ni seres determinados o distintos que posean por sí mismos un carácter sagrado; todo son poderes indefinidos, fuerzas anónimas. El principio esencial de realidad es exclusivamente dinámico y, según ese preciso sentido –sólo en éste–, se trata de un principio religioso. La fuerza aparece como origen de toda religiosidad¹⁷⁸. La ecuación entre fuerza y religión caracteriza la perspectiva sociológica de Durkheim. Espíritus, demonios, dioses, genios, etc., son formas particulares que adopta una energía difusa, un vago poder que se encuentra disperso a través de las cosas. Ese poder, esa fuerza se liga a formas individualizadas de distinto tipo (palabras, gestos, sustancias corporales, etc.), pero sin que forme parte de la

¹⁷⁵ “A la vez que una disciplina espiritual, toda religión es una especie de técnica que permite al hombre enfrentarse con más confianza al mundo” (*ibid.*, 272 [179]).

¹⁷⁶ “el totemismo es esencialmente una religión federal que no puede ir más allá de un cierto grado de centralización sin dejar de ser él mismo” (*ibid.*, 281 [185]).

¹⁷⁷ *Ibid.*, 282 (186).

¹⁷⁸ Cfr. *ibid.*, 284–287.

naturaleza de las fuerzas religiosas el “poder individualizarse completamente”¹⁷⁹. Este carácter semi–abstracto (a medio camino del concepto abstracto y de la forma concreta sensible) que adopta la fuerza que está en el origen de la religión, abre el camino a dos posibilidades para referirse a ella: la representación simbólica y la imagen. Como tendremos ocasión de ver, lo sagrado puede quedar tematizado en el plano de *lo simbólico* o de *lo imaginario*.

2. EL TOTEMISMO, ‘RELIGIÓN’ SIN DIOSES

En 1899 se produjo en el mundo de la antropología europea un acontecimiento de gran relevancia: la publicación por parte de Spencer y Gillen de su primera obra, *The native tribes of Central Australia*. Precisamente Durkheim se remite a esa fecha y a su artículo sobre la definición del fenómeno religioso, publicado ese año en *Année sociologique*, con la indicación de que, a partir de ese momento, en la definición del hecho religioso no era preciso que hiciera acto de presencia personalidad mítica alguna. A su vez señala que el estudio del totemismo ha provocado que muchos investigadores que partían de planteamientos diferentes y por vías distintas, se pusieran de acuerdo de un modo espontáneo¹⁸⁰, lo cual es en sí mismo una presunción de objetividad.

2.1. ‘Mana’ y principio totémico

Durkheim añade en apoyo de su tesis la existencia de ritos que poseen eficacia en sí mismos, con independencia de toda intervención de un dios o un espíritu, por el simple hecho de que una fuerza queda vinculada a una voz, un gesto o un movimiento. La fuerza es anónima: “lo que encontramos en el origen y la base del pensamiento religioso, no son objetos o seres determinados y distintos que poseen por sí mismos un carácter sagrado, sino poderes indefi-

¹⁷⁹ *Ibid.*, 287 (189).

¹⁸⁰ Cfr. *ibidem*.

nidos, fuerzas anónimas (..), cuya impersonalidad es estrictamente comparable a la de las fuerzas físicas cuyas manifestaciones estudian las ciencias de la naturaleza. En cuanto a las cosas sagradas particulares, no son más que formas individualizadas de ese principio esencial¹⁸¹.

Son diversos, y todos prestigiosos, los autores a cuya autoridad Durkheim apela para excluir toda noción de personalidad mítica: Marrett, Hubert y Mauss, Preuss. Esto suponía para Durkheim pisar un terreno complicado, la teoría del *mana*, y por ello mismo acercarse peligrosamente al terreno de la magia. Durkheim conocía bien la literatura preanimista (Preuss y Marrett) y, por supuesto, el destacado trabajo de Hubert y Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*¹⁸². Estos últimos reconocen la paternidad de Codrington en lo concerniente a la noción del *mana* melanesio; no pretenden inventar la concepción preanimista de la religión, pero sí aspiran a emparentar el concepto de *mana* y la noción de lo sagrado¹⁸³.

En efecto, Durkheim no tiene problema alguno en aceptar el carácter de fuerza del *mana*, que ya habían subrayado Codrington, Hewitt, Strehlow, Spencer y Gillen, así como sus propios discípulos Hubert y Mauss en su teoría general sobre la magia. En efecto, estos últimos sostenían que el *mana* es la fuerza por excelencia, la verdadera eficacia de las cosas¹⁸⁴. Durkheim se refiere a sus colaboradores como autores de una teoría fundamental del *mana*, que puede aplicarse al ámbito de la religión¹⁸⁵. Esta transposición se lleva a cabo precisamente en el caso del totemismo, que es la religión no de tales o cuales animales, hombres o imágenes, sino de esa especie de fuerza anónima e impersonal que se encuentra en

¹⁸¹ *Ibid.*, 285–286 (188).

¹⁸² *Année sociologique*, VII, 1902–1903, 98–108.

¹⁸³ Cfr. François-André ISAMBERT, *Le sens du sacré...*, 222–234.. Camille TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions...*, 551–593.

¹⁸⁴ Cfr. HUBERT y MAUSS, “Esquisse d'une théorie générale de la magie”, en *Année Sociologique*, VII, 1902–1903, 111.

¹⁸⁵ “(...) Hubert y Mauss, en la empresa de construir una teoría de la magia, establecían que la magia en su conjunto se fundamentaba en la noción de mana. Dado el estrecho parentesco de los ritos mágicos y religiosos, se podía prever que la misma teoría debería ser aplicable a la religión” (FE, 288 [189]).

cada uno de esos seres, pero sin confundirse con ninguno de ellos. Semejante fuerza impersonal es precisamente el *mana* totémico. La idea de fuerza se sitúa por tanto en la base de la religión. Ya hemos visto que las cosas sagradas particulares no son más que formas individualizadas de ese principio esencial que es el *maná* totémico¹⁸⁶.

El *mana* o principio totémico es descrito simultáneamente como fuerza material y como fuerza moral, por eso se transforma fácilmente en divinidad que cumple a la vez funciones cósmicas y morales, exactamente igual que las demás religiones, añade Durkheim. “A la vez que una disciplina espiritual toda religión es una especie de técnica que permite enfrentarse al mundo con más confianza”¹⁸⁷. Nos encontramos una vez más con la idea de la religión como modalidad de la experiencia: es un modo de experimentar el mundo con confianza.

2.2. Cómo concebir una religión sin dioses

En 1899 Durkheim había propuesto en el artículo publicado en *Année Sociologique* una definición de la religión según la cual cabe una religión sin dioses. El único ejemplo de religión sin dioses que podía aportar en aquel momento era el budismo. El libro de Spencer y Gillen, publicado ese mismo año, tuvo pues un interés especial para alguien como Durkheim, que ya tenía una forma conceptual, pero estaba a la búsqueda de experiencias que pudieran servir de contenido a dicha forma¹⁸⁸.

El camino que va de 1899 a 1912 está bastante bien reflejado en la propia estructura argumental de *Les Formes*. Durkheim se en-

¹⁸⁶ “(...) la idea de fuerza (...) es a la vez lo que los melanesios designan con el nombre de *mana*, el principio del que emana la cualidad de lo sagrado y, en el límite, lo sagrado mismo” (F.-A. ISAMBERT, *Le sens du sacré...*, 240).

¹⁸⁷ FE, 272 (179).

¹⁸⁸ “La importancia del libro de Spencer y Gillen para Durkheim es el encuentro entre un teórico que ha examinado la posibilidad de una religión sin dioses con una etnografía, y una etnografía de primer orden, que muestra la realidad de esta posibilidad. Esta idea es la que va a madurar a lo largo de una docena de años (...)” (Alain TESTART, *L’Australie dans «L’Année sociologique» (1898–1913)...*, 178). Considero de gran interés el artículo de Testart para todo lo que sigue.

frentó a Tylor y su teoría animista. Posteriormente se opone a Frazer. Resulta de gran interés la recensión conjunta que Durkheim y Mauss escriben en 1913 de estas dos obras: *Les Formes* y el célebre trabajo de Frazer, *Totemism and Exogamy* (1911). No deja de ser significativo que la intención de la recensión sea oponer las conclusiones de Durkheim a las de Frazer, la personalidad científica más influyente de la época en el campo de la antropología social. En realidad, Frazer era de los que pensaba que religión supone dioses y, por tanto, que la ausencia de dioses era tanto como decir ausencia de religión. El punto crucial del debate está bien señalado: “(...) mientras que para Frazer, el totemismo no es más que un amasijo desorganizado de supersticiones mágicas, para Durkheim es una religión propiamente dicha. En efecto, lo que caracteriza la religión es la distinción entre lo sagrado y lo profano; ahora bien, el tótem es sagrado. Nos mantenemos a distancia de él, se le respeta, está rodeado de prohibiciones; al mismo tiempo se le atribuyen virtudes positivas. Pero lo que mejor prueba el carácter religioso del totemismo es el análisis mismo de las creencias y las prácticas que lo constituyen: en él se encuentran todos los elementos esenciales de toda religión”¹⁸⁹. En efecto es la definición de la religión por medio de la oposición entre lo sagrado y lo profano la que se abre paso, precedida por el prestigio indudable de su primer gran avalista, Robertson Smith.

La segunda observación crítica a Frazer que aparece en la recensión no es menos relevante y clarificadora de la cuestión: “Si Frazer se ha negado a ver en el totemismo un sistema religioso propiamente dicho, es por haber desconocido su carácter social. Este carácter es el que Durkheim se ha dedicado a poner de relieve. Lo que ocupa el primer lugar en la religión totémica, lo que es sagrado en más alto grado, no es el animal totémico, es el dibujo que lo representa. Sucede que este dibujo es el emblema, la bandera del clan. Si el símbolo del grupo es sagrado, ¿no es acaso porque los sentimientos que inspira el grupo se refieren al signo que lo expresa y recuerda?”¹⁹⁰.

¹⁸⁹ É. DURKHEIM y M. MAUSS, “Recensión de *Les Formes élémentaires de la vie religieuse o le système totémique en Australie* y *Totemism and Exogamy*”, *Année sociologique*, vol. XII, 1909–1912, 91–98 y 429–432. El texto citado se encuentra en la pág. 96. *Journal Sociologique*, 704.

¹⁹⁰ *Ibidem. Journal Sociologique*, 704–705.

La caracterización del totemismo como una religión (formas, contenidos y funciones), y como la religión más primitiva y elemental además, se ajustaba a un elemento programático contenido en la definición de religión que proporciona *Les Formes*: “la religión debe ser algo eminentemente colectivo”¹⁹¹. La definición preliminar y descriptiva con la que prácticamente se configura *Les Formes* incluye ya la preeminencia de la explicación sociocéntrica. Como en otros, en este punto Durkheim sigue fiel a la inspiración metodológica y categorial que expuso ya en la primera definición de los fenómenos religiosos, la de 1899: “no es en la naturaleza humana en general donde hay que ir a buscar las causas determinantes de los fenómenos religiosos; es en la naturaleza de las sociedades con las que éstos se relacionan, y si han evolucionado en el curso de la historia, es porque la propia organización social se ha transformado. (...) El problema se plantea en términos sociológicos”¹⁹². Las grandes cuestiones que son objeto de la ciencia de las religiones, se resuelven, por tanto, mediante la observación de las condiciones de la existencia colectiva.

Les Formes transita por este mismo camino en la medida que el totemismo es en realidad una clasificación, un esquema conceptual que, en su generalidad, abraza y contiene la naturaleza y la sociedad. La misma oposición entre lo sagrado y lo profano no es más que un esquema conceptual por el que se experimenta el mundo; Durkheim considera que en ello consiste precisamente la experiencia religiosa del mundo: se trata de la experiencia de una dualidad –la división bipartita del universo en dos géneros de realidad–¹⁹³. Esta experiencia clasificatoria de la realidad determina el modo de enfocar el problema que domina la ciencias de las religiones.

Puesto que el problema es de *naturaleza dinámica*, se impone explicar satisfactoriamente cuál ha sido el proceso de ideación

¹⁹¹ FE 65 (42).

¹⁹² É. DURKHEIM, “De la définition des phénomènes religieux”..., en *Journal Sociologique*, 161.

¹⁹³ “Pero lo que es característico del fenómeno religioso es que supone siempre una división bipartita del universo conocido y conocible en dos géneros que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente. Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras” (FE, 56 [36]).

colectiva de semejantes fuerzas o poderes. Como sabemos, Durkheim sostiene que, para que la definición de los hechos religiosos sea completa, hay que distinguir la magia de la religión. Una y otra tienen sus creencias y ritos. El hecho diferencial es que ni las creencias ni los ritos mágicos tienen como efecto ligar entre sí a aquellos seres humanos que se adhieren a la magia. Lo más que puede hacer el mago es reclutar una clientela, pero no existe ‘iglesia mágica’. “Mas allá donde observemos una vida religiosa, ésta tiene por substrato un grupo definido”¹⁹⁴. El totemismo es ante todo una forma social¹⁹⁵ que pivota exclusivamente sobre el tótem. Este último expresa y simboliza dos tipos de cosas diferentes. Por un lado es la forma exterior y sensible de lo que se denomina principio totémico. Por otro lado, es el símbolo del clan. Se trata de dos aspectos de una sola realidad: el grupo social clánico: “El dios del clan, el principio totémico no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado y concebido por la imaginación en la forma de los espacios sensibles del animal o vegetal utilizados como tótem”¹⁹⁶. Así pues, la magia no puede dar lugar a un espacio socio-religioso que reúna o congregue de un modo estable y definido a sus fieles. En rigor, ni siquiera hay fieles ni creyentes. Siempre que estemos en presencia de vida propiamente religiosa, hay un grupo social estable y definido de fieles.

3. EL TOTEMISMO Y LA EXPERIENCIA DE LO SAGRADO

La tesis del sociocentrismo quedaría incompleta si Durkheim no propusiera un sentido adicional a lo que tradicionalmente se ha entendido como *autosuficiencia social*. La sociedad tiene un poder

¹⁹⁴ *Ibid.*, 61 (39).

¹⁹⁵ Testart subraya la dimensión formal del totemismo: “El totemismo es una forma vacía, y a este título una forma que puede ser llenada por contenidos muy diferentes de una sociedad a otra. El totemismo no puede servir en absoluto para pensar la religión. (...) El totemismo es en sí mismo una forma social altamente significativa. Pero en tanto que forma global susceptible de aplicarse a todas las cosas, no permite aprehender la especificidad de la religión (...)” (A. TESTART, *op. cit.*, 188).

¹⁹⁶ FE, 295 (194).

hierofánico: tiene lo necesario para manifestar lo sagrado y ello equivale a suscitar la sensación de lo divino. La acción social es, pues, hierofánica y lo es de suyo: la dependencia social es manifiesta del principio sagrado¹⁹⁷. La sensación de lo divino es en realidad una experiencia moral que consiste en experimentar la fuerza misma de la sociedad: experiencia de la obligación y experiencia de una fuerza moral ajena y superior van de la mano. Volveremos de inmediato sobre ambos aspectos; ahora fijémonos en la afirmación de que la sociedad tiene todo lo que es preciso para despertar en el espíritu la sensación de lo divino. El alcance de esta tesis se presenta en toda su amplitud cuando consideramos la sociología del conocimiento que encierra *Les Formes*. La sociedad proporciona las categorías que hacen posible la conformidad lógica entre los espíritus. Durkheim subraya que existe analogía entre la necesidad lógica y la obligación moral¹⁹⁸: “(...) una clasificación es un sistema cuyas partes quedan dispuestas según un orden jerárquico. (...) La jerarquía es algo exclusivamente social. (...) Es la sociedad quien ha proporcionado el croquis –canevas– sobre el que trabaja el pensamiento lógico”¹⁹⁹.

La sociedad provee a sus miembros de lo necesario para pensar, es decir, para experimentar categorialmente la propia vida social. Según Durkheim, el totemismo representa una ocasión especial para constatar que la evolución lógica está estrechamente vinculada con la evolución religiosa y que ambas dependen de las condiciones sociales. Lo que el totemismo muestra a las claras es que son las creencias religiosas las que sustituyen el mundo, tal como lo

¹⁹⁷ “De manera general, no es dudoso que una sociedad tiene todo lo preciso para despertar en el espíritu, tan sólo en base a la acción que ejerce sobre éste, la sensación de lo divino; pues constituye para sus miembros lo que un dios para sus fieles. En efecto, un dios es, en principio, un ser que el hombre concibe, en ciertos aspectos, como superior a sí mismo y alguien de quien cree depender. Ya se trate de una personalidad consciente, como Zeus o Yahveh, o de fuerzas abstractas como las que están en juego en el totemismo, el fiel, en un caso como en otro, se considera sujeto a ciertas maneras de actuar que le son impuestas por la naturaleza del principio sagrado con el que se siente en comunicación. Pues bien, también la sociedad alimenta en nosotros la sensación de una perpetua dependencia” (*ibidem*).

¹⁹⁸ Cfr. *ibid.*, 24–25.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 210–211 (138).

perciben los sentidos, por otro mundo diferente²⁰⁰. La religión es una nueva forma de experimentar el mundo, en la misma medida que la sociedad tiene el poder de despertar en nosotros la idea de un poder moral.

El capítulo VII del Libro II desarrolla una teoría de la experiencia religiosa, la que cabe extraer del totemismo. Pienso que cabe hablar ciertamente de una fenomenología de la experiencia religiosa; en ella se dan dos pasos bien diferenciados: la experiencia afectiva de una fuerza externa y superior, y la experiencia de que esa fuerza es la fuerza colectiva, la fuerza del grupo reunido, que se experimenta a sí mismo de un modo especial con ocasión de momentos y acontecimientos extraordinarios.

La recensión que Durkheim y Mauss escriben conjuntamente para comparar *Les Formes* con *Totemism and Exogamy*, de Frazer, contiene unos textos que, en mi opinión, constituyen una presentación sintética reseñable de las tesis del cap. VII aludido. Tanto por el hecho de que el propio Durkheim firme la recensión, como, sobre todo, por el contexto en que tiene lugar la comparación –el totemismo–, cabe adoptar la línea argumental de esta recensión como hilo de la exposición. Veamos algunos textos más significativos.

a) “(...) toda colectividad inspira a sus miembros sentimientos que son idénticos en naturaleza a los sentimientos religiosos. Lo mismo que la divinidad actúa imperativamente sobre los individuos, reclama de ellos sacrificios y privaciones, y los reconforta. Exige que hagan violencia a su naturaleza y los sostiene”²⁰¹.

La imperatividad de esa fuerza investida de autoridad moral es objeto de un verdadero *respeto*. Aquí se presenta un problema que debemos abordar ya. En sentido moral, el respeto es la emoción que experimentamos cuando sentimos que en nosotros se produce una presión interior y completamente espiritual. Para que la fuerza colectiva nos inspire respeto, no puede ser completamente exterior a nosotros: “El hombre que ha obedecido a su dios y que, por esta razón, cree tenerlo consigo, se enfrenta al mundo con confianza y

²⁰⁰ Cfr. *ibid.*, 336–338.

²⁰¹ É. DURKHEIM y M. MAUSS, “Recensión de *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* y *Totemism and Exogamy*” ..., *Journal Sociologique*, 705.

con la sensación de una energía incrementada. –Por su lado, la acción social no se limita a reclamarnos sacrificios, privaciones y esfuerzos. Pues la fuerza colectiva no nos es por completo extraña; no nos arrastra completamente desde el exterior; sino que, puesto que la sociedad no puede existir más que en las conciencias individuales y por ellas, es preciso que penetre y se organice en nosotros; se hace así parte integrante de nuestro ser y, por esto mismo, lo eleva y engrandece²⁰². Este tránsito de la fuerza colectiva por el interior del actor social es una forma novedosa de presentar el *poder de la representación*: la presión social se ejerce por medio de vías mentales, o sea, en cuanto que nos representamos los poderes de los que dependemos.

El totemismo responde, según Durkheim, a la actitud natural del pensamiento. No es que sea pensamiento salvaje; es simplemente el pensamiento ejercido con anterioridad a la reflexión científica. Cuando el ser humano se representa que existe uno o varios poderes morales de los que él depende, se los *imagina* como exteriores a él, pues le hablan de un modo imperativo. La actitud natural procede del interior hacia el exterior: la imaginación se representa poderes que sólo parcialmente son exteriores al hombre. La sociología debe seguir justamente el camino inverso.

En una de las notas más célebres de *Les Formes* Durkheim sale al paso de lo que él denomina un malentendido que gravita sobre todo su pensamiento sociológico²⁰³. El sostiene ahí que, por el hecho de haber constituido a la *contrainte* (compulsión o constricción) en el *signo exterior* por el que cabe reconocer los hechos sociales y distinguirlos de los hechos de la psicología individual, se ha considerado ya que lo esencial de la vida social era la *contrainte* física. “En realidad, nunca hemos visto en ésta más que la expresión material y aparente de un hecho interior y profundo que es completamente ideal; es la autoridad moral. El problema sociológico (...) consiste en buscar a través de las diferentes formas de compulsión exterior, los diferentes tipos de autoridad moral que les corresponden, y en descubrir las causas que han provocado a estas últimas²⁰⁴. Aplicada esta observación a la temática específicamen-

²⁰² FE, 299 (197).

²⁰³ Cfr. *ibid.*, 298, nota 2.

²⁰⁴ *Ibidem.*

te religiosa de *Les Formes*, el objetivo no es otro que encontrar la forma que reviste esa especie particular de autoridad moral que es inherente a todo lo religioso y qué elementos la forman. La respuesta es clara: la forma que reviste es la de una fuerza que el creyente experimenta y que le hace sentir el mundo con confianza y con una energía vital acrecentada. La acción social tiene, por tanto, un carácter reconfortante y vivificante. La religión se experimenta en relación directa e inmediata con la intensificación de la vida. Vida religiosa no supone un recorte o un freno, sino un impulso a vivir.

b) “El individuo en grupo es transportado fuera de sí mismo, entra en verdaderos estados de éxtasis, vive una vida *sui generis* que contrasta, por su intensidad, por su impersonalidad, con la que lleva en el curso de su existencia ordinaria. Por lo demás, es un hecho que la sociedad hace cosas sagradas a voluntad y, por consiguiente, les imprime el carácter religioso”²⁰⁵.

La acción colectiva suscita la sensación de lo sagrado y la fuerza religiosa no es otra cosa que la fuerza colectiva y anónima del clan. Durkheim desarrolla estas dos tesis al hilo de su descripción pormenorizada del poder de la efervescencia social²⁰⁶. Las grandes asambleas públicas, las reuniones periódicas de partidos, grupos y confesiones religiosas sirven para hacer revivir la fe común, reafirmar los sentimientos. Hay períodos históricos en los que por influencia de algún gran acontecimiento o descalabro colectivo, las interacciones sociales se hacen mucho más frecuentes y más activas. Es el caso de las grandes crisis sociales o nacionales, que Durkheim ya analizó en *Le Suicide*. En tales situaciones, “los hombres se buscan, se reúnen más. El resultado es una efervescencia general, característica de épocas revolucionarias o creativas. Pues bien, esta sobre-actividad produce una estimulación general de las fuerzas individuales. Se vive más intensamente y de manera muy diferente a como se hace en tiempos normales. Los cambios no son tan sólo de matiz y de grado; el hombre se convierte en otro”²⁰⁷. Esta

²⁰⁵ É. DURKHEIM y M. MAUSS, “Recensión de *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie y Totemism and Exogamy*”..., *Journal Sociologique*, 705.

²⁰⁶ Durkheim pormenoriza esta idea en unas páginas memorables de ese capítulo VII: 300–316.

²⁰⁷ FE, 301 (198).

verdadera metamorfosis por la que el hombre deviene otro, no es sólo el resultado de una intensificación en grado y número de las interacciones sociales. Hay una economía general de las pasiones que se altera cuando lo hace la vitalidad. Un aumento del umbral de vitalidad determina una intensificación de la actividad pasional: actos de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria pueden seguirse de una vitalidad sobreexcitada y todo ello además de un modo casi aleatorio y, por supuesto, no pocas veces imprevisible.

El binomio tiempo ordinario–tiempo extraordinario es decisivo ciertamente para entender en términos adecuados la teoría durkheimiana de los períodos de efervescencia social. Ahora bien, a veces se subraya únicamente esas circunstancias excepcionales en que la acción estimulante de la sociedad se hace sentir. Por un momento, el análisis sociológico se detiene en la cotidianidad y en las relaciones sociales no excepcionales, las cotidianas. No hay un solo instante de nuestra vida en que dejemos de sentir un *flujo de energía* (la expresión es suya) que, proveniente del exterior, nos ayuda a sostenernos, a aprobarnos a nosotros mismos en nuestra existencia. La aquiescencia social refuerza sin duda nuestra conducta y sustenta nuestro ser moral de un modo habitual. Basta cumplir con el propio deber para sentirse en armonía con la realidad social circundante y experimentar que ésta es benévola con nosotros²⁰⁸: el deber reconcilia la experiencia del bien y la experiencia de la socialidad. Sobre una base moral –el cumplimiento del deber– Durkheim esboza una teoría del reconocimiento: la sociedad sostiene y eleva el concepto que cada uno tiene de sí mismo.

La conciencia moral es un poder interno, pero el ser humano se la representa como una fuerza exterior y lo hace con la ayuda de símbolos religiosos. Los sentimientos morales no tienen una efectividad propia hasta que no media la imaginación religiosa. Esta

²⁰⁸ “El hombre que cumple con su deber encuentra, en las manifestaciones de todo tipo por medio de las que se expresa su simpatía, la estima, el afecto que sus semejantes sienten por él, una impresión de aliento, de la que no se da cuenta en la mayoría de los casos, pero que lo sostiene. El sentimiento que la sociedad manifiesta por él eleva el concepto que él tiene de sí mismo. Por el hecho de armonizar moralmente con sus contemporáneos, tiene más confianza, más valor, más audacia en sus acciones, del mismo modo que el fiel cree sentir la mirada de su dios vuelta benévolamente hacia él. Se produce de este modo como una sustentación perpetua de nuestro ser moral” (FE, 302 [199]).

produce una auténtica metamorfosis de lo que se manifiesta en la conciencia vulgar. Durkheim inaugura una serie de oposiciones estructurales, que jalonan el recorrido entero de su teoría acerca del poder creador de la efervescencia colectiva. La primera gran oposición es ésta: experiencia ordinaria (vulgar) *versus* experiencia religiosa.

En última instancia es el clan –la colectividad– quien despierta en sus miembros la idea de lo sagrado. Se trata ahora de precisar la forma particular que adopta la acción colectiva en el clan y cómo se suscita la sensación de lo sagrado. Esto nos conduce a un segundo binomio estructural: épocas/tiempos fríos *vs.* épocas/tiempos calientes.

La vida social está sujeta a un ritmo temporal, a una oscilación. Las sociedades australianas sirven de ejemplo a Durkheim, como antes ocurriera con las sociedades esquimales, en el caso del estudio de Mauss y Beuchat²⁰⁹. La vida social de las sociedades australianas pasa de un modo alternativo por dos fases diferentes: dispersión–reunión. La fase de dispersión coincide con la ocupación en tareas económicas y de sustento. La fase de concentración o de reunión es una fase festiva y ceremonial (un *corrobbori*). Durkheim estiliza al máximo la confrontación y el contraste entre los dos términos del binomio. Cabría decir hasta cierto punto que, en la estilización, se dibuja típico–idealmente la conducta social ordinaria, ligada al sustento y a la economía, y la conducta social extraordinaria, ligada al entusiasmo, la socialidad más cálida posible y la exaltación pasional.

Un análisis de la sintaxis estructural del texto resulta muy esclarecedor²¹⁰. *Estado de dispersión*: preponderancia de la actividad económica; mediocre intensidad de la actividad; pasiones poco vivas, lánguidas (“El estado de dispersión en que entonces se encuentran la sociedad acaba por hacer la vida uniforme, sin brillo y

²⁰⁹ Cfr. Marcel MAUSS y Henri BEUCHAT, “Les variations saisonnières des Sociétés Esquimaux”, *Année sociologique*, IX, 1904–1905, 39–132 [*Sociologie et anthropologie*, P.U.F., Paris, 1966, 389–477]. He estudiado la cuestión del ritmo temporal en la escuela durkheimiana en Fernando MÚGICA MARTINENA, “Tiempo social y tiempo total: el tiempo, estructura simbólica de la sociedad” (R. ALVIRA, H. GUIRETTI y M. HERRERO (eds.), *La experiencia social del tiempo*, Eunsa, Pamplona, 2006, 101–120).

²¹⁰ Resumen y presente en lo esencial FE, 308–310.

languideciente. Pero basta con que tenga lugar un *corrobbori* para que todo cambie”²¹¹).

Estado de reunión (corrobbori): fácil pérdida del dominio de sí y arrebatos de entusiasmo; a la máxima economía de movimientos y expresiones sigue un despilfarro de movilidad y expresividad²¹²; combinación peculiar de violencia desatada y orden a través de una forma temporal: el ritmo. El ritmo es un tipo de formalización y, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de una expresión colectiva de lo colectivo, pero es la intensificación de la vida pasional la que rompe el equilibrio psíquico inicial y desencadena un proceso de expresión débilmente configurado por el ritmo y precariamente articulado: “como pasiones tan vivas y tan libres de cualquier control no pueden dejar de exteriorizarse, por todas partes surgen gestos violentos, gritos, verdaderos aullidos, ruidos ensordecedores de todo tipo, que todavía contribuyen a intensificar el estado que exteriorizan. Sin duda, por razón de que un sentimiento colectivo no puede expresarse colectivamente más que con la condición de que observe un cierto ritmo que haga posibles el acuerdo y los movimientos de conjunto, estos gestos y gritos tienden por sí mismos a someterse a un ritmo y a regularizarse; de ahí, los cantos y danzas. Pero, al tomar una forma más regular, no pierden nada de su violencia natural; el tumulto reglamentado sigue siendo tumulto”²¹³.

El análisis cede el paso más que a una descripción, a una puesta en escena en la que no falta ningún ingrediente. Durkheim plantea en el fondo una cuestión de gran envergadura teórica: la articula-

²¹¹ FE, 308 (202).

²¹² “Pues bien, la aglomeración por sí misma actúa como un excitante poderoso. Una vez reunidos los individuos, resulta del hecho mismo de su puesta en contacto una especie de electricidad que los arrastra enseguida a un nivel extraordinario de exaltación. Cada sentimiento que se expresa repercute, sin encontrar resistencia, en todas las conciencias ampliamente receptivas a las impresiones externas: cada una de ellas hace eco a las otras y recíprocamente” (FE, 308 [202–203]).

Obsérvese el modelo físico: electricidad, eco, resonancia. La teoría del contagio aquí se expresa bajo la imagen de cuerpos que entran en resonancia o de corrientes eléctricas que arrastran a cuerpos que están en contacto. Durkheim llega a emplear el símil del alud, de la avalancha: objetos sólidos que chocan con otros y van agrandando la masa que se desliza. Realmente, él no encuentra modelos comunicativo–sociales que permitan hacerse una idea del fenómeno que intenta explicar.

²¹³ FE, 308–309 (203).

ción entre naturaleza y cultura, vida y configuración (forma), pasión y expresión. Pero todo ello queda al fondo del escenario..., en cierto modo difuminado. En primer lugar la escena está descrita con un ritmo literario acorde con el ritmo frenético de las pasiones agitadas y las emociones a flor de piel. Sólo el agotamiento, la pura extenuación de las energías vitales, termina con el frenesí del *corrobbori*, del mismo modo que también las hogueras que iluminan la escena se extinguen. La literalidad y el estilo mismo del relato se pliegan tanto al contenido que se describe como al ritmo en que se suceden los hechos allí descritos²¹⁴.

Durkheim regresa desde otra perspectiva a un tema que fue clave en *Le Suicide*: la ausencia de todo límite a las pasiones desatadas; en suma, la liberación del deseo, pero esta vez vinculada al delirio colectivo. Es como si Durkheim quisiera acercarse *per contrapositionem* a las circunstancias y condiciones reguladoras que rigen la normalidad, la cotidianidad. Para ello se sitúa en las antípodas –lo excepcional, lo extraordinario–, y describe cómo una situación colectiva ‘juega’ con sus actores. No puedo entender de otro modo el interés por describir minuciosamente la escena y el escenario, que considerar lo normal y regular a través de lo excepcional.

El agotamiento físico y el silencio sobrevienen cuando el fuego de las pasiones y el de las hogueras se consumen. Durkheim retoma la descripción que Spencer y Gillen hacen de dos escenas de efervescencia colectiva acaecidas en solemnidades religiosas entre los Warramunga. Una idea domina todo el relato: ¡metamorfosis!

²¹⁴ “Con frecuencia la efervescencia se hace tal que lleva a la realización de actos inauditos. Las pasiones desencadenadas son de una tal impetuosidad que no se dejan limitar por nada. Se está hasta tal punto por fuera de las condiciones cotidianas de vida y se tiene hasta tal punto conciencia de ello que se experimenta como la necesidad de ponerse por fuera y por encima de la moral cotidiana. Hombres y mujeres se emparejan contraviniendo las reglas que dominan las relaciones sexuales. (...) Si a esto se suma que estas ceremonias se desarrollan generalmente de noche, en medio de tinieblas que, aquí y allí, atraviesa el resplandor de las hogueras, entonces nos haremos una idea ajustada del efecto que escenas de ese tipo deben producir sobre el espíritu de todos aquellos que en ellas participan. Tales situaciones determinan un sobre-excitación tan violenta del conjunto de la vida física y mental que ésta no la puede sobrellevar durante mucho tiempo: aquél que realiza el papel principal acaba por caer agotado sobre el suelo” (*ibid.*, 309–310 [203]).

¡El yo y la realidad devienen otros! Esta idea reclama inmediatamente otra: desdoblamiento (apariencia y verdad; mundo profano y mundo sagrado; tiempo lánguido y tiempo frenético). Los elementos que se desdoblan no están fijos, estáticos; oscilan, se mueven. La efervescencia insta una movilidad general: identidad y diferencia pierden su significado ontológico y pasan a ser objeto de sensaciones, experiencias, auto-representación, o incluso auto-sugestión.

c) “Si se despoja de sus símbolos materiales a la fuerza moral que es el alma de la religión, se encuentra que se trata de la fuerza colectiva. Y así se explica que, en tantas religiones inferiores, el poder al que se dirige el culto sea conocido en forma anónima e impersonal: es el *mana* melanesio y polinesio, el *Wakan* de los Sioux, etc. Esta misma concepción se vuelve a encontrar en Australia: lo que es adorado en el totemismo es una fuerza vaga que está difusa en la especie animal (o vegetal), en la totalidad del clan, al mismo tiempo que es inherente al emblema totémico”²¹⁵.

El lector que ha seguido la brillante y pormenorizada escenografía se enfrenta ahora, sin solución de continuidad, con las reflexiones subsiguientes al relato. Recordemos por un momento dónde estábamos situados: en plena efervescencia emocional de la muchedumbre reunida (*corrobbori*). De un modo un tanto retórico, Durkheim se pregunta si alguien que ha sufrido un *transfert* a un medio completamente nuevo y extraordinario para él, plagado de fuerzas excepcionalmente intensas que lo involucran y transforman, no terminará por estar plenamente convencido de que realmente existen dos mundos heterogéneos e incomparables entre sí: el mundo profano y el de las cosas sagradas. Deseo insistir en los modelos físicos que Durkheim utiliza. En este caso, un campo de fuerzas, todas ellas intensas y extraordinarias, “que lo enardecen hasta el frenesí. (...) Parece pues que la idea religiosa ha nacido en estos medios sociales efervescentes y como producto de esa misma efervescencia. Y lo que tiende a confirmar que tal es claramente su origen es el hecho de que, en Australia, la actividad propiamente religiosa está casi por completo concentrada en los lapsos de tiempo en que se desarrollan esas reuniones masivas. (...) La vida

²¹⁵ É. DURKHEIM y M. MAUSS, “Recensión de *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie y Totemism and Exogamy*”..., *Journal Sociologique*, 705.

piadosa del Australiano pasa pues por fases sucesivas de completa atonía y, por el contrario, de hiper–excitación, y la vida social oscila siguiendo el mismo ritmo”²¹⁶.

La concentración temporal de la vida colectiva en su punto máximo de intensidad y de eficacia suscita en el hombre, tanto la idea de lo sagrado como el sentimiento más vivo de la doble existencia que lleva el ser humano. La tesis acerca del dualismo de la naturaleza humana sale totalmente reforzada después de *Les Formes*²¹⁷. No hay experiencia religiosa sin experiencia de la doble naturaleza de la que el hombre es partícipe. La religión es la forma primera, en el sentido de originaria y fundante, de experiencia del dualismo antropológico. De este modo, Durkheim emparenta con la amplia tradición del espiritualismo racionalista francés.

Hasta el momento Durkheim considera que ha mostrado satisfactoriamente que el clan, por el modo como actúa sobre sus miembros, despierta en ellos la idea de fuerzas exteriores que les dominan y, al mismo tiempo, les elevan por encima de su existencia sensible cotidiana. En la parte conclusiva del libro, Durkheim presentará esta idea como tesis fuerte: “(...) esa realidad (...) que constituye la causa objetiva, universal y eterna de esas sensaciones *sui generis* de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad”²¹⁸.

²¹⁶ FE, 313 (205–206).

²¹⁷ Durkheim sostiene que el producto por excelencia de la actividad colectiva es ese conjunto de bienes intelectuales y morales que denominamos *civilización*; es la civilización la que hace al hombre lo que es, de forma que sólo por el análisis histórico cabe dar cuenta de cómo el hombre se ha formado a lo largo del proceso de la civilización. “La obra que hemos publicado recientemente sobre las *Formas elementales de la vida religiosa* permite ilustrar por medio de un ejemplo esta verdad general. Buscando el modo de estudiar sociológicamente los fenómenos religiosos, hemos llegado a entrever una manera de explicar científicamente una de las particularidades más características de nuestra naturaleza. (...) Esta particularidad es la dualidad constitutiva de la naturaleza humana” (É. DURKHEIM, “Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales”, en *La science sociale et l’action...*, 315).

²¹⁸ FE, 597 (390). “Hemos mostrado cuáles son las fuerzas morales que pone en acción y cómo despierta ese sentimiento de apoyo, de salvaguardia, de dependencia tutelar que vincula al fiel a su culto. Ella es quien le eleva por encima de sí mismo: incluso es ella quien le da su ser. Pues lo que crea al hombre es ese conjunto de bienes intelectuales que constituyen la civilización, y ésta es obra de la sociedad. Y así se explica el papel preponderante del culto en todas las religiones,

Queda por investigar, no obstante, lo siguiente: a) por qué razón esas fuerzas exteriores han sido pensadas bajo las diversas especies que adopta el tótem; y b) cómo se particulariza en las conciencias individuales la fuerza religiosa que anima al clan. Ambos objetivos nos llevan por unos derroteros muy concretos: la teoría del símbolo. La explicación del principio totémico quedaría incompleta sin el análisis del simbolismo, sus mecanismos y poderes. Por otro lado, la propia teoría societista o sociocéntrica de la religión no puede ser entendida al margen de la gran confianza que Durkheim deposita en el poder de los signos. Es cierto que el problema del simbolismo y de la simbolización recorre de punta a cabo todo el libro²¹⁹, pero son las páginas centrales (314–342) aquéllas en las que se desarrolla una teoría de la simbolización²²⁰, sin la cual la explicación que Durkheim aporta del principio totémico quedaría incompleta. No se trata de analizar si esa explicación es, desde el punto de vista etnológico, coherente y defendible en términos científicos. Son bien conocidas las gravísimas objeciones que Evans–Pritchard, Stanner y Lévi–Strauss, entre otros, han dirigido a la teoría durkheimiana del totemismo. No me parece necesario insistir en ellas.

Es precisamente Lévi–Strauss quien, en una apretada pero acertada síntesis, afirma que la teoría del totemismo en Durkheim parte de la necesidad y culmina en un recurso al sentimiento. En efecto, la culminación del sistema se encuentra en una teoría afectiva de lo sagrado.

Ahora bien, ¿por qué razón los hombres se han dedicado a simbolizar mediante diversos signos sus afiliaciones grupales? Más

en cualquiera de ellas (...). Así pues, es la acción la que domina la vida religiosa por la sola razón de que la sociedad constituye su fuente originaria” (*ibid.*, 597–598 [390]).

²¹⁹ Cfr. Camille TAROT, *De Durkheim à Mauss, l’invention du symbolique...*, 211. Todo el capítulo 11, “Complexité des ‘Formes’ et symbolisation” (209–225) presenta un interés indudable para la cuestión que aquí se trata.

²²⁰ “No solamente el problema del símbolo ha sido puesto en el centro del libro a través del tótem, sino que se le encuentra de nuevo a propósito de los ritos, de las asambleas y de los grupos efervescentes; está también en la base del interés nunca desmentido de Durkheim por ese totemismo que únicamente le parecía ser forma elemental de la religión, porque esperaba leer en él las formas elementales de la simbolización” (*ibid.*, 212).

aún, ¿por qué seguimos haciéndolo?²²¹ Esta cuestión nos introduce de lleno en la teoría del símbolo.

²²¹ Cfr. Claude LÉVI-STRAUSS, *El totemismo en la actualidad...*, 106–107.

IV

EL PRINCIPIO TOTÉMICO Y LA FUNCIÓN DEL SÍMBOLO

Les Formes constituye la expresión escrita más completa y acabada de la teoría sociológica de la simbolización que encontramos en la obra durkheimiana. Ciertamente, hay que contar también con el curso sobre *Pragmatismo y Sociología* (1913–1914), cuyo interés ha sido por lo general desatendido y que hoy podemos valorar mucho mejor, precisamente en tanto en cuanto vinculamos su temática a la de *Les Formes* en su doble vertiente: sociología de la religión y sociología del conocimiento. En ambos planos se plantea en toda su integridad el problema gnoseológico de la verdad y la función de las realidades sociales como símbolos de la autoexpresión de la sociedad²²². Entre otros aspectos, Durkheim se interesa por la función que los signos desempeñan en la autoconciencia societaria.

La teoría del símbolo en *Les Formes* viene precedida por unas destacadas observaciones acerca del símbolo y del proceso de simbolización en *Le Suicide*. A continuación, haré una breve referencia a ellas.

1. EL SIGNO COMO TRADUCCIÓN IMPERFECTA DE LA REALIDAD: LA RELIGIÓN COMO SISTEMA DE SÍMBOLOS

“La religión es en definitiva el sistema de símbolos por los que la sociedad alcanza una conciencia de sí misma; es la manera de pensar propia del ser colectivo”²²³. La noción de *sistema* aquí em-

²²² Cfr. S. LUKES, *op. cit.*, 484–485.

²²³ É. DURKHEIM, *Le Suicide*, 352.

pleada se mantendrá en la definición de religión que Durkheim propone en *Les Formes*.

Le Suicide, hablando en términos generales, procede, en primer lugar, a una separación del ámbito de lo sagrado y el ámbito de lo simbólico, y en segundo lugar, reintegra la idea de divinidad en la temática sociológica a título de símbolo: “Una vez que la idea de la divinidad se hubiese formado en un cierto número de conciencias bajo la influencia de sentimientos completamente individuales, ha servido para simbolizar todo tipo de tradiciones, de usos, de necesidades colectivas. Lo que debe importarnos no es el símbolo, sino lo que recubre y traduce”²²⁴. La función del símbolo es, pues, referir y, por tanto, llegar a hacer visible; pero al mismo tiempo recubre, y en ese sentido, dificulta la visión. El símbolo es una representación deformada de la realidad y, por tanto, que la traduce de un modo imperfecto, velado²²⁵.

Como he tenido ocasión de desarrollar en otro lugar²²⁶, *Le Suicide* es la primera gran obra en la que el racionalista Durkheim se enfrenta abiertamente con ‘lo irracional’ en la conducta humana, individual y, sobre todo, colectivamente considerada. Su comprensión del símbolo y de lo simbólico representa un indudable avance respecto de obras anteriores, pues su enfoque de lo simbólico es ya *semántico-social*. Los signos o símbolos aparecen como reservas de significación latente. Se trata de una vida social que ha quedado depositada, objetivada en cosas u objetos (p. ej., edificios y monumentos) y que está latente en ellos. Por la carga simbólica que estos objetos pueden alcanzar a tener, esa vida social objetivada y latente puede cambiar la orientación intelectual y moral de los pueblos. Así describe Durkheim, por ejemplo, lo que conocemos como *renacimiento*²²⁷. Al descubrir esa semántica propia que se contiene

²²⁴ *Ibid.*, 192–193.

²²⁵ “La religión no es más que una manera aproximativa, inadecuada, imprecisa de representarse la realidad de la sociedad. Esa es la razón de que el creyente no vea detrás de la religión la realidad social, que el sociólogo debe hacerle ver” (C. TAROT, *op. cit.*, 219).

²²⁶ Cfr. Fernando MÚGICA MARTINENA, *Émile Durkheim: La constitución moral de la sociedad (II). Egoísmo y anomia: el medio moral de una sociedad triste*, Serie Clásicos de la Sociología, n° 15, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, 53–62.

²²⁷ Cfr. É. DURKHEIM, *Le Suicide*, 354–356.

en fórmulas definidas que quedan fijadas exteriormente en formas ya consagradas de alto valor simbólico, Durkheim capta que, si bien éstas no se bastan, ya que requieren de alguien que se las presente y las ponga en práctica, no obstante “no dejan de ser factores *sui generis* de la actividad social. Pues tienen un modo de acción que les es propio”²²⁸.

La particular ‘batalla’ de Durkheim con el mundo de los signos es de un interés excepcional. El discurso en que él tematiza su importancia y función va parejo al de las corrientes sociales, núcleo conceptual de *Le Suicide*. Las corrientes sociales expresan toda esa vida colectiva que está en libertad y en perpetuo estado de movilidad, por lo que no llega a adoptar una forma objetiva. La esfera de la religión, de la moral, del derecho y de la política es pródiga en fórmulas, más o menos hieráticas, que expresan de un modo imperfecto una vida subyacente. “En la base de todas estas máximas, hay sentimientos actuales y vivos que estas fórmulas resumen, pero de las cuales ellas no son más que el envoltorio superficial. No despertarían ningún eco, si no correspondieran a emociones e impresiones concretas, esparcidas por la sociedad. Aunque les atribuimos una realidad, no se nos pasa por la cabeza hacer de ellas el todo de la realidad moral. Ello equivaldría a tomar el signo por la cosa significada. Un signo es con seguridad algo; no es una especie de epifenómeno supererogatorio; hoy se sabe el papel que juega en el desarrollo intelectual. Pero en definitiva no es más que un signo”²²⁹. Parece claro que el acercamiento a la teoría de los signos y, consiguientemente, de lo simbólico se establece en el marco de la compleja relación entre representaciones y emociones colectivas que Durkheim descubre al analizar en qué consisten las corrientes sociales.

En la relación simbólica, la función del símbolo es ambivalente: refiere y oculta parcialmente. El símbolo opera sobre el dualismo apariencia y realidad, manifestación y nómeno. Cuando Durkheim sostiene, por ejemplo, que la divinidad es solamente la sociedad transfigurada y expresada simbólicamente²³⁰, está afirman-

²²⁸ *Ibid.*, 355.

²²⁹ *Ibid.*, 356.

²³⁰ É. DURKHEIM, “La détermination du fait moral”, en *Sociologie et philosophie*, 75.

do la relación entre una realidad y su manifestación, como tal extraña a la realidad significada²³¹.

2. EL SÍMBOLO Y LA SIMBOLIZACIÓN EN ‘LES FORMES’: EL EMBLEMA TOTÉMICO

Les Formes representa una ampliación muy destacada de la perspectiva anterior. El totemismo proporciona una excelente oportunidad de profundizar en el marco constituido por las representaciones y las emociones colectivas. Este marco es ahora decididamente ya el marco de lo sagrado. En él, lo simbólico no es ni un apéndice ni un accidente: es aquello que es más real que lo real. Veamos qué significado puede tener esta enigmática fórmula. Para ello utilizaré un ‘guión’ que me parece muy acertado²³². Paoletti señala que, en el capítulo VII del Libro II, Durkheim intenta responder a tres preguntas: a) el tótem es ante todo un símbolo, pero ¿de qué?, b) la segunda cuestión es: ¿por qué la sociedad se representa a sí misma por medio de símbolos?, c) la tercera apunta a la fundación objetiva de los símbolos: ¿qué garantiza o prueba que la exaltación religiosa que sigue a la efervescencia social, no es simplemente una especie de delirio?²³³

2.1. La significación del emblema totémico

El tótem es mucho más que un nombre; es un emblema –un auténtico blasón–. El hombre primitivo se representa la idea de ese

²³¹ Comentando este mismo texto Pickering afirma: “la realidad es la sociedad y la divinidad es la expresión simbólica (figurada, transfigurada, hipostasiada) de ésta” (W.S.F. Pickering, *Durkheim’s Sociology of Religion. Themes and Theories*, 232).

²³² Cfr. G. PAOLLETTI, “The cult of images. Reading Chapter VII, Book II, of ‘The Elementary Forms’”, en N.J. ALLEN, W.S.F. PICKERING and W. WATTS MILLER (eds.), *On Durkheim’s Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, London and New York, 1998, 78–91.

²³³ Cfr. *ibid.*, 79.

emblema totémico por medio de un signo material y exterior. Aquí el signo no representa una devaluación o depreciación del valor sagrado: ¡todo lo contrario! Resulta que “*las imágenes del ser totémico son más sagradas que el propio ser totémico. (...) Las representaciones del tótem tienen una eficacia más activa que el propio tótem*”²³⁴. ¿Cómo cabe entender esta sorprendente revalorización del mundo de los signos? Si, como expresamente afirma, el tótem es ante todo un símbolo, una expresión material de otra cosa, ¿qué explica que ahora el símbolo se sitúe no en la periferia sino en el centro de la preocupación sociológica de Durkheim?

Ya no debería sorprender que Durkheim arranque su explicación a partir de una tesis psicológica: es una ley conocida, afirma, que los sentimientos que una cosa despierta en nosotros se comunican de un modo espontáneo al símbolo que la representa. Existe una transferencia de sentimientos que se origina en el hecho de que la idea de la cosa y la idea de su símbolo están estrechamente unidos en nuestro espíritu; las emociones que nos provoca una se extienden de un modo contagioso a la otra²³⁵. El arranque de este análisis simpatético es deudor de la obra psicológica de Ribot (1839–1916), autor de dos obras que revisten gran importancia para entender el entramado conceptual durkheimiano: *La psychologie des sentiments* (1900) y *La logique des sentiments* (1905). El propio Durkheim recensió esta última obra²³⁶.

La pregunta clave la formula el propio autor: ¿de qué es signo el tótem? La respuesta es que el tótem expresa y simboliza dos cosas diferentes: es la forma exterior y sensible del principio totémico (el dios totémico) y también el símbolo de la sociedad clánica. Ello es posible porque, asegura Durkheim, el dios del clan, el principio totémico no puede ser otra cosa que el propio clan representado en forma imaginaria: “¿Pero cómo ha sido posible esta apoteosis y cuál la razón de que haya tenido lugar de esa manera?”²³⁷ Durkheim se pregunta por las condiciones de posibilidad de cómo se expresa la sociedad por medio de símbolos.

²³⁴ FE, 189. El subrayado es del propio Durkheim.

²³⁵ Cfr. *ibid.*, 314.

²³⁶ É. Durkheim, “Recensión de *La logique des sentiments*”, *L'Année sociologique*, IX, 1904–1905, en *Journal Sociologique*, 533–534.

²³⁷ FE, 295 (194).

2.2. ¿Qué determina el que la sociedad se exprese por medio de símbolos?

La respuesta a esta pregunta ocupa la segunda parte de la sección tercera (314–320) y la sección quinta (329–335) del capítulo que estamos comentando, el VII. Hay que proceder, pues, a sintetizar los contenidos de las dos secciones. La dificultad de explicar el argumento nos obliga a volver sobre esa tesis de que las imágenes de los seres totémicos son más sagradas que los propios seres. ‘Imagen’ o ‘emblema’ menciona directamente la esfera de la imaginación: se trata de representaciones sensibles. ¿Por qué es más sagrada una representación sensible que la propia cosa? Porque es más fácil sentir y emocionarse con la representación que con la cosa misma. La idea de una cosa siempre es más compleja que la idea de su símbolo: éste es más fácilmente representable. Por eso el signo toma el lugar de la cosa y a él se refieren de modo más inmediato los sentimientos que la cosa suscita.

El tótem es la bandera del clan; las impresiones, sentimientos y emociones que el clan suscita se vinculan mucho más a la idea o representación del tótem que a la del clan. La solidaridad entre el elemento emocional y el elemento representativo es una tesis central de la psicología de Wundt, que ha influido a su vez decisivamente en Ribot. La lógica de las emociones sigue un principio de economía psíquica: la emoción se vincula a lo simple, definido y fácilmente representable, es decir, identificable, pero también fácilmente evocable y reiterable. En la obra de Durkheim, muchas tesis sociológicas son deudoras de la doble influencia de la psicología de Wundt y de la de Ribot.

La imagen, el emblema, a fuer de repetido y en todos los soportes materiales posibles, incluido el propio cuerpo (los tatuajes), acaba por adoptar un relieve excepcional. Es ella la que se sitúa en el centro de la escena. “Sobre ella se fijan los sentimientos que se experimentan, pues resulta el único objeto concreto al que se los puede atribuir. Es la imagen la que sigue recordándolos y evocándolos, incluso cuando la asamblea se disuelve; pues ella le sobrevive, grabada sobre los instrumentos de culto, sobre las paredes de las rocas, sobre los escudos, etc. Gracias a ella se conservan y revi-

ven perpetuamente las emociones experimentadas”²³⁸. La verdadera metamorfosis consiste en que el poder congregante del emblema sustituye a la de la propia realidad y se constituye en el elemento permanente de la vida social²³⁹: el espacio social sufre también una progresiva metamorfosis: es un espacio simbólico, imaginario, es decir, ideal.

El argumento adquiere fuerza por la entrada en escena de una razón adicional que involucra a la conciencia individual de los actores sociales. En la recensión de *Les Formes* que escribiera el propio Durkheim junto con Mauss se lee: “Pero esta fuerza anónima, porque es completamente moral, es decir, hecha de ideas y sentimientos, no puede vivir y actuar más que en y por medio de conciencias particulares. Ella las penetra y, al hacerlo, se individualiza”²⁴⁰. En efecto, esta recensión reproduce en síntesis la tesis de que la fuerza religiosa sólo puede realizarse en ellos y por medio de ellos; les es inmanente y se la representan necesariamente como tal. Así es como el emblema pasa a ser la fuente eminente de la vida religiosa de los hombres, asegura Durkheim²⁴¹.

La fuerza del principio totémico tiende a expandirse; no puede quedar localizada. Durkheim defiende que el carácter sagrado es contagioso al más alto nivel. Lo sagrado es una fuerza en expansión. Durkheim deja constancia que esta identificación tan particular de lo religioso con lo moral y lo físico/dinámico arroja ambi-

²³⁸ *Ibid.*, 316 (207).

²³⁹ “Es pues, de él de donde parecen emanar las fuerzas misteriosas con las que los hombres se sienten en contacto, y así se explica que éstos hayan sido llevados a representarse estas fuerzas bajo los rasgos del ser animado o inanimado que da nombre al clan” (*ibid.*, 316 [207–208]).

²⁴⁰ É. DURKHEIM y M. MAUSS, “Recensión de *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie y Totemism and Exogamy*”, en *Journal Sociologique*, 705.

²⁴¹ “La sienten presente y actuando en ellos, pues es esa fuerza la que los eleva a una vida superior. He aquí cómo el hombre ha creído que en él residía un principio comparable al que reside en el tótem; cómo, por consiguiente, se ha atribuido a sí mismo un carácter sagrado, pero menos marcado que el del emblema. Es porque el emblema constituye la fuente eminente de la vida religiosa; el hombre no participa en ella más que indirectamente y tiene conciencia de ello; se da cuenta que la fuerza que lo arrastra al círculo de las cosas sagradas no le es inherente; sino que le viene de fuera” (FE, 317 [208]).

güedad²⁴². Al mismo tiempo que vivifican las conciencias, esas mismas fuerzas religiosas son las que hacen que crezcan las plantas y los animales se reproduzcan. La forma religiosa en que se conciben las fuerzas que dominan el universo tiene el carácter de *totalidad*: abraza tanto el universo físico como el moral. Lo formal de la religión está vinculado a la categoría de totalidad y ésta es la forma abstracta del concepto de sociedad. Así se indica en la parte conclusiva de *Les Formes*: concepto de sociedad, concepto de divinidad y concepto de totalidad son aspectos diferentes de una sola noción²⁴³.

El principio sobre el que está operando la argumentación durkheimiana no es otro que el de economía representacional y emocional. El emblema expresa en realidad la economía subyacente a la vida en general y a la vida social en particular; así es como lo simbólico se fusiona de tal modo con lo social que se convierte en elemento constitutivo de la vida social: “[El emblema] al expresar la unidad social bajo una forma 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 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; él mismo es uno de sus elementos constitutivos”²⁴⁴. La economía subyacente a la vida no es un simple utilitarismo colectivo. El signo no es un mero útil que facilita la identificación y comunión sociales. Antes bien la particular economía de los signos es constitutiva de una y otra. Sin emblemas la sociedad no alcanzaría a tener un sentimiento de sí mismo. La autoconciencia y autorrepresentación sociales son necesariamente emblemáticas. Esto es lo que se desprende de la tesis durkheimiana. Como veremos a continuación, existen precedentes de mención obligada.

²⁴² “Se explica ahora de dónde proviene la ambigüedad que presentan las fuerzas religiosas cuando hacen su aparición en la historia. Porque son físicas al mismo tiempo que humanas, morales a la vez que materiales. (...) Estas fuerzas dominan pues los dos mundos. Residen en los hombres; pero son, al mismo tiempo, los principios vitales de las cosas” (FE, 318–319 [209]).

²⁴³ Cfr. 630–631.

²⁴⁴ *Ibid.*, 329 (215–216).

La teoría de lo simbólico en Durkheim emparenta con la tradición de la teoría de los signos que arranca de Condillac y que tan decisiva es, por ejemplo, en la filosofía del lenguaje de Rousseau. Por medio de los signos Durkheim desarrolla su particular concepción del emblematismo.

La referencia que acabo de hacer a Rousseau y su ensayo sobre el origen de las lenguas no ha sido casual; resulta completamente intencionado. Uno y otro tienen como horizonte, como idea-límite, la comunión de los espíritus, la fusión de los sentimientos particulares en un sentimiento común²⁴⁵. Ahora bien, el papel de los signos no es exactamente el mismo cuando se trata de representaciones individuales o de representaciones colectivas. En el caso de las representaciones individuales, los signos (gritos, palabras, gestos, etc.) son exponentes del estado mental con el que están asociados: lo manifiestan, pero no lo constituyen y por eso mismo se las puede concebir prescindiendo de las repercusiones físicas concomitantes o resultantes. No es éste el caso de las representaciones colectivas: en este caso, los signos –las intermediaciones materiales– son constitutivos, contribuyen a formarlas. “Suponen éstas [las representaciones colectivas] que las conciencias actúen y reaccionen entre sí; son una resultante de tales acciones y reacciones que, en sí mismas, no son posibles a no ser gracias a intermediarios materiales”²⁴⁶.

Si los espíritus particulares se exteriorizan en forma de movimientos *in genere* (gritos, palabras, gestos, etc.), “es la homogeneidad de tales movimientos lo que da al grupo el sentimiento de sí mismo y es, por lo tanto, ésta la que lo hace nacer. Una vez establecida esa homogeneidad, una vez que esos movimientos han

²⁴⁵ “En efecto, por sí mismas las conciencias individuales están cerradas entre sí; no pueden comunicarse si no es por medio de signos en los que resulten traducidos sus estados interiores. Para que la relación que entre ellas se establece pueda dar como resultado una comunión, es decir, una fusión de todos los sentimientos particulares en un sentimiento común, es preciso, pues, que los signos que las hacen manifiestas lleguen también a fundirse en una única y sola resultante. La aparición de esta resultante es la que advierte a los individuos de que están al unísono y es ella la que les hace tomar conciencia de su unidad moral. Es al lanzar un mismo grito, al pronunciar una misma palabra, al ejecutar un mismo texto que concierne a un mismo objeto, cuando se sienten y ponen de acuerdo” (*ibid.*, 329–330 [216]).

²⁴⁶ *Ibid.*, 330 (216).

adoptado una forma y un estereotipo, sirven para simbolizar las representaciones correspondientes. Pero tan sólo los simbolizan por el hecho de que han contribuido a su formación”²⁴⁷. La relevancia del texto es manifiesta para una teoría de lo simbólico: los hechos sociales se expresan simbólicamente porque se constituyen de un modo simbólico. El emblematismo es pues imprescindible tanto para que se constituya lo social como para que la sociedad pueda alcanzar una conciencia de sí misma: no hay que ver en los símbolos simples etiquetas o artificios contruidos con criterios puramente operativos: hacer más manejables unas representaciones ya elaboradas. La vida social, en todos sus aspectos y momentos, sólo es posible gracias a un vasto simbolismo.

La mutua implicación de lo emblemático y lo colectivo-grupal es uno de esos temas que captan todo el interés durkheimiano. Se destaca a veces del emblema su condición de representación figurativa, y no sin razón. Ahora bien, ¿qué es lo que realmente se representa en términos figurados? ¿Un objeto determinado? Durkheim acude a un ejemplo significativo, el tatuaje, que en su tiempo había llamado la atención de los estudios de la criminología (Lombroso) y de la antropología (Lacassagne). El tatuaje es mencionado a título de emblema que recuerda la existencia común; es un medio de identificación propia y ajena; es un modo de atestiguar la pertenencia a un mismo medio moral, con independencia de que intente reproducir o no el aspecto de la cosa que se supone que representa.

2.3. Realidad y delirio en la exaltación religiosa

La tercera pregunta que guía nuestros pasos tiene su origen en la reiterada objeción dirigida a la religión de ser el producto de un cierto delirio: “¿Qué otro nombre puede darse, en efecto, al destello en que los hombres se sumen cuando, a raíz de una efervescencia colectiva, se creen arrastrados a un mundo completamente diferente de aquél que tienen bajo sus ojos?”²⁴⁸.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ *Ibid.*, 323 (212).

Desde la afirmación con la que prácticamente se abre el libro, en el sentido de que la ciencia de la religión no es una máquina de guerra contra la religión, Durkheim ha repetido de modos muy diversos e insistentes que ni la religión es un delirio o ilusión ni la experiencia religiosa del creyente es una experiencia delirante: resulta incomprensible que la humanidad se hubiera obstinado durante siglos en errores y alucinaciones colectivas de las que la experiencia tendría que haberle sacado muy pronto. No tiene sentido sociológico ni antropológico alguno una ofuscación pertinaz de ese calado en una cuestión además tan trascendente para el mero vivir. Podría entenderse mucho mejor una representación delirante acerca del universo físico; lo que no tiene sentido, para Durkheim, es que el ser humano en su conjunto se equivoque cuando cree en la existencia de un poder moral del que obtiene lo mejor de sí mismo²⁴⁹. Aunque la representación de semejante poder moral sea metafórica y simbólica, tal representación no carece de fidelidad. “Por el contrario, traduce lo esencial de las relaciones que se trata de expresar, pues es cierto, y de una verdad eterna, que fuera de nosotros existe algo más grande que nosotros, con los que nos comunicamos”²⁵⁰. Que la verdad de la religión sea de índole esencialmente moral es algo que Durkheim desarrolla de un modo más explícito en el Libro III, dedicado a la ritualidad. Sin duda alguna no deja de ser coherente con el primado de la acción que *Les Formes* consagra de un modo definitivo. En las lecciones sobre el pragmatismo él extraerá sólo una pequeña parte de las posibles conclusiones que cabría extraer de semejante primado de lo práctico-moral.

A pesar de lo que acabamos de exponer, Durkheim se pone a sí mismo la siguiente objeción: si bien la religión no es ni en sí misma ni en su condición y expresión simbólica un delirio, no es me-

²⁴⁹ “Cuando el australiano es arrastrado por encima de sí mismo, cuando siente afluir en él una vida cuya intensidad le sorprende, no es víctima de una ilusión; esta exaltación es real y es realmente el producto de fuerzas externas y superiores al individuo. Se equivoca sin duda cuando cree que este incremento de vitalidad es obra de un poder con forma de animal o de planta. Pero el error afecta únicamente a la letra del símbolo por medio del cual los espíritus se representan ese ser, al aspecto de su existencia. Por detrás de esas figuras y de esas metáforas, más rudimentarias o más refinadas, hay una realidad concreta y viva” (*ibid.*, 322 [211]).

²⁵⁰ *Ibid.*, 323 (212).

nos cierto que la vida religiosa permanece asociada a formas de exaltación psicológica cercanas o limítrofes con el delirio²⁵¹. Durkheim vincula expresamente a profetas, fundadores de religiones, grandes santos con determinados perfiles psicológicos. La cercanía al tema weberiano del carisma y de la dominación carismática de los grandes líderes religiosos resulta notable en cualquier caso.

Durkheim intenta escapar a la objeción que él mismo se pone argumentando de un modo primero dialéctico, y luego psicológico: no se trata de un delirio en sentido estricto, sino de un éxtasis –un salir de sí mismo–. Este salir de sí es el resultado de una intensificación de la vida y de las imágenes que expresan la naturaleza de las fuerzas morales y que se agolpan en el espíritu²⁵². La vida psíquica funciona sobre el principio de equilibrio. Una sobrecarga de excitaciones provoca un descentramiento del yo y, correlativamente, una cierta pérdida del sentido de realidad. El éxtasis implica un *delirio bien fundado*²⁵³, si llamamos ‘delirio’ a todo estado en que el espíritu añade idealidad a lo percibido por los sentidos, o bien proyecta sus propios sentimientos sobre las cosas. Ahora bien, en ese preciso sentido no hay ninguna representación colectiva y, por tanto, ningún sistema de creencias religiosas, que no sea delirante. Eso que llamamos delirio atestigua el poder del espíritu humano en su expresión más poderosa y genuina: las representaciones colectivas: “del objeto más vulgar pueden hacer un ser sagrado y muy poderoso”²⁵⁴. Se trata de un poder de idealización que acarrea consecuencias más reales y necesarias que las que podrían ocasionar o desencadenar las fuerzas físicas.

²⁵¹ “Es bien cierto que la vida religiosa no puede alcanzar un cierto grado de interioridad sin implicar una exaltación psíquica, que no carece de relaciones con el delirio” (*ibid.*, 324 [212]).

²⁵² “Es propio, sin duda, de la naturaleza de las fuerzas morales que [las imágenes] expresan, no poder afectar con alguna energía al espíritu humano sin ponerle fuera de sí mismo, sin sumirlo en un estado que se puede calificar de *extático* (...). Se trata simplemente de una prueba adicional de que una vida social muy intensa ejerce siempre sobre el organismo, como sobre la conciencia del individuo, una especie de violencia que desarregla su funcionamiento normal. Por lo mismo, no puede durar más allá de un tiempo muy limitado” (*ibid.*, 324–325 [212–213]).

²⁵³ Cfr. *ibid.*, 324.

²⁵⁴ *Ibid.*, 326 (213).

La argumentación se orienta a ampliar la semántica del éxtasis para que en ella quepa un cierto delirio, vinculado necesariamente a la exaltación psíquica propia de toda vida religiosa. Una primera estrategia para ampliar la semántica no es otra que subrayar el poder de lo simbólico (representaciones, palabras, gestos, acciones u omisiones): el signo crea aquello que significa. El Arunta que ha frotado su cuerpo correctamente con su churigna no es que se sienta más fuerte: ¡es más fuerte!; quien come la carne de un animal prohibido no es que pueda morir: ¡morirá realmente!

Lo simbólico define por completo la situación y por su misma eficacia la hace real; crea el campo de fuerzas que da sentido y eficacia a las conductas, por extrañas que éstas sean: “Y es que el pensamiento social, a causa de la autoridad imperativa que en él reside, está dotado de una eficacia que el pensamiento individual sería incapaz de tener; por la acción que ejerce sobre nuestro espíritu, es capaz de hacernos ver las cosas desde el punto de vista que le conviene: agrega o desgaja algo de la realidad, según las circunstancias”²⁵⁵.

Esta primera estrategia se encuentra doblada por una segunda que conecta con ella: en la esfera social más que en cualquier otra la idea constituye la realidad. Con un mínimo de soporte material se consigue un máximo de expresión ideal. Aquí entra en juego una vez más la teoría de los signos. Para expresarnos a nosotros mismos nuestras propias ideas tenemos necesidad de fijarlas en sustratos materiales que las simbolicen. Ahora bien, esto se realiza con un máximo de economía de medios materiales: el objeto material se reduce a lo mínimo posible y casi pasa inadvertido. Su escasa materialidad permite una referencia casi total a la idealidad: el objeto prácticamente desaparece en lo ideal. “En esto consiste el pseudo-delirio que encontramos en la base de todas las representaciones colectivas: no es más que una forma de este idealismo esencial”²⁵⁶. El ámbito de las representaciones en las que se desarrolla la vida social se superpone a su sustrato material, sin que, por otro lado, provenga de él. Idealismo implica siempre, en la obra de

²⁵⁵ *Ibid.*, 326 (214).

²⁵⁶ *Ibid.*, 327 (214). “No se trata, pues, de un delirio propiamente dicho, ya que las ideas que así se objetivan están fundadas, sin duda, no en la naturaleza de las cosas materiales sobre las que se encaraman, sino en la naturaleza de la sociedad” (*ibidem*).

Durkheim, superposición de lo ideal a lo real y, por tanto, desdoblamiento y dualismo.

2.4. Lo simbólico y lo sagrado: objetivación y superposición

El principio totémico ha sido descrito a lo largo de todo el Libro II como una fuerza religiosa (anónima e impersonal); en ese sentido, el principio totémico, lo mismo que cualquier otra fuerza religiosa, no es intrínseco a las cosas ni es propiedad o atributo de éstas. Reside en las cosas, pero es exterior a ellas. ¿Dónde tiene, pues, su origen? La respuesta a esta pregunta tiene tres términos clave: sentimiento, colectividad y proyección. “La fuerza religiosa no es otra cosa que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias que lo experimentan y objetivado. Para objetivarse, se fija en un objeto que así se convierte en sagrado (...)”²⁵⁷. El símbolo está ligado a proyecciones de valor que constituyen la diferencia entre las cosas; todo depende de esas circunstancias que hacen que el sentimiento que genera las ideas religiosas se sitúe en un lugar u otro, sobre este objeto o aquel otro.

El carácter sobrevenido de la sacralidad es solidario del carácter fortuito de esos grandes encuentros y reuniones del grupo efervescente. Lo sagrado, en su manifestación, se vincula necesariamente a un escenario, a una colectividad, a una emotividad intensificada y al aumento de interacciones en un breve espacio de tiempo: “El carácter sagrado que reviste una cosa no está, pues, implicado en las propiedades intrínsecas de ésta, está *sobrepuesto*. El mundo religioso no es un aspecto particular de la naturaleza empírica; está *sobrepuesto* a ésta”²⁵⁸. La superposición es lo que constituye el idealismo esencial de toda religión. Hasta las más primitivas suponen un idealismo.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ *Ibid.*, 328 (215).

3. LA CONFIGURACIÓN SIMBÓLICA DEL SISTEMA SOCIAL TOTÉMICO

Durkheim sostiene que la vida social, en todos sus aspectos y en todos los momentos de su historia, únicamente es posible gracias a la existencia de un amplio simbolismo²⁵⁹. La proposición general se trata de una inferencia realizada a partir del clan totémico.

En el inicio del Libro II, Durkheim caracteriza el clan por medio de dos rasgos: un sistema de parentesco y la existencia para todos sus miembros de un *nombre* y un *emblema*. El nombre del clan es el de una especie determinada de cosas materiales que sirve para designar colectivamente al clan y que se denomina su *tótem*²⁶⁰. Conforme avanza el desarrollo del Libro II, los vínculos de parentesco ceden el paso a los elementos simbólicos de pertenencia: el nombre y el emblema totémicos.

El sistema social totémico es aquél que menos puede prescindir de la dimensión simbólica. La unidad clánica no obedece en realidad a razones de parentesco. “Un clan es esencialmente un conjunto de individuos que tienen un mismo nombre y se integran alrededor de un mismo signo. Quitad el nombre y el signo que lo materializa, y entonces el clan ni siquiera se hará representable”²⁶¹. El clan no puede existir sin un nombre y un emblema. Todo el espacio social es simbólico y por eso mismo el espacio social es, a la vez, ideal, dinámico y religioso. Simbolismo, idealidad, fuerza y religión constituyen los cuatro rasgos que configuran el sistema social totémico. A su vez, la configuración del sistema social propicia una determinada representación del mundo y, consiguientemente, un tipo de experiencia.

El totemismo es una determinada forma de experiencia del mundo en la que la religión es el vector de fuerza de la realidad; su poder consiste en transfigurar la realidad: “La religión ha sido el motor de esta transfiguración; son las creencias religiosas las que han sustituido el mundo tal como lo perciben los sentidos por un mundo diferente. Es esto lo que nos muestra el caso del totemismo.

²⁵⁹ Cfr. *ibid.*, 331.

²⁶⁰ Cfr. *ibid.*, 142–143.

²⁶¹ *Ibid.*, 334 (218).

El punto fundamental de esta religión es que se supone que los miembros del clan y los diferentes seres reproducidos en el emblema totémico tienen idéntica esencia²⁶². El poder de idealizar, tal como Durkheim lo entiende y explica, es el poder de anular las diferencias que existen entre los distintos géneros de realidad. Por precaria y rudimentaria que parezca esta lógica de la indistinción, sin embargo ha hecho posible una primera explicación del mundo.

En un enfoque bien cercano al pragmatismo de su época, Durkheim concibe que la primera forma de lógica ha nacido a partir de una necesidad de la acción: los hombres se vieron obligados a representarse la fuerza colectiva, cuya acción sentían, en una noción tan amplia que abarcara los géneros de realidad más diferentes. La necesidad de representarse de un modo particularizado la acción de la fuerza colectiva es una constante antropológica. Así lo manifiesta el propio autor: “De manera general, un sentimiento colectivo sólo puede tomar conciencia de sí fijándose sobre un objeto material; pero, por esto mismo, participa en la naturaleza de este objeto y recíprocamente. Son, pues, necesidades sociales las que han hecho que se fusionen nociones que, a primera vista, parecían distintas, y la vida social ha facilitado esa fusión gracias a la gran efervescencia mental que determina²⁶³. Durkheim cree ver en esta lógica desconcertante una prueba adicional de que el entendimiento lógico se configura en función de la vida social.

La fusión de nociones y realidades a la que él alude es un corolario de la comprensión del universo como poblado de fuerzas. Esto es propio de la religión²⁶⁴, según él. Ahora bien, es su propia comprensión compulsiva y dinamogénica de la realidad la que aquí subyace. Todo es potencialmente religioso porque todo es potencialmente dinámico. Durkheim habla de la extremada contagiosidad de las fuerzas religiosas, que invaden todo objeto que esté a su alcance, así como que una misma fuerza religiosa puede animar las cosas más diferentes. En realidad, todo arranca de la ecuación entre carácter religioso y carácter dinámico de las cosas: la representa-

²⁶² *Ibid.*, 338 (221).

²⁶³ *Ibid.*, 339 (221–222).

²⁶⁴ “Así, pues, esta destacable aptitud para confundir aquello que nos parece manifiestamente tan distinto proviene del hecho de que las primeras fuerzas con las que la inteligencia humana ha poblado el universo han sido elaboradas por la religión” (*ibid.*, 338 [221]).

ción de la fuerza colectiva se puede extender a todo y de hecho lo hace. En la noción misma de esta fuerza se confunden los campos de realidad más diferentes.

En su poder de idealización la religión lo ‘confunde’ todo: fusiona todo y lo ve relacionamente. La lógica religiosa se representa unitariamente el mundo: “Las religiones han rendido al pensamiento este gran servicio de haber construido un primer esbozo de lo que podrían ser estas relaciones de parentesco entre las cosas. (...) Lo esencial era no dejar el espíritu bajo el imperio de las apariencias sensibles, sino, por el contrario, enseñarle a dominarlas y a acercar aquello que los sentidos separan, pues a partir del momento en que el hombre fue consciente de la existencia de conexiones internas entre las cosas, se hacían posible la ciencia y la filosofía. La religión les ha abierto la vía”²⁶⁵. Cabe decir que, en cierto modo, la religión ha salvado al espíritu de la vía muerta del empirismo: la sensación no ve relaciones ni vínculos internos, pero por ello mismo tampoco puede explicar la realidad²⁶⁶.

El mismo principio que hace posible la indistinción y confusión entre órdenes de realidad es el que también hace posible la clasificación. El principio lógico que está en el origen de ambas posibilidades es el principio de totalidad, que permite establecer relaciones entre todas las cosas. El primer acercamiento a la noción de totalidad es el que realiza el pensamiento colectivo, que es capaz de superar el plano de las impresiones sensoriales y sustituirlas por un nuevo modo de concebir la realidad en términos de ideales. “Si éste ha sido el único capaz de tener tales efectos, es porque, para crear un mundo de ideales a través del cual el mundo de la realidad sensible apareciera transfigurado, era precisa una sobreexcitación de la capacidad intelectual que tan sólo es posible en y por la sociedad”²⁶⁷. Nuestra lógica ha nacido de esa lógica, aunque las explicaciones de la ciencia deban seguir criterios de objetividad mucho

²⁶⁵ *Ibid.*, 340 (222).

²⁶⁶ “Pues explicar no es otra cosa que ligar las cosas entre sí, establecer entre ellas relaciones que nos las hagan aparecer en función las unas de las otras, como si vibraran de forma simpática según una ley interior fundada en su naturaleza. Ahora bien, tales relaciones y lazos interiores no podrían hacérsenos descubrir la sensación, ya que ésta tan sólo se fija en lo externo; tan sólo el espíritu puede crear aquellas nociones” (*ibid.*, 339–340 [222]).

²⁶⁷ *Ibid.*, 340 (222–223).

más estrictos: control metódico y observaciones controladas. No obstante, hoy como ayer explicar continúa siendo relacionar elementos entre sí²⁶⁸.

A lo largo de la última sección (VI) de este relevante capítulo séptimo, Durkheim hace hincapié en su diferencia con el pensamiento de L. Lévy-Bruhl tal como se presenta en la obra *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910). La argumentación durkheimiana pretende ser contundente: consiste en mostrar que lo que Lévy-Bruhl considera que es característico del pensamiento primitivo, a saber, la ley de participación –todo forma parte de todo, porque todo está en relación con todo–²⁶⁹, en realidad hay que predicarlo en forma primordial de la ciencia moderna. Los mismos términos que usa Durkheim (‘participar’) dejan a las claras su intención manifiestamente dialéctica: “Hoy como ayer, explicar consiste en mostrar de qué manera una cosa participa en una o varias otras. Se ha dicho que el tipo de participación cuya existencia postulan las mitologías viola el principio de contradicción y que por esto se oponen a la implicada por las explicaciones científicas. ¿No supone identificarlos sostener que un hombre es un canguro, que el sol es un pájaro? Pero nosotros no pensamos de manera diferente cuando sostenemos que el calor es un movimiento, que la luz es una vibración del éter, etc.”²⁷⁰. En suma, la unión de términos heterogéneos en razón de un vínculo interior siempre la lleva a cabo el espíritu. El científico moderno no los une en menor medida que lo hace el primitivo, aunque lo haga siguiendo otros criterios. Es muy propio de Durkheim argumentar en términos formales, lo mismo que exponer su propio pensamiento en idénticos términos.

La recensión que Durkheim publicó en 1913 de la obra de Lévy-Bruhl conjuntamente con *Les Formes*²⁷¹ presenta un notable

²⁶⁸ “Así, pues, no hay un abismo entre la lógica del pensamiento religioso y la lógica del pensamiento científico. Una y otra constan de los elementos esenciales, pero desigual y diferentemente desarrollados” (*ibid.*, 342 [223]).

²⁶⁹ Lévy-Bruhl entendía por ley de participación que en las representaciones colectivas de la mentalidad primitiva, los objetos, los seres y fenómenos pueden ser a la vez ellos mismos y algo distinto (Cfr. S. LUKES, *op. cit.*, 432–433)

²⁷⁰ *Ibid.*, 341 (223).

²⁷¹ É. DURKHEIM, Recensión conjunta de L. Lévy-Bruhl, “Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures” y de É. DURKHEIM, “Les Formes élémentaires de la vie religieuse”, *Année sociologique*, vol. XII, 1909–1912, 33–37, en *Journal Sociologique*, 677–681.

interés, pues aclara si cabe más todavía los textos que estamos comentando. En *Les fonctions mentales*, Lévy-Bruhl habría desarrollado una oposición entre el pensamiento primitivo y el nuestro. El primero estaría caracterizado por la ley de participación, mientras que el segundo obedecería al principio de contradicción. Este último estaría, por tanto, ausente de la mentalidad primitiva, la cual sería realmente pre-lógica. Hasta aquí la presentación de la cuestión que Durkheim lleva a cabo. La crítica que él desarrolla a continuación tiene como explícito punto de referencia y apoyo *Les Formes*. El señala que las dos formas de mentalidad humana que Lévy-Bruhl opone, no sólo no derivan de fuentes diferentes, sino que han nacido una de otra y son dos momentos de una misma evolución. Entre esos dos estadios de la vida intelectual de la humanidad no hay solución de continuidad. “Hemos mostrado por medio de ejemplos que, si bien el espíritu primitivo está inclinado a las confusiones, se siente igualmente llevado a establecer oposiciones tajantes y con frecuencia aplica el principio de contradicción de manera extrema. Por el contrario, la ley de participación no es algo exclusivo de él: nuestras ideas, hoy igual que ayer, dependen unas de otras. Esta es la condición misma de todo pensamiento lógico. La diferencia radica sobre todo en la manera como se establecen estas participaciones”²⁷². Como buen racionalista, Durkheim no puede aceptar que haya una mentalidad pre-lógica: si hay pensamiento, existe una lógica y principios lógicos. El planteamiento evolutivo en la comprensión durkheimiana de la lógica no es de contraste, sino de continuidad²⁷³.

Si la religión inaugura el camino de la lógica no dejando que el espíritu habite bajo el imperio de las impresiones sensoriales, es porque las creencias religiosas son representaciones colectivas: “Para imponer una ley sobre las impresiones sensoriales y sustituirlas por una nueva manera de concebir la realidad, era necesario que se constituyera una manera nueva de pensar: tal es el pensamiento colectivo”²⁷⁴. Gaston Richard considera que ésta es la idea maestra

²⁷² *Ibid.*, 37. *Journal Sociologique*, 681.

²⁷³ Cfr. D. MERLLIÉ, “Did Lucien Lévy-Bruhl answer the objections made in «Les Formes élémentaires?»”, 30–31. En N.J. ALLEN, W.S.F. PICKERING y W. WATTS MILLER (eds.), *On Durkheim's «Elementary Forms of Religious Life»*”, 29–38.

²⁷⁴ FE, 340 (222).

que articula toda la obra: que la religión ha sido la forma primitiva de la ciencia, la primera manifestación por la que el entendimiento colectivo ha excedido la inteligencia animal al oponer el concepto a la sensación²⁷⁵. La religión totémica es realmente la ciencia de los primitivos: una representación lógica del universo animada por un sentimiento religioso, por más que ese sentimiento no tenga un carácter que permita discernirlo de cualquier otra emoción colectiva. Richard ha visto bien este punto, a mi entender: “La sociología religiosa consiste esencialmente en negar que la religión tenga nada que la distinga, intelectualmente, de una ciencia en sus comienzos, y desde un punto de vista afectivo, de cualquier otro orden de emociones colectivas”²⁷⁶.

El pensamiento colectivo genera todo un sistema de representaciones colectivas: crea un mundo de ideales que transfigura el cotidiano mundo de la realidad sensible; para ello se precisa esa sobreexcitación social de la capacidad intelectual a la que Durkheim se refería más atrás: un modelo de socialidad puramente mentalista, ligado a la constitución extraordinaria de representaciones colectivas, que se lleva a cabo en medios sociales efervescentes.

Hay aquí en juego una cuestión crucial que debemos mencionar, aunque sea de pasada, ya mismo: la oscilación entre un racionalismo de tipo mentalista y representacionista y un planteamiento puramente esbozado, si bien no desarrollado, de tipo pragmatista, que se encuentra asociado a la constitución social de las categorías. La cuestión acerca de si ambos planteamientos son complementarios y congruentes entre sí o no, deberá ser abordada en su momento a partir de una rigurosa comprensión de lo que significa *representación* y *creencia* en la sociología durkheimiana. Aunque la temática se encuentra dispersa por todo el libro, el lugar donde se aborda con más precisión y profundidad es en las conclusiones.

Un modo de empezar a tratar la cuestión de las representaciones es completar el análisis del Libro II mediante el estudio de las nociones de ‘alma’, ‘personalidad’ y ‘persona’ (cap. VIII, Libro II) y las nociones de ‘espíritus’ y ‘divinidades’ (cap. IX, Libro II). Ya

²⁷⁵ Cfr. G. RICHARD, “L’athéisme dogmatique en Sociologie religieuse”. *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuse*, t. III, 1923, 238–240.

²⁷⁶ *Ibid.*, 242–243.

sólo quedaría por estudiar el sistema ritual del culto primitivo (Libro III) para tener completa la arquitectura de *Les Formes*.

V

**EL PROCESO DE INDIVIDUACIÓN DE LAS FUERZAS
RELIGIOSAS: SOBRE LA IDENTIDAD SAGRADA DE LA
PERSONA**

El gran valor que Durkheim otorga a la estructura, a la arquitectónica de sus obras, proporciona un punto de partida para entender el sentido de los dos últimos capítulos del Libro II. El sostiene que la teoría del totemismo permite dejar constancia de que la evolución lógica es solidaria en grado máximo de la evolución religiosa; a su vez, las dos dependen de las condiciones sociales²⁷⁷.

Al estudiar los principios fundamentales de la religión totémica se ha podido ver, advierte Durkheim, que las nociones de alma, espíritu o personaje mítico están ausentes. ¿Cómo han llegado a constituirse? ¿La noción de seres espirituales es el producto de una formación secundaria? Durkheim procede a derivar del principio totémico los seres espirituales y, muy especialmente, el alma. Como vamos a ver ello plantea diversos problemas de congruencia que no se pueden resolver en mi opinión, pero sí entender mejor en su complejidad, si se adopta como eje explicativo el proceso de individuación de las fuerzas religiosas propias del totemismo. ¿Qué problema hay de fondo? En mi opinión: si el totemismo es la religión más elemental y simple, ¿cómo se pasa del carácter sagrado de una fuerza anónima e impersonal (*mana*) al carácter sagrado de la persona, que Durkheim ha subrayado en múltiples escritos anteriores? ¿Permite el totemismo ese tránsito o no lo permite, en tanto en cuanto la sacralidad queda inexorablemente vinculada a la colectividad?

²⁷⁷ Cfr. FE, 336.

1. RELIGIÓN Y COSMOLOGÍA: CONCEPTO Y TOTALIZACIÓN DEL MUNDO

A pesar de su simplicidad y elementalidad el totemismo es, para Durkheim, una religión y, como tal, no es una simple colección de creencias fragmentarias: “Todas las religiones conocidas han sido en mayor o menor medida sistemas de ideas que tendían a abarcar el universo de las cosas y a darnos una representación total del mundo”²⁷⁸. También el totemismo nos ofrece una concepción del universo. Durkheim desarrolla esta tesis en un capítulo (III, Libro II) que se subtitula: *El sistema cosmológico del totemismo y la noción de género*. Nada tiene de extraño: Durkheim cree encontrar en el totemismo la prueba de que la religión y la cosmología son las llaves de los problemas epistemológicos y que ambas permiten esclarecer los orígenes del pensamiento conceptual²⁷⁹.

1.1. La dificultad del sistema totémico para unificar y totalizar la fuerza sagrada (*mana*)

Cuando se sigue la descripción que Durkheim ofrece del sistema totémico, así como del origen y naturaleza de sus creencias, se percibe la dificultad para que la idea de *mana* —esa fuerza religiosa anónima e impersonal que invade y penetra todo lo sagrado, pero que no se confunde con ninguna cosa sagrada en particular—, alcance el grado de abstracción y de generalidad a los que ha llegado en sociedades más avanzadas. Hay un particularismo, vinculado a la naturaleza del medio social clánico y a la forma de organización cultural. En una situación así no podía hacerse manifiesto que mundos heterogéneos no fueran en realidad otra cosa que manifestaciones variadas de una sola fuerza fundamental. “La noción de un *mana* único y universal tan sólo podía nacer a partir del momento en que se desarrolló una religión tribal por encima de los cultos de

²⁷⁸ *Ibid.*, 200 (131).

²⁷⁹ Cfr. W.S.F. PICKERING, “The origins of conceptual thinking in Durkheim. Social or religious?”, 59–63. En, Stephen P. TURNER (ed.), *Émile Durkheim. Sociologist and moralist*, Routledge, London and New York, 1993, 52–70.

los clanes, absorbiéndolos de forma más o menos completa. La unidad sustancial del mundo se despertó cuando se sintió la unidad tribal. Sin duda, mostraremos más adelante que las sociedades en Australia conocen ya un culto común para toda la tribu. Pero aún cuando ese culto representa la forma más elevada de las religiones australianas, no ha conseguido mermar y modificar los principios en los que se fundamentan: el totemismo es esencialmente una religión federal que no puede ir más allá de un cierto grado de centralización sin dejar de ser él mismo²⁸⁰.

En Australia la noción de *mana* se mantiene en un estado de especialización. Lo prueba el hecho de que de las fuerzas propiamente religiosas (las que son pensadas bajo la forma del tótem) coexisten con las fuerzas mágicas, y se da el caso de que, mientras las fuerzas propiamente religiosas son incapaces de superar cierta heterogeneidad, las fuerzas mágicas, en cambio, son concebida como si todas fueran de una misma naturaleza. En suma, se las representa en su unidad genérica. Durkheim aporta una explicación muy interesante: las fuerzas mágicas planean por el cielo de la organización social y, por tanto, se mueven en un espacio homogéneo, continuo e indiferenciado en el que nada les diferencia. Por el contrario, las fuerzas religiosas se localizan en marcos sociales definidos y distintos, por lo que se diversifican y particularizan según los diversos medios sociales en que se sitúan.

Lo que se encuentra en el origen y fundamento del pensamiento religioso no son objetos o seres determinados y distintos que posean por sí mismos un carácter sagrado: son poderes indefinidos, fuerzas anónimas, “cuya impersonalidad es estrictamente comparable a la de las fuerzas físicas (...). En cuanto a las cosas sagradas particulares, no son más que formas individualizadas de ese principio esencial²⁸¹. Ahora bien, del mismo modo que en el totemismo, la fuerza sagrada no puede unificarse y totalizarse por razón del propio marco social, tampoco puede individualizarse de un modo completo²⁸².

²⁸⁰ FE, 280–281 (185).

²⁸¹ *Ibid.*, 286 (188).

²⁸² “No existe quizá religión en la que el mana original, único o plural, se haya resuelto por completo en un número bien definido de seres discretos e incommunicables entre sí; cada uno de ellos continúa guardando una aureola de impersonalismo que le permite adaptarse a nuevas combinaciones, y esto no por culpa de

Cuando se entiende la religión primordialmente como una forma de representarse o experimentar el mundo, su principal contribución a la formación del pensamiento conceptual proviene de su componente cosmológico. La religión totémica, que visualiza el mundo en forma dinámica a través de la noción de ‘fuerza’, no facilita que se comprenda el mundo y el propio grupo social como un todo, precisamente, tal como ya se ha indicado, por la dificultad para unificar y totalizar la fuerza. Si, como sostiene Durkheim en el inicio de *Les Formes*, no hay religión que no sea una cosmología al mismo tiempo que una especulación sobre lo divino²⁸³, habrá que reconocer que la religión totémica no presenta una cosmología que permita comprender el universo como un todo.

La concepción durkheimiana de la religión como socialmente determinada le llevó a la búsqueda de conexiones causales entre los rasgos morfológicos de la estructura social y el contenido de las creencias religiosas y las prácticas rituales. Como resulta que las fuerzas religiosas se localizan en cuadros sociales definidos y diferentes, quedan diversificadas y particularizadas a imagen de esos medios sociales donde se sitúan²⁸⁴. Las fuerzas religiosas tienden pues a particularizarse, sin perder por ello su carácter sagrado.

1.2. La comprensión evolutiva de la estructura: ‘cosmología–religión–pensamiento conceptual’

En la recensión conjunta que escribe Durkheim de su propia obra y de la de Lucien Lévy–Bruhl sobre las funciones mentales en las sociedades inferiores, a quien por cierto siempre respetó intelectualmente en alto grado a pesar de sus mutuas diferencias, él considera probado que *Les Formes* ha determinado rigurosamente el origen religioso de las categorías al mismo tiempo que su carácter de elementos sociales por su origen y contenido. Pues bien, teniendo bien en cuenta el contexto polémico que ambienta esta recensión y que aquí ya ha sido descrito anteriormente, conviene

simples supervivencias, sino porque está inscrito en la naturaleza de las fuerzas religiosas el no poder individualizarse completamente” (*ibid.*, 287 [189]).

²⁸³ Cfr. *ibid.*, 12.

²⁸⁴ Cfr. *ibid.*, 282.

analizar el siguiente texto referido a las categorías: “Un tiempo que comprende todas las duraciones particulares, un espacio que abarca todas las extensiones individuales, un género total que encierra a todos los seres conocidos, no pueden más ser más que el tiempo, el espacio, el conjunto de las cosas que se representa un sujeto formado por la totalidad de los sujetos particulares y que les supera. Es la sociedad la que ha enseñado al hombre que había otro punto de vista diferente que el del individuo y que le ha hecho ver las cosas bajo el aspecto de la totalidad”²⁸⁵. Durkheim reproduce y sintetiza de este modo textos relevantes que pertenecen a las conclusiones de *Les Formes*²⁸⁶, donde se indica con claridad que el concepto de totalidad no es más que la forma abstracta del concepto de sociedad: el todo que comprende todas las cosas, la clase suprema que encierra todas las demás clases. Ahora bien, esas conclusiones suponen la existencia de un marco social relativamente unificado y totalizado, cosa que no se da en el sistema social totémico en su forma más primitiva.

Parece obligado leer la descripción del totemismo como el relato de la evolución de un sistema socio-religioso. La noción de un mana único y universal sólo podía nacer a partir del momento en que se desarrollara una religión de la tribu por encima de los cultos de cada clan. Sólo con el sentido de la unidad tribal se despertó el sentido de la unidad sustancial del mundo²⁸⁷. Este culto representa la forma más evolucionada de las religiones australianas. Precisamente este culto es descrito (Libro II, cap. IX, secciones 4 y 5) como el gran dios tribal, el cual supone un nuevo marco social (la unidad consciente de la tribu) vinculado al sentimiento tribal²⁸⁸.

Esta evolución no se explica únicamente a partir de la extrema contagiosidad de lo sagrado. Durkheim sitúa el origen de esta evolución en la transformación de la estructura social clánica. De este modo *Les Formes* emparenta con el gran tema expuesto en *De la division du travail social*: la evolución progresiva de las sociedades

²⁸⁵ É. DURKHEIM, Recensión de L. Lévy-Bruhl, “Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures” y de É. DURKHEIM, “Les Formes élémentaires de la vie religieuse”, *Année sociologique*, 37, en *Journal Sociologique*, 681.

²⁸⁶ Cfr. FE, 616–627. Para el concepto de totalidad, Cfr. *ibid.*, 629–631.

²⁸⁷ Cfr. *ibid.*, 280–281.

²⁸⁸ Cfr. *ibid.*, 422–423.

de estructura de tipo segmentario a otra estructura de tipo organizado y diferenciado.

La evolución social sigue una dirección progresivamente ‘universalista’ al mismo tiempo que el principio totémico se individualiza en el alma, la persona, los espíritus y el gran dios. Este cruce de orientaciones no deja de sorprender: el gran dios es la síntesis de todos los tótem y, por consiguiente, la personificación de la unidad tribal²⁸⁹. Se comprende la afirmación de Durkheim: “La unidad del sistema iguala su complejidad”²⁹⁰.

2. EL PRINCIPIO TOTÉMICO Y EL ALMA

La noción de alma es una aplicación particular de las creencias relativas a los seres sagrados. Eso explica el carácter religioso que siempre ha presentado: “el alma, de una manera general, no es más que el principio totémico encarnado en cada individuo. (...) Sabemos ya que ese principio es inmanente a cada uno de los miembros del clan. Pero, al penetrar en los individuos, es inevitable que él mismo se individualice”²⁹¹.

La individuación del principio totémico en cada miembro del clan determina la coexistencia en el alma de dos caracteres contradictorios. Se trata de uno de los rasgos distintivos de la noción de alma. Por un lado, el alma se concibe como lo mejor y más profundo que hay en cada uno de nosotros; pero, por otro, es un huésped que está en nuestro interior, pero está de paso; vive una existencia distinta a la del cuerpo y un día retomará su independencia completa. Resulta significativo el argumento de analogía con el que concluye Durkheim: “En una palabra, lo mismo que la sociedad no vive más que en y por los individuos, el principio totémico no vive más que en y por las conciencias individuales cuyo conjunto da forma al clan. Si aquéllas no lo sintieran en sí, éste no existiría; son ellas las que lo sitúan en medio de las cosas. Por consiguiente le es

²⁸⁹ Cfr. *ibid.*, 421.

²⁹⁰ *Ibid.*, 423 (275).

²⁹¹ *Ibid.*, 355 (233).

preciso repartirse y fragmentarse entre ellas. Cada uno de estos fragmentos es un alma²⁹².

Durkheim cree encontrar aquí una forma más de dualismo: estamos formados por dos partes distintas, que se oponen entre sí como lo profano a lo sagrado. Cabe decir que hay algo divino en nosotros. Es la presencia, según Durkheim, de la sociedad –origen único de todo lo que es sagrado–, que no se limita a afectarnos desde el exterior, sino que se organiza dentro de nosotros en una forma duradera y permanente. El dualismo es afirmado de un modo expreso, esta vez por la vía del representacionismo: “Las representaciones que constituyen nuestra vida interior son de dos tipos diferentes e irreductibles entre sí. Unas se refieren al mundo externo y material; otras a un mundo ideal al que conferimos una superioridad moral sobre el primero. Nosotros estamos, pues, hechos de dos seres orientados en direcciones divergentes y casi contrarias, de los cuales hay uno que tiene sobre el otro una verdadera preeminencia”²⁹³. Durkheim considera que este dualismo en el orden de las representaciones encierra el profundo sentido de la antítesis que todos los pueblos han pensado que existe entre cuerpo y alma, ser sensible y ser espiritual.

El dualismo aludido, con fundamento en el plano representacional, apunta a aquel otro que resume todos los dualismos: mundo real (representación *sensible* de lo real) y mundo ideal (representación *ideal* de lo real). ¡Es una forma de platonismo! Ciertamente, lo es. Un platonismo peculiar, pasado por el filtro del representacionismo kantiano y, sobre todo, neokantiano. No es casual que Durkheim cite a Boutroux (*Science et religion* –1908–) en la parte conclusiva del libro²⁹⁴: la religión no ignora la sociedad real, pero la sustituye por un mundo ideal: “la sociedad ideal supone, pues, la religión, y es incapaz de explicarla”²⁹⁵.

²⁹² *Ibid.*, 356 (233).

²⁹³ *Ibid.*, 377 (246).

²⁹⁴ Un detenido análisis de la relación entre Durkheim y Boutroux en lo referente a la relación entre ciencia y religión, vid. Robert Alun Jones, “Religion and Science in The Elementary Forms”, en N.J. ALLEN, W.S.F. PICKERING y W. WATTS MILLER (eds.), *On Durkheim's «Elementary Forms of Religious Life»*”, 39–52. El título completo de la obra de Boutroux a la que se refiere Durkheim es: *La science et la religion dans la philosophie contemporaine* (1908).

²⁹⁵ *Ibid.*, 601 (392).

La religión, cuya característica esencial es la idealización sistemática de todo lo real-sensible, es toda ella una realidad representacional y simbólica. Durkheim ha insistido de muchas maneras en que toda la vida colectiva, lo mismo que la vida individual está hecha de representaciones²⁹⁶. La religión lo espiritualiza todo y ello quiere decir que maneja el orden de las representaciones como ninguna otra fuerza, pues ella misma es una fuerza constitutivamente representacional: “todo existe por medio de una representación. (...) la proposición es doblemente cierta en relación a las fuerzas religiosas ya que, constitutivamente, nada hay en las cosas que esté en correspondencia con su carácter sagrado”²⁹⁷. Volveremos una vez más a la relación entre idealismo y representacionismo. No menos relevante es la estrecha relación que se da entre representacionismo y simbolismo.

2.1. Clan, tótem, alma: representacionismo y simbolismo

La vida social depende de la estrecha conexión entre representaciones y símbolos. El tótem, el emblema del clan, expresa la unidad y la realiza. No sólo sirve para constituir un sentimiento más claro que la sociedad puede tener acerca de sí misma, sino que pasa a ser un elemento constitutivo de dicha sociedad. Es un tránsito desde el plano de la utilidad social al de la constitución simbólica de la sociedad²⁹⁸. “De este modo, el emblematismo, necesario para

²⁹⁶ Cfr. É. Durkheim, “Répresentations individuelles et représentations collectives”, en *Sociologie et philosophie*, 14.

²⁹⁷ FE, 493, nota 1 (320, nota 55). En mi opinión, resultan de gran interés al respecto los trabajos que se reúnen en W.S.F. PICKERING (ed.), *Durkheim and representations* Routledge, London and New York, 2000. Para la cuestión que nos ocupa, Sue STEDMAN JONES, “Representation in Durkheim’s masters: Kant and Renouvier. I. Representation, reality and the question of science”, 37–58; “II. Representation and logic”, 59–79. W.S.F. PICKERING, “What do representations represent? The issue of reality”, 98–117. G. PAOLETTI, “Representations and belief. Durkheim’s rationalism and the Kantian tradition”, 118–135. Vid., también, Sue STEDMAN JONES, “The concept of belief in «The Elementary Forms»”, en N.J. ALLEN, W.S.F. PICKERING y W. WATTS MILLER (eds.), *On Durkheim’s «Elementary Forms of Religious Life»*..., 53–65.

²⁹⁸ Cfr. FE, 329.

que la sociedad pueda tomar conciencia de sí misma, no es menos indispensable para asegurar la continuidad de tal conciencia”²⁹⁹.

Entendemos mejor la estructura argumental que Durkheim desarrolla en *Les Formes*, cuando advertimos que el clan es aquella sociedad cuya realidad es exclusivamente simbólica; toda su realidad consiste en el nombre y el emblema, esto es, en poder ser nombrada y representada simbólicamente³⁰⁰. Máxima economía de medios (morfológicos e institucionales) de unidad social, nominalismo integral y total eficacia de los signos: estos tres elementos asociados caracterizan la unidad del grupo clánico. Esto explica además la relevancia que adquiere la institución del emblema, así como el espacio que este emblema obtiene en el seno de la vida grupal. El espacio social es en su totalidad espacio simbólico; ni la autoridad, ni la territorialidad o la cosanguinidad explican su construcción y reproducción. El clan “es una formación social que depende formalmente de la *representación* simbólica de la ‘diferencia’ respecto de el/los otro/s”³⁰¹.

La representación del alma y de su inmortalidad forma parte del proceso cultural que está involucrado en la reproducción social. La creencia en la inmortalidad obedece a la necesidad de explicar la supervivencia del clan sobre la base de una perpetuación de las fuerzas que animan tanto a los cuerpos individuales como al grupo social³⁰². El tiempo –la *durée*– social opera como puente entre la

²⁹⁹ *Ibid.*, 331 (216–217).

³⁰⁰ “Por otro lado, el clan constituye un tipo de sociedad que puede prescindir, en menor grado que cualquier otra, de un emblema y de un símbolo, pues ninguna otra sociedad está tan falta, como él, de consistencia (...). La unidad del grupo no se hace, pues, sensible más que gracias al nombre colectivo que llevan todos sus miembros y al emblema, igualmente colectivo, que reproduce lo que aquel nombre designa. Un clan es esencialmente un conjunto de individuos que tienen un mismo nombre y se integran alrededor de un mismo signo. Quitad el nombre y el signo que lo materializa, y entonces el clan ni siquiera se hará representable” (*ibid.*, 333–334 [218]).

³⁰¹ Kenneth THOMPSON, “Durkheim and Sacred Identity”, 96. En N.J. ALLEN, W.S.F. PICKERING y W. WATTS MILLER (eds.), *On Durkheim's «Elementary Forms of Religious Life»*..., 92–104.

³⁰² “En definitiva, la creencia en la inmortalidad del alma es la única manera de que entonces el hombre pudiera explicarse a sí mismo un hecho que no podía dejar de llamarle la atención: se trata de la perpetuación de la vida del grupo. Los individuos mueren, pero el clan sobrevive. Las fuerzas que le proporcionan vida deben, pues, tener idéntico carácter perpetuo. Ahora bien, esas fuerzas son las

identidad social del clan y la identidad sagrada del alma, por más que la unidad simbólica sea expresada a través de una imagen biológica: la del plasma germinativo: “Existe algo así como un plasma germinativo de tipo místico que se transmite de generación en generación y que constituye, o por lo menos se considera que constituye, la unidad espiritual del clan a lo largo del tiempo (la *durée*). Y esta creencia no carece de verdad objetiva, a pesar de su carácter simbólico. Pues si bien el grupo no es inmortal en el sentido absoluto de la palabra, es cierto no obstante que su duración trasciende la de los individuos y que renace y se reencarna con la aparición de cada nueva generación”³⁰³.

Aquí se encierra una teoría acerca de la estabilidad del sistema social, en la que, como se ha visto, ocupa un lugar destacado el concepto de *durée*. La ‘inmortalidad’ del clan y la del alma se fundan en que, en uno y otro caso, hay fuerzas que explican la *durée*, la permanencia de ambos y, sobre todo, la permanencia de la vida colectiva: “no se sostiene que las almas sean inmortales más que en la medida en que esta inmortalidad sea útil para hacer inteligible la continuidad de la vida colectiva”³⁰⁴. El alma y su inmortalidad hacen inteligible ese tiempo primordial, que es el tiempo de la vida grupal, esa *durée* que es símbolo y sustancia de la identidad sagrada del clan. La inmortalidad del alma tiene por función simultánea simbolizar y asegurar la permanencia de clan.

3. ALMA Y PERSONALIDAD

Con la noción de alma Durkheim considera que ha salido fuera del círculo de las llamadas fuerzas impersonales. La idea de alma ha sido y continúa siendo todavía la forma popular de la idea de personalidad. Llama la atención del lector que, en el desarrollo de

almas que animan a los cuerpos individuales, pues el grupo se realiza en ellas y por ellas. Es preciso, por esta razón, que se conserven. Es incluso necesario que al conservarse permanezcan idénticas a sí mismas, pues, como el clan conserva siempre su fisonomía característica, la sustancia espiritual de que está hecho debe concebirse como cualitativamente invariable” (FE, 384–385 [251]).

³⁰³ *Ibid.*, 385 (251).

³⁰⁴ *Ibid.*, 385 (252).

su argumentación, Durkheim apele explícitamente al análisis filosófico de la idea de persona y, muy especialmente a la aportación de Leibniz y de Kant, sobre la base de que, en este punto, los análisis filosófico y sociológico han llegado a resultados análogos.

Durkheim destaca que la unidad de la persona no es la de un átomo indivisible; no es una unidad absoluta: es capaz de dividirse y descomponerse. Estaríamos, por tanto, ante una concepción del yo dividido y de la identidad fracturada³⁰⁵. La noción de persona es el resultado de dos tipos de factores. Uno, esencialmente impersonal: es el principio espiritual que sirve de alma a la colectividad. “Ahora bien, no es algo que pertenezca a alguien en particular: forma parte del patrimonio colectivo; y en él y por él comulgan todas las conciencias”³⁰⁶. El otro factor es el principio de diferencia: se trata de un factor de individuación, al que Durkheim liga expresamente la percepción inmediata de las representaciones colectivas. Estas quedan vinculadas, por tanto, al cuerpo en tanto que principio individualizante³⁰⁷. Identidad y diferencia en el seno de la unidad de la persona van asociadas, por tanto, a identidad y diferencia del mundo como representación.

El principio de impersonalidad es el que proporciona la materia prima de la idea de alma. Leibniz alcanzó notable certidumbre sobre aquello en lo que consiste la personalidad, pues la mónada es una realidad personal y autónoma y, con todo, el contenido de todas las mónadas es idéntico. “Todas las mónadas, en efecto, son conciencias expresivas de un solo e idéntico objeto, el mundo; y como el mismo mundo no es más que un sistema de representaciones, cada conciencia particular no es, en suma, sino un reflejo de la conciencia universal. Sólo que cada una la traduce desde su punto de vista y a su manera. Es sabido que esta diferencia de perspectivas proviene del hecho de que las mónadas están situadas de mane-

³⁰⁵ Cfr. Kenneth THOMPSON, *Durkheim and Sacred Identity...*, 97.

³⁰⁶ FE, 386 (252).

³⁰⁷ “Dado que los cuerpos son distintos entre sí, dado que ocupan puntos diferentes en el tiempo y el espacio, cada uno constituye un medio especial en el que las representaciones colectivas acaban por refractarse y colorearse de manera diferente. La resultante es que, si bien todas las conciencias ligadas a tales cuerpos contemplan un mismo mundo, a saber, el mundo de ideas y sentimientos que unifica moralmente el grupo, no lo ven todas desde un mismo ángulo; cada una lo traduce a su manera” (*ibid.*, 386–387 [252–253]).

ra diferente cada una, tanto en relación a las otras como al sistema total que forman³⁰⁸. Kant, por su parte, hace de la voluntad la llave maestra de la personalidad. “Ahora bien, la voluntad es la facultad de actuar en conformidad con la razón, y la razón es lo más impersonal que hay en nosotros. Pues la razón no es mi razón; es la razón humana en general. Ella es el poder de que está dotado el espíritu para remontarse más allá de lo particular, lo contingente, lo individual, para llegar a pensar de forma universal³⁰⁹. Lo esencial de la noción de persona es, pues, la impersonalidad y no la individualidad. Durkheim quiere subrayar como elemento característico de la persona no la individuación, ni tampoco la distinción; lo característico es la autonomía relativa respecto del medio.

El alma, que es, según Durkheim, expresión simbólica de la personalidad, presenta estas mismas características: amplia autonomía frente a su principio de individuación, el cuerpo³¹⁰. Este dualismo tiene un reflejo en el orden representacional, pues, como ya se ha visto, Durkheim constantemente utiliza ‘registros’ paralelos, realidad y representación: “el mundo de representaciones en el que se desarrolla la vida social se añade a su sustrato material, lejos de originarse en él³¹¹. Durkheim, en una línea que se mueve entre las posturas de Kant y de Schopenhauer (voluntad y representación), permanece fiel a su tesis de que el naturalismo sociológico es la otra cara del espiritualismo que caracteriza la vida representacional. La vida social quedó definida en su momento (1898) como *hiperespiritual*, el fruto de un gran psiquismo colectivo³¹².

Separados y bien diferenciados el mundo de las representaciones y su sustrato material, resulta más fácil comprender el proceso de emancipación o liberación, que no es entendido precisamente en términos de individualización, sino de personalización o socialización: “el único medio con que contamos de liberarnos de las fuer-

³⁰⁸ *Ibid.*, 387 (253).

³⁰⁹ *Ibid.*, 387–388 (253).

³¹⁰ “El alma puede, sin duda, adquirir la forma exterior en la que se individualiza, pero no le debe nada esencial a ésta” (*ibid.*, 388 [253–254]).

³¹¹ *Ibid.*, 389 (254).

³¹² Cfr. Fernando MÚGICA MARTINENA, *Émile Durkheim: La constitución moral de la sociedad (II). Egoísmo y anomia: el medio moral de una sociedad triste*, Serie Clásicos de la Sociología, nº 15, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, 67–73.

zas físicas es el de oponerles las fuerzas colectivas. Pero aquello que obtenemos de la sociedad nos es común con nuestros compañeros. No es cierto, pues, que seamos tanto más personales cuanto más nos individualicemos³¹³. El dualismo se acentúa si cabe: no es sólo que personalización e individualización no sean en absoluto término sinónimos, sino que se oponen más de lo que se implican. La teoría del *homo duplex* sería ininteligible sin la noción de liberación o de autonomía de la razón: el pensamiento conceptual es liberador de los sentidos, de las pasiones, de todo aquello que, por definición, es individual³¹⁴.

4. SOBRE ESPÍRITUS Y DIOSSES. LA UNIDAD MORAL Y RELIGIOSA DEL GRUPO

La idea de alma ha introducido en el ámbito religioso la idea de personalidad. Ambas suponen la noción de *mana* o principio totémico: son *modalizaciones particulares* de este principio: “La idea de alma ha servido tan sólo para orientar la imaginación mitológica hacia una nueva dirección, para sugerirle construcciones de nuevo tipo. Pero la materia prima de esas construcciones no ha sido tomada de la concepción del alma, sino de ese depósito de fuerzas anónimas y difusas que constituye el primitivo fondo de las religiones. La creación de personalidades míticas no ha consistido más que en una manera diferente de pensar esas fuerzas esenciales³¹⁵. En efecto, como ya se ha visto, los dos últimos capítulos del Libro II, dedicado a las creencias elementales, están presididos por la siguiente idea general: conforme progresa la religión totémica, lo hace también la individualización de las fuerzas religiosas.

En este sentido, la noción de espíritu señala un importante progreso en este proceso evolutivo³¹⁶. Al principio, fueron genios ma-

³¹³ FE, 389 (254).

³¹⁴ “La pasión individualiza, pero también hace siervo. Nuestras sensaciones son esencialmente individuales; pero nosotros somos tanto más personas cuanto más liberados estemos de los sentidos, cuanto más capaces seamos de pensar y de actuar en base a conceptos” (*ibidem*).

³¹⁵ *Ibid.*, 423 (275).

³¹⁶ Cfr. *ibid.*, 405.

lignos o bien espíritus ligados a un individuo o lugar determinados, los que eran objeto en todo caso de ritos privados y locales. Sólo cuando la idea de espíritu se constituyó, llegó a extenderse a esferas más elevadas de la vida religiosa y entonces hicieron acto de presencia personalidades míticas de orden superior. Al final del proceso, comparece el gran dios tribal, que no es más que un espíritu ancestral que termina por conquistar un lugar eminente. El gran dios tribal es la síntesis de todos los tótem y, por consiguiente, la personificación de la unidad tribal.

En unas pocas pero densas páginas que cierran el Libro II e introducen ya el tema de los ritos, a través del rito de iniciación a la vida religiosa, Durkheim desarrolla algunos de los principales tópicos de su sociología de la religión, especialmente todos aquéllos que están ligados a la efervescencia colectiva como proceso creador y recreador de ideales, un proceso que, como sabemos, está asociado a una considerable intensificación de la energía emocional³¹⁷.

Los grandes dioses aparecen con ocasión de las fiestas de iniciación³¹⁸; en las asambleas que tienen lugar a propósito de la iniciación –forma principal del culto tribal– se elabora esta concepción del gran dios tribal: “la iniciación tiene por finalidad la introducción del neófito en la vida religiosa no sólo del clan en que ha nacido, sino también en la de toda la tribu; es, pues, necesario que se representen ante él los variados aspectos de la religión tribal y que, de alguna manera, pasen éstos bajo sus ojos. Es en esta ocasión cuando mejor se afirma la unidad moral y religiosa de la tribu”³¹⁹. La iniciación representa el verdadero acceso al núcleo de la vida social: los misterios del culto tribal. Durkheim se detiene relatando la índole teatral de esta puesta en escena (danzas, cantos, plegarias, revelación de secretos, etc.) por la que el joven se inicia en los secretos compartidos por quienes ahora le acogen.

Me parece relevante la afirmación de que el sentimiento religioso es un sentimiento de origen y naturaleza colectivos: “En cuanto a la noción de gran dios, es en su conjunto, el producto de un sen-

³¹⁷ Cfr. Jonathan S. FISH, “Defending the durkheimian Tradition”, en *Religion, Emotion and Morality*, Ashgate, Hants, 2005, 19–23.

³¹⁸ Cfr. FE, 406.

³¹⁹ *Ibid.*, 406 (264).

timiento cuya acción ya hemos observado en la génesis de las creencias más específicamente totémicas: se trata del sentimiento tribal. Hemos visto, en efecto, que el totemismo no era obra de clanes aislados, sino que siempre se elaboraba en el seno de una tribu que, en algún grado, tenía conciencia de su unidad. (...) este mismo sentimiento de unidad tribal se refleja en la concepción de un dios supremo, común a toda la tribu. Son, pues, claramente las mismas causas las que actúan desde los fundamentos a la cúspide de este sistema religioso³²⁰. Es patente el esfuerzo de Durkheim por subrayar la vinculación que las grandes divinidades tribales presentan con la totalidad del sistema totémico a través de los tótem de fraternidad³²¹.

La idea es clara: alma, espíritus, héroes civilizadores o ancestros, grandes ancestros o dioses tribales son, todos ellos, *modalidades* del principio totémico constituidas según un principio de doble sentido: por un lado, la individuación progresiva de la fuerza anónima e impersonal simbolizada por el tótem; por otro, la progresiva ‘internacionalización’ de las creencias totémicas cada vez menos circunscritas a la particularidad de un clan o de una tribu. Finalmente Durkheim se ve ‘forzado’ a reservar un lugar a la divinidad en una religión sin realidades sobrenaturales, como es el totemismo. El percibe ese deslizamiento desde una religión sin dioses a la admisión de estos y lo explica como una forma nueva de traducir conceptualmente las fuerzas esenciales que constituyen la vida religiosa. Todo arranca realmente de la idea de alma, primera modalidad particular del principio totémico o *mana*. “La idea de alma ha servido tan sólo para orientar la imaginación mitológica hacia una nueva dirección, para sugerirle construcciones de nuevo tipo. Pero la materia prima de esas construcciones no ha sido tomada de la concepción del alma, sino de ese depósito de fuerzas anónimas y difusas que constituye el primitivo fondo de las religiones. La creación de personalidades míticas no ha consistido más que en una manera diferente de pensar esas fuerzas esenciales³²²”.

³²⁰ *Ibid.*, 423–424 (275).

³²¹ “La noción de dios supremo está en tan estrecha dependencia del conjunto de las creencias totémicas que aún lleva su marca” (*ibid.*, 418 [272]).

³²² *Ibid.*, 423 (425). Como sabemos, Durkheim sostiene que resulta imposible definir la religión por medio de la idea de personalidades míticas, dioses o espíritus. Según él, “esta manera de concebir las cosas religiosas no es en absoluto

Durkheim considera de este modo probada la aptitud de la sociedad de tipo segmentario para crear dioses. La fuerza colectiva que el ser humano experimenta en la religión totémica tiene un parangón en la fiesta revolucionaria³²³: se trata de dos experiencias privilegiadas del poder social. Es decir, la acción colectiva adopta una forma particular coincidente en la fiesta revolucionaria y en la reunión del clan. La matriz de la acción colectiva en uno y otro caso es religiosa, en el sentido de que ambas son experiencias de lo sagrado.

5. LA MUCHEDUMBRE REUNIDA: DEL CLAN A LA FIESTA REVOLUCIONARIA. LA MATRIZ RELIGIOSA DE LA ACCIÓN SOCIAL CREADORA

La comprensión durkeimiana de la acción social se lleva enteramente a cabo a través de la noción de poder-fuerza. Una primera manifestación del poder social es la acción reconfortante y vivificante de la sociedad. Esta acción puede tener un carácter puramente ocasional: es el caso de asambleas enardecidas por una pasión común. El ser humano experimenta en tal caso un sentimiento de elevación sobre sí mismo, sus intereses y puntos de vista particulares: en tales casos cada participante en la situación puede más de lo que podría en solitario y así lo experimenta de un modo inequívoco³²⁴. Cualquier fe o convicción común se robustece, siquiera pe-

inherente a su naturaleza. Lo que encontramos en el origen y la base del pensamiento religioso, no son objetos o seres determinados y distintos que posean por sí mismos un carácter sagrado, sino poderes indefinidos, fuerzas anónimas (...) cuya impersonalidad es estrictamente comparable a la de las fuerzas físicas cuyas manifestaciones estudian las ciencias de la naturaleza. En cuanto a las cosas sagradas particulares, no son más que formas individualizadas de ese principio esencial” (*ibid.*, 285–286 [188]). Esta sería la razón, por otro lado, de que tal vez no exista personalidad divina que no conserve algo de esa impersonalidad propia del principio esencial, que no es otro que el poder indefinido o la fuerza impersonal. Todo lo divino se resuelve en modalizaciones de semejante poder.

³²³ Hay un pasaje célebre de *Les Formes* (299–307) que contiene, en lo esencial, los elementos para analizar la dimensión religiosa del proceso revolucionario.

³²⁴ “En el seno de una asamblea enardecida por una pasión común, nos hacemos capaces de sentimientos y actos de los que no lo somos cuando quedamos reduci-

riódicamente, cuando es manifestada y profesada en común. Es un efecto de amplificación o reverberación.

Más allá de esos estados pasajeros o intermitentes, existen otros más duraderos que robustecen la vida social. “Hay períodos históricos en los que, bajo la influencia de algún descalabro colectivo, las interacciones sociales se hacen mucho más frecuentes y activas. Los hombres se buscan, se reúnen más. El resultado es una efervescencia general, característica de épocas revolucionarias o creativas. Pues bien, esta sobre-actividad produce una estimulación general de las fuerzas individuales. Se vive más intensamente y de manera muy diferente a como se hace en tiempos normales. Los cambios no son sólo de matiz y de grado; el hombre se convierte en otro. Las pasiones que le agitan son de una tal intensidad que no pueden satisfacerse más que por medio de actos violentos, desmesurados: actos de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria. Es esto lo que explica, por ejemplo, las cruzadas y tantas escenas, sublimes o salvajes, de la Revolución Francesa”³²⁵. La asimilación de integración grupal y creatividad encuentra en el proceso revolucionario un escenario excepcional. En realidad, todo en él es excepcional; la inferencia de la exaltación general propicia que el burgués más mediocre e inofensivo se convierta sin saber por qué en héroe o en verdugo. A la excepcionalidad se une, pues, la incertidumbre y la elevada oscilación de conductas poco o nada previsibles: el hombre normal se ha convertido en otro³²⁶ y eso lo explica todo.

En realidad, Durkheim procede a mostrar dos aspectos diferenciados: la dimensión conmemorativa de las prácticas y aconteci-

dos a nuestras solas fuerzas; y cuando se disuelve la asamblea, cuando, reencontrándonos con nosotros mismos, nos resituamos en nuestro nivel ordinario, estamos entonces en condiciones para medir la altura a la que nos habíamos elevado sobre nosotros mismos” (FE, 299–300 [197]).

³²⁵ *Ibid.*, 301 (198).

³²⁶ La dimensión política de la teoría acerca de la efervescencia colectiva es muy evidente. La Revolución Francesa sirve para explorar tanto el concepto como el funcionamiento de lo sagrado. Cfr. Lynn HUNT, “The Sacred and the French Revolution”, 26. En Jeffrey C. ALEXANDER (ed.), *Durkheimian sociology: cultural studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, 25–43.

mientos políticos, y, por otro lado, su dimensión creativa³²⁷. Fiestas, ritos, cultos constituyen un sistema de prácticas que, aun teniendo un carácter inicialmente conmemorativo, están abiertas de suyo a la libre creación, al despliegue creativo de fuerzas inéditas y pueden convertirse en acontecimientos innovadores de sentido³²⁸.

Crear o recrear sentido, valor, ideales o dioses tiene un significado equivalente en la obra de Durkheim. En última instancia, es expresión del poder moral de la sociedad, capaz de convertir lo cotidiano en excepcional y cualquier objeto en algo sagrado. “Esta capacidad de la sociedad para erigirse en un dios o para crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los primeros años de la Revolución Francesa. En aquel momento, en efecto, bajo la influencia del entusiasmo general, cosas puramente laicas fueron transformadas, por parte de la opinión pública, en cosas sagradas: así la Patria, la Libertad, la Razón”³²⁹. La cita de Albert Mathiez y su obra *Les origines des cultes révolutionnaires (1789–1792)*, publicada en 1904, resulta indicativa del interés que suscitaba la cuestión en Durkheim. No menos interesante me parece la referencia a la opinión pública como agente catalizador de lo sagrado. También para Tocqueville la opinión pública es la expresión más nítida del poder social en las sociedades modernas. El poder sacralizador de la Revolución es uno de esos hechos con un significado e interés sociológico manifiesto: la efervescencia política y el entusiasmo patriótico dieron lugar a una verdadera renovación religiosa³³⁰, como si se tratase de un magno ritual purifica-

³²⁷ Cfr. Dénes NÉMEDI, “Change, Innovation, Creation. Durkheim’s ambivalente”, 170–172. En N.J. ALLEN, W.S.F. PICKERING y W. WATTS MILLER (eds.), *On Durkheim’s «Elementary Forms of Religious Life»*..., 162–175.

³²⁸ Cfr. FE, 610–612.

³²⁹ *Ibid.*, 305–306 (201).

³³⁰ “Hubo la tendencia a que por sí misma se erigiera una religión con sus dogmas, sus símbolos, sus altares, y sus festividades. El culto de la Razón y del Ser Supremo intentó aportar una especie de satisfacción oficial a esas aspiraciones espontáneas. Es cierto que esta renovación religiosa tuvo tan sólo una duración efímera. Pero es porque el entusiasmo patriótico que, al principio arrastraba a las masas, fue debilitándose por sí mismo. Desapareciendo la causa, el efecto no podía mantenerse. Pero la experiencia, aun siendo corta, conserva todo su interés sociológico. Queda el hecho de que, en un caso determinado, se ha visto que la sociedad y sus ideas se convertían directamente, y sin transfiguración de ningún tipo, en objeto de un verdadero culto” (*ibid.*, 306 [201]).

dor. El valor principal de esta peculiar renovación, de este ritual insospechado, es la *manifestación de lo sagrado*, al margen de toda mediación simbólica: sin transfiguración de ningún tipo.

El caso de la Revolución, indica Durkheim, permite entrever de qué manera el clan puede suscitar en sus miembros el sentimiento de lo sagrado: la idea de que, por encima de ellos, existen fuerzas que los dominan y los sostienen. Esas fuerzas son de carácter religioso. La razón de ese poder manifestativo del clan es que “no existe otra sociedad en relación a la cual el primitivo sea más estrecha y directamente solidario. (...) Aun cuando la tribu no constituya para él algo extraño, es con las gentes del clan con las que tiene más cosas en común; es la acción de este grupo la que siente de manera más inmediata; es pues también ésta la que, con preferencia sobre cualquier otra, debía expresarse en símbolos religiosos”³³¹. Esta capacidad de la sociedad para crear de la nada objetos sagrados desata el máximo interés por parte de Durkheim. Por un lado aparecen netamente implicados y hasta identificados el poder moral de la opinión pública y la capacidad de conferir sacralidad a los objetos más diversos³³².

Durkheim tematiza expresamente la capacidad no sólo de reproducción social a través de la ritualidad conmemorativa, sin también la capacidad de creación y, por tanto, de cambio. Sabemos ya que la dimensión creativa de la acción social se vincula a los estados de efervescencia colectiva, máxima expresión de la vitalidad social³³³. Ahora bien, hay sugerencias adicionales que permiten entender mejor esta dimensión, en mi opinión menos conocida, de la obra de Durkheim. Bastarán unas breves indicaciones.

En *Le Suicide* Durkheim señala que no toda la conciencia social se exterioriza ni se materializa, del mismo modo que tampoco toda la moral llega a objetivarse en preceptos definidos. Existe toda una vida colectiva que queda en libertad³³⁴; corrientes de vida que cir-

³³¹ *Ibidem*.

³³² “El hecho es pues que el poder moral que confiere la opinión y aquél que reviste a los seres sagrados tienen, en el fondo, un mismo origen idéntico y constan de los mismos elementos” (*ibid.*, 306 [201]).

³³³ Cfr. P.A. MELLOR, “Sacred Contagion and Social Vitality: Collective Effervescence in «Les Formes Élémentaires de la vie religieuse», *Durkheimian Studies/Études Durkheimiennes*, 1998, vol. 4, 87–114.

³³⁴ Cfr. É. DURKHEIM, *Le Suicide*, 355.

culan por todas partes, en perpetuo estado de movilidad sin llegar a adoptar una forma objetiva. Se trata de una *vida subyacente*³³⁵, que no encuentra cauces para su expresión y que aflora de un modo imprevisible.

Les Formes retoma la cuestión y habla de “estas fuerzas en estado libre que sin cesar vienen a renovar las nuestras (...)”³³⁶. ¿De dónde procede y cómo surge esta vida subyacente, esas fuerzas en estado libre que no llegan a formalizarse? El largo pasaje que estamos comentando es parco en explicaciones³³⁷; no sucede así con las conclusiones. En ellas cabe encontrar unos destacados desarrollos referentes a la dimensión creativa de la acción social.

Por una parte las conclusiones subrayan con mucha fuerza el poder revitalizador de la fe compartida. La descripción que ofrece el texto es la de una fuente de vida, una vida que se recrea y recompone al calor de nuestros semejantes y de la fe. “Pues una fe es, ante todo, calor, vida, entusiasmo, exaltación de toda la actividad mental, desplazamiento (*transport*) del individuo por encima de sí mismo. (...) El único lugar en que podemos reanimarnos moralmente es el que forma la acción en sociedad con nuestros semejantes: las únicas fuerzas morales con las que podemos sustentar y aumentar las nuestras son las que nos prestan los otros”³³⁸. Como la razón de ser de las creencias es su acción útil sobre las almas, para que pueda darse semejante acción, hay que creer, por más que las creencias sólo sean activas cuando son compartidas. La socialización de la creencia es lo que hace posible su practicidad y Durkheim está completamente volcado sobre el primado de la acción: las exigencias de la práctica y las necesidades vitales.

La dimensión creadora de la acción social es afirmada expresamente en dos pasajes de las conclusiones³³⁹ que conviene poner en relación, pues la temática que abordan permite establecer una con-

³³⁵ Cfr. *ibid.*, 356.

³³⁶ FE, 302–303 (199).

³³⁷ Durkheim habla ciertamente de una acción estimulante de la sociedad, que se hace sentir en circunstancias excepcionales, así como que “no existe, por decirlo así, un instante en nuestra vida en que este flujo de energía deje de venirnos del exterior” (*ibid.*, 302 [198–199]). Esta acción se entiende como sustentación perpetua de nuestro ser moral, por parte de nuestros semejantes.

³³⁸ *Ibid.*, 607 (396).

³³⁹ Cfr. *ibid.*, 605–606 y 637.

tinuidad de lectura. Por otro lado, aquí se apunta, como veremos a continuación, la dimensión estética de la acción social.

La distancia que existe, según Durkheim, entre el mundo sensible y el racional-moral es tal, que parece que el segundo se ha añadido al primero por medio de un *acto creador*. Ahora bien, la sociedad dispone realmente de ese poder creador: “toda creación (...) es el producto de una síntesis. Ahora bien, si ya las síntesis de representaciones particulares que se producen en el interior de cada conciencia individual producen, por sí mismas, novedades, ¡cuánto más eficaces no serán esas vastas síntesis de conciencias completas que constituyen las sociedades! Una sociedad es el más poderoso conjunto de fuerzas físicas y morales que nos ofrece la naturaleza. (...) No resulta, pues, sorprendente que de ella surja una vida más elevada que, reaccionando sobre los elementos de los que resulta, los eleva a una forma superior de existencia y los transforma”³⁴⁰. Pensar la unidad de la conciencia colectivo-social equivale a entender cómo nace una vida nueva, no un simple epifenómeno de su base morfológica. Para que aparezca y se dé semejante conciencia es preciso que se produzca una síntesis totalmente *sui generis*, a partir de las conciencias particulares. Esa vida que nace tiene su propio dinamismo: “esta síntesis da lugar a que surja un mundo de sentimientos, de ideas, de imágenes que una vez en vida, obedecen a leyes propias. Se llaman entre sí, se rechazan, se fusionan, se segmentan, se reproducen sin que el conjunto de estas combinaciones esté controlado y determinado directamente por la situación de la realidad subyacente”³⁴¹.

Esta vida en estado libre se configura sin finalidad aparente alguna, si por finalidad entendemos utilidad. Durkheim se complace en recordar que la actividad ritual no cabe entenderla sólo en términos funcionales: presenta una dimensión recreativa y estética innegable. Se trata, por tanto, de una pura creación: “La vida que así surge goza incluso de una independencia suficiente como para que a veces se desarrolle en manifestaciones sin meta alguna, sin utilidad de ningún tipo, que aparecen por el sólo placer de hacerlo”³⁴². Este libre juego que despliega la vida obedece únicamente a

³⁴⁰ *Ibid.*, 637 (414).

³⁴¹ *Ibid.*, 605 (395).

³⁴² *Ibidem*.

leyes propias: ahí comparece la eficacia creadora del ritual. El rito no sólo conmemora la vida; añade vida a la vida..., la recrea e incrementa y, sobre todo, la innova³⁴³.

Este *plus* de vitalidad no necesariamente tiene efectos positivos sobre el equilibrio social y humano. El incremento o intensificación de la vida es ambivalente; con terminología actual diríamos que la intensificación de la vida puede ser implosiva o explosiva. Ya en *Le Suicide* Durkheim aborda la ambivalencia de la intensificación de la vida: protege del suicidio egoísta y favorece el suicidio anómico. Como regla general hay que decir que, según él, toda intensificación de las corrientes de vida altera el equilibrio de la vida y ello necesariamente acarrea consecuencias de un tipo u otro (implosivas o explosivas). *Les Formes* hace hincapié en las consecuencias bienhechoras que acarrea el poder creador de la sociedad, de forma que toda intensificación de la vida es presentada como condición y ocasión para crear y recrear el ideal societario.

Es en la escuela de la vida colectiva donde el individuo ha aprendido a idealizar, pero la facultad de idealizar no tiene nada de misterioso; tampoco es un lujo del cual pueda prescindir en cualquier momento el ser humano: es una condición de su existencia. No sería un ser social y, por tanto, no sería hombre, si no lo hubiera adquirido³⁴⁴.

³⁴³ Tendremos ocasión de volver sobre esta temática, cuando en el volumen II de este trabajo, abordemos la ritualidad. Durkheim destaca sobremanera que las representaciones rituales evidencian un elemento relevante de la religión: el elemento recreativo-estético. El rito guarda un parentesco estrecho con las representaciones dramáticas. Cfr. FE, 534; 542-548. A pesar de ese poderoso componente estético y artístico, el rito no pertenece a la vida ligera, sino a la vida seria (*vie sérieuse*). Un rito que sólo sirviera para distraer no sería tal.

La distinción entre *vida seria* y *vida ligera* aplicada al ámbito ético (Cfr. F. MÚGICA MARTINENA, *Émile Durkheim: La constitución moral de la sociedad (III)*..., 9-14), es abordada de nuevo en *Les Formes* con un desplazamiento de sentido sobre la propuesta inicial tal como se sostiene en *L'éducation morale*. Cfr. W.S.F. PICKERING, *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*..., 276-299. Puesto que lo serio y lo ligero de la realidad dependen de sus representaciones y símbolos, la conexión entre realidad y representación es decisiva para entender qué quiere decir Durkheim con la expresión 'la vida seria'. Cfr. W.S.F. PICKERING, "What do representations represent? The issue of reality", 114-117

³⁴⁴ Cfr. *ibid.*, 604-605.

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)

Nº 18 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: El principio sagrado (I). La representación de lo sagrado* (2006)