

FERNANDO MÚGICA MARTINENA

ÉMILE DURKHEIM:

ARQUEOLOGÍA DE LO SAGRADO Y
FUTURO DE LA RELIGIÓN.
HISTORIA DE UNA POLÉMICA

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 3627-2007
Pamplona

Nº 20: Fernando Múgica Martinena,
E. Durkheim: Arqueología de lo sagrado

© 2007. 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.....	5
I. EL ESCENARIO FILOSÓFICO “ <i>FIN-DE-SIÈCLE</i> ”	11
1. Las referencias a L. Lévy-Bruhl, É. Boutroux y W. James en “ <i>Les formes élémentaires de la vie religieuse</i> ” y su trasfondo filosófico	12
2. Consideraciones adicionales sobre el panorama de la filosofía en Francia	27
II. LA NATURALEZA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA	35
1. Una experiencia natural de elevación moral	35
2. La controversia con Édouard Le Roy: experiencia religiosa y elevación moral.....	40
3. Ilusión y realidad en las representaciones religiosas del creyente. La polémica con Jules Lachelier	44
4. La lucha entre los dioses: la libertad moral, el corazón, las encrucijadas de la vida, las muchedumbres.....	51
5. El estado anímico religioso: la controversia con Lucien Laberthonnière	53
III. EL FUTURO DE LA RELIGIÓN. RELIGIÓN Y MORAL.....	67
1. El espacio social de la creencia. Libre-creencia y librepensamiento	68
2. La verdad de la creencia y la experiencia religiosa del creyente. La polémica con Gustave Belot	72
3. Ciencia y religión. El diálogo con Émile Boutroux	79
4. El concepto de “elementalidad” y su relación con “lo sagrado”. Las críticas de M. Boegner, G. Belot y A. Loisy	86
5. El dualismo sagrado-profano. La crítica de H. Höffding	92

6. El objeto de la religión. Símbolo e idealidad de lo sagrado	99
7. El estatuto simbólico de las representaciones religiosas.....	106
IV. LO PERMANENTE DEL HOMBRE Y LO ETERNO DE LA RELIGIÓN. LA LÓGICA DE LA EMOCIÓN COLECTIVA, EL SIMBOLISMO Y LA FUERZA DEL IDEAL	115
1. Lo permanente del hombre: Emociones e ideales colectivos.....	116
2. El entusiasmo colectivo y la revitalización de lo sagrado	120
3. Individualismo y universalismo: dos posibles desarrollos de la religión de la humanidad	127
4. Lo eterno de la religión y el idealismo religioso: el plano del juicio	131
5. Universalismo religioso y morfología social: un enfoque estructuralista.....	135
V. LA NATURALEZA MORAL DE LA RELIGIÓN. RELIGIÓN E IDEALISMO PRÁCTICO.....	141
1. La posibilidad de una fundamentación laica de la moral	141
2. La defensa de la laicidad con el lenguaje de la sacralidad: capacidad e incapacidad del racionalismo	146
3. El debate con el pragmatismo de W. James	147
4. ¿Por qué sobreviven las representaciones religiosas?.....	152
5. El lenguaje de lo sagrado	156
6. La arqueología de la vida religiosa: experiencia e idealismo	158
7. La experiencia religiosa y la capacidad de idealizar la realidad	163
VI. CONCLUSIÓN: EL IDEAL Y LO SAGRADO. LA MANIFESTACIÓN MODERNA DE LO SAGRADO	167
1. La persona y lo sagrado	167
2. La constitución de los ideales colectivos	171
3. El dualismo de la naturaleza humana.....	174
4. Dualismo y totalidad. La fuerza de lo sagrado.....	180

INTRODUCCIÓN

La publicación en 1912 de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* determina sin duda la temática que Durkheim desarrollará en los últimos años de su vida. Recensiones críticas, conferencias, debates y discusiones públicas, cursos y publicaciones giran en torno a los temas que esta obra saca a la luz, y que, en cierto modo, aglutinan y culminan el conjunto de preocupaciones, intereses y temáticas que Durkheim cultivó a lo largo de toda su vida. El se proponía responder en clave religiosa y antropológica a las grandes cuestiones sociales y morales que atraviesan toda su producción científica, muy especialmente el objeto de este gran interrogante: cómo se origina y en qué se asienta la autoridad de que gozan las reglas morales. El camino elegido por su sociología de la religión le llevó por diversos terrenos, algunos ya muy explorados por él y otros, no tanto. La representación, las formas de experiencia, el lugar de la afectividad en el conocimiento, el estatuto de la lógica y hasta la propia consistencia de la realidad como totalidad serán etapas del peculiar itinerario intelectual que Durheim recorre a lo largo de *Les Formes*. En el presente estudio partimos de la siguiente pregunta: ¿qué explica la particular y nada tibia recepción que tuvo esta obra? Como veremos, la respuesta a esta pregunta nos conducirá por caminos relativamente poco transitados.

Parece claro que Durkheim realizó un esfuerzo notable y ambicioso, aunque arriesgado, por introducirse en el campo de la antropología social y sintetizar la mayor cantidad posible de conocimientos disponibles. No es menos cierto que pronto recibió una severa “reprimenda” por parte de quienes se dedicaban profesionalmente al trabajo de campo. Con todo, no me parece que éste sea el argumento más destacado, ni siquiera aquél en que debemos centrar nuestra atención. En mi opinión, hay otros argumentos que convergen y se refuerzan mutuamente, y que sí merecen un análisis más detenido.

La obra publicada en 1912 culminaba ciertamente la gran preocupación intelectual que siempre tuvo Durkheim por comprender con categorías sociológicas el hecho religioso y, de este modo, fundamentar mejor una ciencia del hombre y una ciencia de los hechos morales. Así se ha dicho reiteradamente en los tres trabajos anteriores que he dedicado a la sociología de la religión de Émile Durkheim¹ y considero que no es necesario de momento insistir más en ello. También me he referido a la importancia objetiva que tiene el hecho de que en la primera página, en la introducción que expone el objeto de la investigación, Durkheim pusiera como subtítulo: *Sociología religiosa y teoría del conocimiento* (“Sociologie religieuse et théorie de la connaissance”)². La complejidad y, al mismo tiempo, la grandeza de *Les Formes* radica en su formidable ambición teórica.

Esta obra trata en verdad del sistema totémico en Australia, y lo hace con un notable grado de información y con una muy discutible interpretación de dicha información. Pero no es menos cierto que Durkheim se encara abiertamente con numerosas cuestiones espinosas: la naturaleza de lo sagrado, el valor de realidad de la representación, la función del símbolo, el papel de las emociones en la lógica y en el comportamiento moral del ser humano y tantas otras cuestiones que son abordadas por él no de un modo efímero, fugitivo o superficial. Se podrá estar de acuerdo o no con él, pero preciso es reconocer la gran ambición teórica que hace de *Les*

¹ Cfr. Fernando MÚGICA, *Émile Durkheim: En el umbral de lo sagrado. La formación de la sociología de la religión*. Clásicos de la Sociología, n° 17, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2006; *Idem*, *Émile Durkheim. El principio sagrado (I). La representación de lo sagrado*, Clásicos de la Sociología, n° 18, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006; *Idem*, *Émile Durkheim. El principio sagrado (II). De la experiencia ritual de lo sagrado a la verdad sociológica de la religión*, Clásicos de la Sociología, n° 19, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

² Cfr. É. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, P.U.F., Paris, 7^e édition, 1985. Como en el caso de los tres anteriores trabajos utilizaré la traducción de Ramón Ramos Torre, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Akal, Madrid, 1992. También el modo de cita será el mismo. Se utilizarán las abreviaturas FE, a continuación la página de la edición francesa y, entre paréntesis, la página de la traducción española.

Formes un clásico y un texto que debe ser puesto, en mi opinión, en el anaquel de los textos filosóficos relevantes para comprender el estado de la filosofía durante los inicios del siglo XX.

Acabo de mencionar la palabra “filosofía”, y ello tal vez desconcierte un poco al lector de quien es reconocido como un clásico de la sociología. Filósofo de formación y teórico racionalista por vocación, Durkheim forma parte de ese grupo de precursores que se plantearon el estatuto de las ciencias sociales, así como su carácter no sólo de instrumentos, sino –lo que es más decisivo– de temas para la propia filosofía³. De algún modo, ese planteamiento, unido a su formación neokantiana y positivista, influían para que concibiera la filosofía como teoría del conocimiento y teoría de la experiencia. La sociología de la religión y la teoría del conocimiento interseccionan de un modo claro en la obra durkheimiana; y lo hacen al menos, en estas tres grandes cuestiones, cuyo alcance y repercusión resultan manifiestos: la representación, el idealismo y la experiencia. Consiguientemente, la teoría del conocimiento que se asocia a su sociología de la religión podría ser leída como una teoría de la experiencia, de la representación, del idealismo o de los tres temas a la vez⁴.

El interés creciente por la teoría de la representación, muy patente ya en la época de *Le Suicide*, amplía su ámbito de aplicación durante el periodo 1911–1914; temas como el juicio, realidad y representación del valor, y la consistencia de la verdad pasan a un primer plano de consideración. La constelación de trabajos, artículos, conferencias, cursos y debates que rodean la publicación de *Les Formes*, transmiten al lector la sensación cierta de que el horizonte temático se ha ampliado. Esto es así, pero hay que intentar

³ En ese grupo hay que situar obligadamente al menos a Dilthey, Weber, Simmel, Tönnies, Wundt, Ribot, Jung, Pareto, Mosca, Le Bon y Tarde.

⁴ En mis trabajos ya citados adopto unas veces la perspectiva de la teoría de la experiencia. Este es el caso de *El principio sagrado (I)*, pp. 19–57. En otros lugares insisto más en la vinculación entre representación y poder de idealizar. Es el caso de *El principio sagrado (II)*, pp. 13–27. En la presente publicación, que cierra el ciclo dedicado a la sociología de la religión de Durkheim, me propongo abordar la cuestión del idealismo, y la religión como una forma de idealismo esencial. Las tres perspectivas se complementan realmente, pues ofrecen diferentes aspectos de la teoría del conocimiento.

entenderlo y explicarlo un poco mejor de lo que se ha hecho hasta ahora.

Son notables los estudios, algunos realmente recientes⁵, que se esfuerzan por situar a Durkheim en el ambiente filosófico de fin de siglo, en el que sobresale el interés neokantiano y neocriticista por la teoría del conocimiento, así como la primordialidad del concepto de experiencia en el caso de los grandes representantes de la filosofía de la vida y del pragmatismo (Dilthey, Bergson y W. James). No menos relevantes son los intentos de fundar gnoseológicamente una axiología, a los que tan receptivo fue el sociólogo alsaciano, si se juzga adecuadamente el sentido último de su artículo sobre los juicios de valor y los juicios de realidad (1911). Los estudiosos de la obra durkheimiana han podido valorar más y mejor todos estos aspectos, conforme se ha podido ponderar de un modo más aquilatado la influencia del pensamiento alemán en la sociología de Durkheim⁶, cuestión muy disputada, como es bien sabido, ya en vida del propio autor.

Nada tiene de extraño que un infatigable lector como era Durkheim, tan atento a todo lo que sucedía a su alrededor y en el mundo del intelecto muy especialmente, se sintiera interpelado por los grandes temas que conformaban el escenario filosófico de *fin de siècle* y los primeros años del siglo XX. Esta interpelación se traslada, por supuesto, al elenco de problemas que se abordan en *Les Formes* y, mucho más si cabe, en el conjunto de trabajos, conferencias, cursos y debates que dependen, de un modo u otro, de la gran temática que estudia esta obra: la intersección entre la sociología religiosa y la teoría del conocimiento. No sólo por el hecho de que Durkheim debate con filósofos y en un medio filosófico, sino también por la naturaleza misma de las cuestiones puestas

⁵ Cfr. Bruno KARSENTI, *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Economica, Paris, 2006. Vid. en especial, pp. 147–212. W.S.F. PICKERING (ed.), *Durkheim and Representations*, Routledge, London and New York, 2000. Stjepan G. MEŠTROVIĆ, *The coming “fin de siècle”: An application of Durkheim’s sociology to modernity and postmodernism*, Routledge, London and New York, 1991.

⁶ Una aportación reciente y valiosa en este sentido es la de Gregorio Robles Morchón, *La influencia del pensamiento alemán en la sociología de Émile Durkheim*, Thomson–Aranzadi, Cizur Menor, 2005. En este interesante y documentado estudio se echa en falta la presencia de Schopenhauer, cuya influencia sobre Durkheim está fuera de toda duda.

sobre la mesa en esos debates, quien suscribe tiene la impresión que la polémica desatada con la publicación de *Les Formes* invita a una relectura, esta vez más filosófica, de determinados pasajes centrales de este libro.

He dedicado *El principio sagrado (I y II)* a una presentación y análisis de las grandes tesis y líneas argumentales que surcan *Les Formes*. En el presente trabajo me he propuesto, en primer lugar, examinar los diferentes textos durkheimianos del período 1912–1914. En el momento de abordar esta tarea he creído percibir que necesitaba volver sobre determinados pasajes y temas que se encuentran en *Les Formes* y releerlos para percibir nuevos sentidos que se desentrañaban a partir de las polémicas suscitadas. La relectura de dichos pasajes, que ahora juzgo centrales, es el segundo objetivo de este trabajo. La coexistencia de los dos objetivos no siempre resulta pacífica. Me explico: he tenido que luchar más de lo habitual por asegurar el carácter lineal del relato en medio de la miscelánea de autores, escuelas, temas y escenarios; y, a pesar de todo, el resultado no me satisface del todo. El lector deberá estar preparado para ciertos saltos entre obras diferentes, que tienen como razón de ser poner de manifiesto la abigarrada arquitectura conceptual de la sociología religiosa de Durkheim. Se trata de la obra culminar de un gran teórico de la sociología, entre cuyos objetivos está ni más ni menos que la reconstrucción del racionalismo sobre los sólidos fundamentos de la experiencia social acumulada a lo largo de la civilización. El carácter monumental de este empeño merece un examen lo más acorde posible con la magnitud de dicha tarea.

Por las razones apuntadas anteriormente, el estudio que aquí introduzco se abre con una presentación de tres autores a los que Durkheim menciona expresamente en diversos pasajes de *Les Formes*: Lucien Lévy-Bruhl, Émile Boutroux y William James. Mi intención es aclarar por qué Durkheim los menciona y qué pretende con ello. Este primer paso ayuda a situar *Les Formes* en su escenario natural, que no es otro que la filosofía francesa y europea de su tiempo. Si no me equivoco en mi apreciación sobre la gran ambición teórica que preside la obra durkheimiana, la reconstrucción integral del racionalismo científico que Durkheim pretendió realizar, le llevaba por una pendiente natural a integrar la ciencia de la religión en la ciencia del hombre y a ésta en la filosofía por medio

de la teoría del conocimiento. En este punto la propuesta teórica de Durkheim se asemejaba considerablemente a los planteamientos neokantianos y neocriticistas, al tiempo que reducía sus distancias respecto a las distintas “filosofías de la vida” que proliferaban en la época, por más que él buscara subrayar las diferencias. Su continua crítica a las diversas formas de misticismo, así como a la intuición y experiencia privilegiadas de lo divino, no deja de ser un tanto sorprendente, especialmente, cuando se analiza tanto su concepto de “lo sagrado” como la forma en que acontece y se manifiesta socialmente lo sagrado. Es difícil que un espíritu verdaderamente religioso y creyente que lea con atención la explicación de los mecanismos psico-sociológicos de producción de lo sagrado, no experimente la sensación de una banalización de lo sagrado. Esos dioses de encrucijadas, de ornamento y empleo rápido, de “usar y tirar” (divinidades de emergencia) son dioses silentes. La teoría de la sacralidad que propone Durkheim se corresponde con una época cuyo espíritu epocal más propio es el silencio de Dios, en medio – ¡eso sí!– de abundantes rumores acerca de lo sagrado. Veremos en diversos debates cómo algunas conciencias religiosas que dialogan con él –conciencias atentas y habituadas a la escucha y recepción de la palabra de Dios– se rebelarán precisamente contra la banalización de lo sagrado.

I EL ESCENARIO FILOSÓFICO “FIN-DE-SIÈCLE”

El autor de *Les Formes* realiza una incursión tangencial y muy medida, aunque explícita, en algunos escenarios de la filosofía en Francia durante el período que va de 1890 a 1912, hablando en términos aproximados. Recuérdese que el primer autor citado es su gran amigo Octave Hamelin; la mención a Hamelin evoca de inmediato la figura del maestro de ambos, Charles Renouvier, el impulsor del criticismo en la filosofía francesa durante el último cuarto de siglo⁷ y que tan admirado fue por el propio Durkheim⁸. Como se acaba de indicar, *Les Formes*, junto con la constelación de trabajos, reseñas y debates que rodean esta obra, transparenta bastante bien el escenario filosófico “fin-de-siècle”. En dicho escenario sobresalen un conjunto de preocupaciones sin las que no cabe entender la producción intelectual de Durkheim entre 1911 y 1914. Sobresalen las siguientes: la relación entre ciencia y filosofía, así como entre ciencia y religión; el reto que el pragmatismo y diversas formas de antiintelectualismo lanzaban al racionalismo; el papel de la religión en el mundo moderno; las consecuencias del

⁷ Lucien LÉVY-BRUHL escribía en 1892: “Cada vez más se extiende la doctrina criticista (...). Del mismo modo en el extranjero, en Inglaterra, Suiza, Estados Unidos, se estudia la filosofía de Renouvier (...). La *Psicología* que acaba de publicar William James está dedicada a Pilon, el más antiguo y más fiel colaborador de Renouvier. En la historia de las doctrinas filosóficas durante la segunda guerra mitad del siglo XIX, el criticismo parece que debe ocupar uno de los primeros puestos”. (L. LÉVY-BRUHL, “Analyses” de F. Pilon, *L’Année Philosophique*, en *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, XXXIII, 1892, 1, 72).

⁸ “El más importante racionalista contemporáneo, Ch. Renouvier (...)”. (É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, Vrin, Paris, 1955, 76. Se trata de un curso inédito, dictado en la Sorbona en 1913–1914, y editado en 1955 por Armand Cuvillier a partir de apuntes y anotaciones tomados por los que asistieron al curso.)

irracionalismo en la vida moral de las personas y de las sociedades; la crisis de valores que se expresan en un escenario de “frío moral generalizado”; la necesidad de fundar metodológicamente un “saber de urgencia” con el que hacer frente a la situación de anomia generalizada⁹.

Comenzaremos por las referencias que Durkheim realiza en diversos pasajes de *Les Formes* a tres destacados filósofos del momento: Lévy–Bruhl, Boutroux y James.

1. LAS REFERENCIAS A L. LÉVY–BRUHL, É. BOUTROUX Y W. JAMES EN “*LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE LA VIE RELIGIEUSE*” Y SU TRASFONDO FILOSÓFICO

Las referencias explícitas a Lucien Lévy–Bruhl, Émile Boutroux y William James ayudan indudablemente a situar *Les Formes* en el panorama de la filosofía francesa contemporánea. Aunque sea a grandes rasgos, esto es lo que pretendo llevar a cabo en lo que sigue inmediatamente.

Durkheim considera que *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), uno de los grandes estudios publicados por Lévy–Bruhl, guarda una estrecha cercanía con *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Las dos obras se publicaron en el mismo editor (F. Alcan) y dentro de la misma colección, *Travaux de L'Année sociologique*. Tal vez por este cúmulo de circunstancias, Durkheim se sintió movido a escribir y publicar una reseña conjunta de las dos obras¹⁰, pues, según él, ambas plantean cuestiones vecinas y conexas. La convergencia de intereses sociológicos y la cercanía de planteamientos databa, en el caso de Lévy–Bruhl, de tiempos recientes, concretamente desde la publicación en 1903 de *La Morale et la Science des moeurs*. En esta obra se anuncia un programa de psicología colectiva en el que la noción

⁹ Algunas de estas cuestiones se abordan en S. G. MEŠTROVIĆ, *The coming “fin de siècle”*, *Vid.*, el cap. 5 “Durkheim’s stand on the *fin de siècle*”, 75–94.

¹⁰ *Année Sociologique*, vol. XII, 1909–1912, 33–37. É. DURKHEIM, *Journal Sociologique*, Introduction et notes de Jean Duvignaud, P.U.F., Paris, 1969, 677–681.

de representación colectiva se integra con la idea de la construcción social del psiquismo individual por medio de una diferenciación progresiva¹¹. En 1910, Lévy-Bruhl manifiesta un interés primordial por la construcción social del espíritu humano, esto es, de la vida mental: “En la vida mental, todo lo que no equivale a una simple reacción del organismo a las excitaciones que recibe, necesariamente es de naturaleza social”¹². Lévy-Bruhl se sumaba así al esfuerzo conjunto de espiritualistas, criticistas y racionalistas de todo tipo que buscaban una explicación genuina de los procesos que acontecían en la vida mental, y que no redujera a ésta a la condición de epifenómeno de los procesos biológicos. En la guerra abierta entre espiritualistas y criticistas –por un lado–, contra materialistas, naturalistas y positivistas por otro¹³, el enfoque sociológico pasaba por ser la salida más “moderna” a favor de la razón y, por tanto, en defensa del espíritu. Durkheim no se cansará de sostener que la sociología era el más firme valladar no ya del espiritualismo, sino del hiperespiritualismo, frente a quienes, desde la antropología, la psicología y la criminología, se aferraban a un naturalismo poco respetuoso con la autonomía y los valores del espíritu.

En la recensión conjunta anteriormente aludida, Durkheim reconoce compartir con Lévy-Bruhl principios fundamentales: la evolución a lo largo de la historia de diversos tipos de mentalidad;

¹¹ Lévy-Bruhl se plantea cuál es el problema que la psicología contemporánea tiene ante sí. “Ya no se pregunta: ¿cómo es posible que conciencias individuales que existen únicamente por sí mismas, comuniquen entre sí? (...) La cuestión adopta la forma siguiente: una vez dadas en cada individuo series de hechos psíquicos de carácter colectivo, ¿cómo se constituyen, por vía de diferenciación progresiva, conciencias verdaderamente individuales?” (L. LÉVY-BRUHL, *La Morale et la Science des moeurs*, Alcan, Paris, 1907, 3ª ed., 232).

¹² L. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris, 1990, 4.

¹³ Cfr. D. BECQUEMONT y L. MUCCHIELLI, *Le cas Spencer. Religion, science, politique*, P.U.F., Paris, 1998, 225–274. L. MUCCHIELLI, *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France*, Éd. La Découverte, Paris, 1998, cap. 2, “Changement de paradigme?”, 80–112. B. KARSENTI, “La spécificité psychologique de la sociologie”, en M. BORLANDI y L. MUCCHIELLI (eds.), *La Sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*, L’Harmattan, Paris, 1995, 297–320.

el hecho de que la mentalidad primitiva sea esencialmente religiosa y, por tanto, que las nociones que dominan el curso de las representaciones hayan nacido en el seno de la religión y que, por ello mismo, tengan un origen social. Ahora bien, mientras que Lévy-Bruhl opone antitéticamente el pensamiento religioso y primitivo al pensamiento científico y moderno, Durkheim se esfuerza por acentuar su continuidad: uno procede de otro y los dos son momentos de una misma evolución. Así, las grandes categorías que dominan la totalidad de la vida lógica y, por ello mismo, articulan el espíritu humano, han sido elaboradas en el interior de la religión: “Hemos hecho ver, en efecto, que las nociones más esenciales del espíritu humano, las nociones de tiempo, espacio, género y especie, fuerza y causalidad, personalidad, en una palabra, aquéllas a las que los filósofos han dado el nombre de categorías y que dominan toda la vida lógica, han sido elaboradas en el propio interior de la religión. La ciencia las ha tomado de la religión. Entre estos dos estadios de la vida intelectual de la humanidad no hay solución de continuidad”¹⁴.

Cabe decir, sin duda, que Durkheim y Lévy-Bruhl discrepan a la hora de entender el proceso evolutivo de las mentalidades. Ahora bien, se puede entender también que la discrepancia afecta al estatuto mismo de la representación y, por ampliación, del pensamiento conceptual. Durkheim subraya esa tesis fuerte, tan suya, de que la intelectualidad de la sociedad (*sic*) es infinitamente más elevada que la del individuo. Según Durkheim, el hecho de sostener que los conceptos expresan la manera como la sociedad se representa las cosas, equivale a afirmar que el pensamiento conceptual es y siempre ha sido contemporáneo de la humanidad. No puede tratarse de un producto cultural más o menos tardío en el proceso evolutivo del ser humano¹⁵. El *lógos* constituye el verdadero fundamento de unidad de la especie humana. Durkheim no se aparta un ápice de esta tesis racionalista, defendida indefectiblemente por el racionalismo desde Descartes.

¹⁴ É. DURKHEIM, “Recensión de Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* y É. Durkheim, “*Les Formes élémentaires de la vie religieuse*”, *Année Sociologique*, vol. XII, 1909–1912. En *Journal Sociologique*, 679–680.

¹⁵ Cfr. FE, 626.

El verdadero valor del pensamiento conceptual radica en su doble carácter: colectivo y comunicable (obra de la comunidad). Ese carácter le permite acoger “toda la experiencia y toda la ciencia que la colectividad ha acumulado en el curso de los siglos”¹⁶. Pensar según conceptos no es pensar según ideas generales, sino subsumir lo variable bajo lo permanente, lo individual bajo lo social¹⁷. Este es el punto de vista de la totalidad y es la sociedad la que ha enseñado al hombre a ver las cosas bajo ese aspecto. Los conceptos expresan, pues, las condiciones fundamentales para la comprensión y el entendimiento entre los espíritus. Al mismo tiempo, esos conceptos eminentes que son las categorías constituyen los marcos permanentes de la vida mental¹⁸.

Como puede verse, a pesar del gran respeto intelectual que Durkheim siempre tuvo por Lévy-Bruhl, tanto en la recensión como en distintos pasajes de *Les Formes* el alsaciano marca distancias precisamente para subrayar la *unidad lógica de la humanidad*: no es posible, según él, que haya existido un período histórico durante el cual los seres humanos hayan vivido sumidos, de una manera crónica, en la confusión y contradicción lógica. Horton ha caracterizado la diferencia de puntos de vista del siguiente modo: “Lévy-Bruhl ve la relación entre ‘primitivo’ y ‘moderno’ en términos de contraste, y la transición entre ellos como un proceso de inversión, mientras que Durkheim ve la relación en términos de continuidad, y la transición como un proceso de evolución”¹⁹. Durkheim sostiene en su recensión que ni el principio de contradicción es aplicado por la mentalidad primitiva de una manera exagerada, y tampoco la ley de participación le es algo especial; hoy y siempre nuestras ideas han participado unas de otras, pues ésa es la condición de toda vida lógica.

Los especialistas en la obra de uno y otro autor han señalado, con cierta sorpresa, que Lévy-Bruhl nunca respondió de una mane-

¹⁶ É. DURKHEIM, *Journal Sociologique*, 680.

¹⁷ La referencia crítica a Lévy-Bruhl y a *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* resulta explícita. Cfr. FE, 626–627.

¹⁸ Cfr. FE, 627–628.

¹⁹ R. HORTON, “Lévy-Bruhl, Durkheim and the scientific revolution”, en R. HORTON y R. FINNEGAN (eds.), *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and Non-Western Societies*, Faber & Faber, London, 1973, 270.

ra abierta y contundente a la crítica de Durkheim²⁰. Apenas se encuentra una leve referencia en una obra tardía, de 1935, *La mythologie primitive* y, además, en un breve pasaje (pp. 216–218)²¹, en que, de un modo comedido, Lévy–Bruhl sostiene que las prácticas de los primitivos australianos no pueden considerarse un religión sino una ‘pre-religión’ (*sic*); de este modo, se mantendría la diferencia entre mentalidad pre-religiosa y mentalidad científica.

Por más que Lévy–Bruhl no se diera por aludido en su momento, la crítica de Durkheim no pasó desapercibida para sus contemporáneos, especialmente para quienes provenían de las filas positivistas y englobaban a los dos autores en el seno de una misma escuela: la escuela sociológica. Es el caso de Gustave Belot, quien escribe en 1913 una amplia reseña de *Les Formes*²². Este ‘normalien’, condiscípulo de Durkheim, se refiere a la discrepancia entre Lévy–Bruhl y Durkheim como una pequeña disputa de escuela, bastante instructiva. Belot considera que la tesis durkheimiana de que el espíritu humano no puede haber pasado por dos lógicas opuestas, le parece coherente con su planteamiento general: “en una filosofía social en la que la estructura de las sociedades, necesariamente sometida a una cierta continuidad al menos exterior, aparece como reguladora, se haría difícil admitir este papel de la antítesis. Y, por consiguiente, explicar también cómo una lógica completamente nueva habría sustituido a la antigua”²³. En suma, la acción reguladora de la sociedad garantizaría la continuidad del ‘logos’, desde el momento mismo que el estatuto de la lógica se vincula directamente con la regulación social.

La gran cuestión de fondo que aborda Durkheim en esta controversia con Lévy–Bruhl no es otra que la relación entre religión y ciencia. Que lo haga en *Les Formes* resulta algo completamente

²⁰ Cfr., D. MERLLIÉ, “Did Lucien Lévy–Bruhl answer the objections made in ‘*Les Formes Élémentaires*’?”, 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, 29–38.

²¹ Cfr., D. MERLLIÉ, “Lévy–Bruhl et Durkheim. Notes biographiques en marge d’une correspondance”, en *Revue Philosophique* 4/1989, 493–514.

²² G. BELOT, “Une Théorie nouvelle de la Religion”, *Revue Philosophique*, 75, 1913, 329–379.

²³ *Ibid.*, 362.

pertinente, pues no en vano esta obra presenta como objeto de investigación precisamente la relación entre la sociología religiosa y la teoría del conocimiento. Así queda indicado en la primera página del libro. Es bien sabido que el tema ciencia–religión era una de las grandes cuestiones presentes en el panorama de las ideas durante el cambio de siglo. En este contexto nada tiene de extraño que Durkheim cite en las conclusiones el libro de Émile Boutroux sobre ciencia y religión, publicado en 1908²⁴.

É. Boutroux fue profesor de Durkheim en la Escuela Normal Superior, de cuyo claustro profesoral formaba parte desde 1877. A partir de 1888 ocuparía una cátedra de filosofía moderna en la Sorbona. Durkheim siempre reconoció con respeto su magisterio. Centrándonos más en el tema que nos ocupa –la relación entre religión y ciencia–, no está de más subrayar el énfasis que Durkheim pone en la relevancia de esta cuestión durante el período que va de 1907 a 1912, año en que se publica *Les Formes*. Precisamente en 1908 vio la luz el libro de Boutroux que iba directamente al núcleo de la cuestión. El 19 de noviembre de ese mismo año tuvo lugar en la *Société française de Philosophie* una sesión en la que Boutroux presentó su libro; a continuación tuvo lugar una discusión en la que participó Durkheim entre otros²⁵.

El pensamiento de Boutroux respecto a la cuestión que nos ocupa era relevante tanto por su propio prestigio intelectual, como por su cercanía y conocimiento de los trabajos publicados por destacados hombres de ciencia (es el caso, por ejemplo, de Jules Tan- nery y Henri Poincaré), como, finalmente, por su condición de creyente católico. En efecto, este discípulo del filósofo espiritualista Jules Lachelier (hombre religioso también, de arraigada fe cató-

²⁴ Émile BOUTROUX, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*. Cito la edición de 1913, Éd. Ernest Flammarion, Paris. Considero de gran interés para la cuestión que ahora nos ocupa el artículo de Robert Alun Jones, “Religion and Science in ‘The Elementary Forms’”, en N.J. ALLEN, W.S.F. PICKERING and W. WATTS MILLER (eds.), *On Durkheim’s “Elementary Forms of Religious Life”*, 39–52.

²⁵ Cfr. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 9, 1909. En *Textes II*, 142–146. El texto editado por V. Karady en *Textes II* recoge únicamente las intervenciones de Durkheim en respuesta a las de Boutroux y Edouard Le Roy. El editor ha publicado la discusión con el título: [*Débat sur la possibilité d’une science religieuse*]

lica), de filiación genéricamente kantiana, lo mismo que su maestro, se asignó como tarea poner límites al determinismo cientificista más intransigente y, de este modo, abrir un espacio de legitimación racional a las creencias morales y religiosas de la humanidad. En línea de coherencia con esta preocupación Boutroux abordó la relación entre ciencia y religión en el panorama de la filosofía de su tiempo²⁶.

Me referiré en primer lugar a la sesión en la que Boutroux expuso las ideas centrales de su libro, y a las objeciones que presentó Durkheim. Como veremos, éstas nos sitúan ante uno de los puntos cruciales de *Les Formes*. En carta a Xavier Léon podemos ver el siguiente testimonio: “Acabo de leer el libro de Boutroux. Sería realmente interesante que el próximo martes, en la Société de Philosophie, planteara Vd. el tema de las relaciones entre filosofía y religión. Hay una cuestión que flota sobre todas las discusiones recientes a que he asistido y que este libro plantea una vez más, a saber, si hay dos tipos de razón, una relacionada con la ciencia y otra relacionada con la filosofía y la religión”²⁷. Durkheim acepta, de entrada, la estrategia argumental que desarrolla Boutroux, aunque, como veremos, con la intención de llevarla a su particular punto de vista. ¿En qué consiste dicha estrategia? En distinguir la racionalidad científica, más estrecha y limitada, de otra racionalidad, más amplia, que se nutre tanto de la cultura de las ciencias como de la cultura de la vida²⁸. Por más que el espíritu científico haya nacido de y se haya entendido a sí mismo como una reacción de la razón contra el espíritu religioso, se impone una ampliación

²⁶ Boutroux señala que entre la ciencia y la religión se da una *incommensurabilidad lógica*. Por otra parte, el enfrentamiento que tiene lugar no se da tanto entre religión y ciencia, cuanto entre el espíritu científico y el espíritu religioso. Boutroux busca la manera de poner en presencia a uno y otro (cfr. É. BOUTROUX, *Science et religion dans la philosophie contemporaine...*, 343–345).

²⁷ É. DURKHEIM, Carta a X. Léon, 8 de mayo de 1908. Citado por S. Lukes, *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1984, 402.

²⁸ “La razón científica es la razón en tanto que formada y determinada por la cultura de las ciencias. La razón, considerada en todo aquello que comprende, es el punto de vista sobre las cosas que determina, en el alma humana, el conjunto de sus relaciones con ellas. Es el modo de juzgar que se forma el espíritu en contacto tanto con las ciencias como con la vida (...)” (É. BOUTROUX, *Science et religion...*, 354).

del concepto restringido de razón que había caracterizado al cientificismo determinista. Boutroux buscó el modo de desarbolar los principios que éste sostenía y creyó encontrarlo en una doble estrategia: su teoría de la contingencia²⁹ y su concepto de *razón ampliada*³⁰. En principio, él no encuentra problema alguno en aceptar el concepto de “positividad”, si por ello entendemos la *experiencia* en toda su amplitud: experiencia de la naturaleza, de la contingencia, de la acción creadora que radica en lo más profundo de nosotros mismos, de la vida moral, de lo místico e inefable, etc.

Como puede verse, no era sólo Durkheim quien por aquellas fechas se había trazado como programa de trabajo la reconstrucción del racionalismo. Había otros que también lo intentaban, si bien por otros caminos. Es el caso de Boutroux: énfasis en la contingencia frente al concepto determinista de ley científica; afirmación neta de la razón como forma ampliada del modo de pensar, que se hace cargo de una experiencia mucho más amplia y cualitativamente rica que la llamada experiencia científica. Tal como sostenía su maestro Lachelier, en esos precisos términos la positividad bien comprendida concuerda con la espiritualidad. Por otro lado, la inspiración kantiana del planteamiento de Boutroux me parece clara: poner límites al determinismo de la naturaleza y extender lo más posible el ámbito de la razón práctica; en uno y otro caso se precisa reformular el concepto de experiencia, que pasa a ser decisivo, si lo que se busca es precisamente una ampliación del modo de pensar³¹.

Durkheim no podía estar de acuerdo con este planteamiento y así lo pone de manifiesto en la discusión que sigue a la exposición de su libro por parte de Boutroux en la sesión a la que hemos aludido. La conclusión que él extrae es la siguiente: “Según Boutroux,

²⁹ Esta tesis es la que él desarrolla sobre todo en *De la Contingence des lois de la nature* (1874) y *De l'Idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines* (1895).

³⁰ Esta temática la desarrolla en *Pascal* (1900), *Psychologie du mysticisme* (1902) y *William James* (1911).

³¹ En este orden de cosas, existía una cierta afinidad de planteamiento entre Boutroux y Bergson. También la filosofía de Bergson se proponía poner de manifiesto los límites de la ciencia que surge a partir de Galileo y Newton, así como la distancia insalvable que existe entre el tiempo de la física moderna y el tiempo de la experiencia.

lo que haría imposible todo conflicto entre ciencia y religión es que no tienen el mismo objeto. La ciencia, afirma, trata y no puede tratar más que de hechos dados (...). La religión, por el contrario, es del orden de la acción; es fermento de vida, aspiración hacia algo que tiene precisamente como característica no estar dado; es productora de novedades. Por esta razón, naturalmente está al margen de la ciencia³². Durkheim tergiversa la posición mantenida en su libro por Boutroux. Lo que éste había afirmado realmente era lo siguiente: para que el espíritu científico admita la legitimidad de un punto de vista distinto del suyo, es preciso que no se considere como el único adecuado a la propia razón; es decir, se precisa que reconozca los derechos de una razón más general, de la que sin duda él es la forma más definida, pero cuyo contenido no lo agota de modo alguno³³. El cientificismo, en suma, simplifica reductivamente la cuestión, pues decreta que el espíritu científico es todo lo esencial de la razón humana. “Desde ese momento, todo lo que está fuera de la ciencia, estaría por ello mismo fuera de la razón; y como es necesariamente algo distinto a la ciencia, quedaría relegada *a priori* entre esos materiales brutos de la experiencia, que la ciencia precisamente tiene por objeto transformar en símbolos objetivos, capaces de verdad”³⁴.

Lo que Durkheim sostiene, un tanto retóricamente por cierto, es que si la religión queda fuera de la razón científica en el sentido que Boutroux admite, entonces no puede ser objeto de ciencia; y no puede serlo además ya se considere la religión como una realidad dada y acabada de una vez por todas o como una realidad en devenir. A partir de ahí se aventura a dar una explicación de por qué, según él, algunos tienden a poner la religión al margen de la razón: “Sin duda es porque la manera como más frecuentemente se ha intentado someter la religión a la razón equivalía a una negación de la religión en nombre de la razón”³⁵. En todo momento Durkheim ha considerado y hasta se ha jactado que éste es precisamente el

³² É. DURKHEIM, [*Débat su la possibilité...*], *Textes II*, 142.

³³ Cfr. É. BOUTROUX, *Science et religion...*, 353.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ É. DURKHEIM, [*Débat su la possibilité...*], *Textes II*, 143. “Parecía que era imposible tratarla científicamente sin hacer que apareciera como contraria a la ciencia y, por consiguiente, como algo injustificable” (*ibidem*).

punto fuerte de su propia posición: cabe un tratamiento científico de la religión que no disuelva la realidad de su objeto y que, por tanto, no lo convierta en una pura ilusión o fantasmagoría³⁶. Durkheim sostiene, en suma, que, al exigir que la religión se convierta en objeto de ciencia, está lejos de su intención que deba desaparecer en el interior de la ciencia.

Si bien la ciencia está llamada a sustituir la dimensión representacional y cosmológica que alberga la religión, no puede suceder lo mismo con la otra dimensión de la religión: la función vital y práctica, que sirve a los hombres para vivir y adaptarse a las condiciones de su existencia. En este punto, todo lo que la ciencia puede hacer consiste en tornar inteligible dicha función, examinar en qué consiste y a qué exigencias de la vida responde. Por lo demás, este modo de entender la relación entre ciencia y religión, según Durkheim, coincide básicamente con la línea que sigue la civilización. La función especulativa y cosmológica de la religión, en tanto que sistema de representaciones, sufre un ocaso sin retorno, mientras que su función práctico-vital continúa plenamente vigente y, como tal, es eterna: “Las religiones más recientes no son cosmológicas, sino disciplinas morales”³⁷.

En este punto de la discusión intervino Édouard Le Roy³⁸. Mencionaré simplemente a continuación los puntos más destacados

³⁶ “Se puede estar seguro de antemano que [la religión] no es pura fantasmagoría, sino que corresponde a algo real. El único problema que puede plantearse la ciencia es saber cuál es la realidad que expresa; pero esta realidad existe. Sin duda, vulgarmente nos representamos lo sagrado como algo irracional, misterioso, que escapa a la ciencia. En realidad, continuamente vemos cómo lo sagrado se hace ante nuestros ojos. La idea de progreso, la de democracia son sagradas para quienes creen en ellas. El carácter con el que están marcadas, y que hace de ellas creencias propiamente, es por tanto el resultado de un *proceso* psíquico que parece perfectamente natural y del que, por consiguiente, cabe hacer ciencia. Y esta ciencia de la religión debe expresar el hecho religioso otorgándole toda su especificidad, lejos de que tenga por objeto reducirla a no ser más que un *flatus vocis*. Debe dar cuenta de sus caracteres distintos, no menguarlos” (*ibid.*, 143–144).

³⁷ *Ibid.*, 144.

³⁸ Édouard Le Roy (1870–1954), Agregado de Matemáticas y Doctor en Ciencias, era discípulo de Bergson. Éste le hizo suplente y luego su sucesor en el *Collège* de Francia. Tuvo una destacada participación en el movimiento modernista, en el seno del catolicismo francés, especialmente con la publicación de *Dogme*

de su intervención; en ella se plantea explícitamente una de las cuestiones que será objeto de estudio a lo largo de este trabajo, porque aparecerá una y otra vez de distintas formas y bajo diversas perspectivas: la pregunta de si cabe dar una explicación científica exhaustiva del hecho religioso sin disolver su contenido y su significado para el creyente. Este tema, como digo, hará continuo acto de presencia en los debates y recensiones a que dé lugar la publicación de *Les Formes*, y ello tiene una razón de ser: es el propio Durkheim quien da pie a que se plantee desde el momento que sostiene que el rasgo distintivo de su sociología religiosa es que, a la vez que cumple todos los requisitos de la racionalidad científica, no disuelve el objeto de la religión, por lo que, en principio, debería seguir siendo posible tanto la creencia como el rito.

Le Roy concede que la ciencia pueda objetivar la religión como pura realidad dada (o sea, hecho ya realizado), pero niega que pueda captar su carácter de realidad viva que crea y aporta sentido: “De una afirmación religiosa se puede estudiar y definir científicamente el fenómeno histórico, pero no quizás el origen primero ni sobre todo su valor final. Durkheim parece desconocer que la evolución sea verdaderamente creadora y que, en este trabajo de creación, la religión sea verdaderamente origen (*source*)”³⁹. Aplicando esta misma tesis al caso del Evangelio, Le Roy plantea la pertinencia de una ciencia de la religión como crítica textual que debería dar cuenta de la composición del Nuevo Testamento y determinar su sentido. Una crítica científica de este tipo “arruinaría el valor y la significación religiosa del Evangelio. En efecto, éste no sería ya un libro de vida; no se podría creer ya en él”⁴⁰. Le Roy llega de este modo a la conclusión de que una explicación científica ex-

et critique (1907). Durkheim lo sitúa en el movimiento modernista, pero asociado al pragmatismo: “En Francia, el Pragmatismo aparece sobre todo en el movimiento neoreligioso, llamado ‘modernista’. Édouard Le Roy pretende apoyar su apologética religiosa sobre principios sacados del Pragmatismo” (É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie...*, 41). El comentario sobre Le Roy le permite a continuación acercarse al pragmatismo de W. James a Poincaré y Bergson. Ciertamente Le Roy era discípulo y admirador de Bergson, pero también de la obra científica de Poincaré.

³⁹ É. LE ROY, [*Débat su la possibilité d’une science religieuse*], *Textes II*, 145.

⁴⁰ *Ibidem*.

haustiva disuelve el hecho religioso como tal, de forma que ya no cabe la creencia.

Son muchos los implícitos que subyacen a las posturas de los tres (Boutroux, Durkheim y Le Roy). La relación entre ciencia y religión era sin duda una de las grandes controversias de la época y apenas estamos comenzando su análisis. Por lo que respecta a Durkheim, puede bastar de momento la respuesta que da a Le Roy para advertir el sesgo peculiar de su posición: él adopta la tesis *de principio* del racionalismo científicista, pero con la expresa intención de esquivar sus *consecuencias*. Si se tiene en cuenta esta sutil a la vez que complicada disquisición, se entiende el tenor de la respuesta a Le Roy: la ciencia no puede comprometerse ciertamente a confirmar la noción que el creyente se hace de su propia creencia y religión; si no fuera así, la ciencia no tendría razón de ser: “no podría explicar por tanto el carácter sagrado de la Biblia y de los Evangelios del modo como el fiel se lo explica a sí mismo. Pero dará una explicación; hará ver que este carácter sagrado no es puramente imaginario, que está fundado de alguna manera en la realidad, a saber en las condiciones sociales en las que el cristianismo se ha elaborado y organizado”⁴¹. Al adoptar este particular punto de vista, Durkheim justifica el sentido de todas las creencias y prácticas religiosas, cualesquiera que éstas sean⁴²; otra cosa distinta es su verdad, claro está. La ‘verdad’ de la religión es su significado objetivo —esto es, sociológico—, y ese significado objetivo es el único que desvela su verdadero sentido humano. La ciencia de la religión se pone completamente al servicio de la ciencia del hombre. Consciente o no, Durkheim se sitúa en la tradición ilustrada en lo que se refiere a la subordinación de la ciencia de la religión a la ciencia del hombre: cabe establecer el significado objetivo de los hechos religiosos a partir de las grandes necesidades y disposicio-

⁴¹ É. DURKHEIM, [*Débat su la possibilité...*], *Textes II*, 145–146.

⁴² “Iré más lejos de lo que parecía ir hace poco Boutroux. El afirmaba que no se comprometía a justificar las creencias de tal religión en particular. Por lo que a mí respecta, creo que todos los ritos que han sido practicados por la humanidad se correspondían con algo en la realidad y pueden ser, no digo ya simplemente explicados de una manera histórica, sino justificados. Se puede hacer ver que era no sólo necesario sino también bueno que existieran. Las prácticas toscas (*grossières*) del australiano tienen un sentido humano, lo mismo que las de las religiones más idealistas” (*ibid.*, 146).

nes antropológicas; desde el elenco de sentimientos morales y sociales y teniendo siempre en cuenta el papel activo que la afectividad desempeña en los procesos sociales de ideación colectiva. Todo esto es cometido esencial de la ciencia del hombre, por lo que la Antropología contiene la clave de la ciencia de la religión, incluida –por supuesto– la ciencia sociológica de la religión.

Finalmente, la referencia a William James y a su obra acerca de las variedades de la experiencia filosófica ocupa un lugar no muy extenso pero sí destacado dentro de las conclusiones de *Les Formes*⁴³. No es la primera vez, ni mucho menos, que James aparece citado en una obra de Durkheim. En *Représentations individuelles et représentations collectives* (1898) el diálogo con James (*Principles of Psychology*) es continuo. Como es sabido, *Le Suicide* (1897) había preparado el camino al relevante papel otorgado a las representaciones colectivas, desde el momento que se subrayaba enfáticamente que la vida social está hecha sustancialmente de representaciones⁴⁴. La aportación del filósofo–psicólogo norteamericano a la teoría de las representaciones colectivas no es menos relevante. Referida al contexto de su época esta teoría se funda en otra, más amplia, que en aquel momento gozaba de gran reputación entre destacados médicos, psicólogos y criminalistas: la teoría del *inconsciente*⁴⁵.

⁴³ Cfr. FE, 596–597. Durkheim cita la traducción francesa de *The Varieties of Religious Experience* (1902) publicada por Alcan en 1906 con un prólogo de É. Boutroux. Fue Charles Renouvier quien introdujo por primera vez el pensamiento de James en el ámbito filosófico francés. Entre 1878 y 1888 tradujo en su revista, *La Critique philosophique*, una decena de artículos escritos por W. James. Bergson se hace eco muy pronto de la obra del norteamericano, en el *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889). Con posterioridad a la muerte de James, Bergson prologaría también su célebre manifiesto filosófico titulado *Pragmatism* (1907).

⁴⁴ Cfr. É. DURKHEIM, *Le Suicide*, P.U.F., Paris, 5ª ed. 1990, 352.

⁴⁵ En agosto de 1889 se celebró en París el I^{er} Congreso Internacional de Psicología. Lo presidía el célebre médico Charcot y se reunieron destacados especialistas franceses (A. Espinas, Th. Ribot, H. Taine, Ch. Richet, P. Janet, etc.) y de otros países (W. Wundt, W. James, A. Bain, C. Lombroso, E. Morselli). Entre el público asistente sabemos que se encontraban G. Tarde, É. Durkheim y S. Freud. La temática abordada era la recurrente en aquel momento: hipnosis, alucinaciones, espiritismo, “hechos extraordinarios” o paranormales. El “descubrimiento” de lo

Como es sabido, toda la primera fase de la recepción de James en Francia (hasta 1920 aproximadamente) está presidida por la controversia sobre el pragmatismo entendido como teoría de la verdad. Bajo este punto de vista enfocará Durkheim su curso en la Sorbona sobre “Pragmatismo y Sociología” (1913–1914). Durkheim percibe en el movimiento pragmatista un incentivo para renovar el racionalismo tradicional en la misma medida que ayuda decisivamente a mostrar sus insuficiencias. Ello no obsta para que Durkheim reivindique “un culto que el Pragmatismo tiende a destruir: el culto por la verdad (...)”⁴⁶.

Les Formes hace una mención expresa al concepto de *experiencia religiosa*. James aspiraba ciertamente a fundar la ciencia de la religión sobre una experiencia que fuera específicamente religiosa (santidad, conversión, visión mística, etc.). La pregunta por el valor de la religión conduce a James a inventariar todos los *hechos* que presentan un carácter religioso y que sólo cabe encontrar en la religión interior, es decir, en la experiencia íntima de la conciencia individual. Como toda forma de vida, la vida religiosa es ante todo una corriente de experiencias. Cuando las formas rígidas, cristalizadas, de la religión se reconducen a su fuente, se observa que su realidad concreta y viva se compone exclusivamente de experiencias individuales (el sentimiento de lo invisible, el optimismo religioso, el pesimismo religioso, la oscilación entre la duda y la fe y, finalmente, la conversión)⁴⁷. Durkheim dista mucho de estar de acuerdo con semejante planteamiento; sin embargo, tal vez por el prestigio intelectual del que gozaba James, expone su parecer de un modo tal que parece minimizar el motivo de discrepancia, ya que enfatiza en primer lugar los puntos de concordancia. Veamos los puntos nucleares de su argumentación.

Durkheim reitera en primer lugar lo que él considera el postulado de su sociología de la religión: el sentimiento unánime de los creyentes de todos los tiempos no puede ser puramente ilusorio.

irracional se vinculaba a la teoría del inconsciente. En la obra de Durkheim esto se refleja en su teoría del *inconsciente social*. Cfr. L. Mucchielli, *La découverte du social. Naissance de la Sociologie en France (1870–1914)*, La Découverte, Paris, 1998, 196–198.

⁴⁶ É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, 28.

⁴⁷ Cfr. *ibid.*, 130–131.

“Al igual que un reciente apologista de la fe [William James], admitimos pues que las creencias religiosas se basan en una experiencia específica cuyo valor demostrativo no es, en un cierto sentido, inferior al de las experiencias científicas, aun siendo diferente”⁴⁸. Hasta aquí lo que Durkheim concede: un acuerdo en el punto de partida. La discrepancia radica precisamente en las consecuencias que cabe extraer de esa experiencia fundada que es la experiencia religiosa: del hecho de que exista, no se sigue, según él, que la realidad que la funda sea conforme en términos objetivos a la idea que se hacen de ella los creyentes. El se rebela frente a la presuposición de que la experiencia religiosa individual constituya una especie de intuición privilegiada⁴⁹. Su recurso al racionalismo científico es notorio: la realidad que se corresponde con el objeto de experiencia, se sustrae a la conciencia inmediata de dicho objeto: “Para descubrir en qué consiste ese objeto es preciso, pues, someterla a una elaboración análoga a la que ha conseguido sustituir la representación sensible del mundo por una representación científica y conceptual”⁵⁰. En otros términos, la objetividad de la experiencia sólo puede ser fundada metódicamente, esto es, sólo cabe objetividad para la conciencia mediada por la reflexión metódica.

El curso sobre el pragmatismo añade unas consideraciones complementarias a lo ya dicho, que resultan de gran interés. Durkheim hace observar reiteradamente que el pragmatismo sitúa la experiencia en un solo plano, por lo que en realidad no hay diferencia de plano entre la experiencia racional y la experiencia sensible, entre la razón y la sensibilidad. Esta nivelación general afectar-

⁴⁸ FE, 596 (389).

⁴⁹ En la discusión que siguió a la presentación de *Les Formes* en la *Société française de philosophie* se lee: “No insistiré sobre las relaciones que puedo sostener con el pragmatismo. Yo mismo he mostrado que, como James, creía que la religión se funda en una experiencia específica que tiene su valor demostrativo. Pero, al mismo tiempo, he hecho ver que, a partir de este principio, que, en un sentido era común con James, yo extraía consecuencias opuestas a las suyas. Entre el pragmatismo y yo, hay el abismo que separa el racionalismo del empirismo místico. Toda confusión es imposible” (É. DURKHEIM, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 13, 1913, 82. En *Textes II*, 39).

⁵⁰ FE, 597 (389–390).

ía, por tanto, directamente al estatuto teórico de la verdad. El balance global del pragmatismo que realiza Durkheim es el siguiente: a) su intención dominante es “aflojar” (*déraïdir*) la verdad liberándola de la disciplina del pensamiento lógico; b) según él, el pragmatismo se propone liberar no tanto la acción cuanto el pensamiento teórico: en efecto, no se trata tanto de liberar la voluntad, cuanto de liberar a la propia razón de la “rigidez” de la verdad⁵¹. Fiel a su proyecto de una reconstrucción integral del racionalismo científico, Durkheim muestra su desacuerdo tanto con lo que él denomina *utilitarismo lógico*, como con el *empirismo radical*. Volveremos sobre esta última cuestión.

2. CONSIDERACIONES ADICIONALES SOBRE EL PANORAMA DE LA FILOSOFÍA EN FRANCIA

Al comienzo de esta exposición he sostenido que las referencias expresadas a Lévy-Bruhl, Boutroux y James ayudan a situar *Les Formes* en su marco filosófico natural: la filosofía francesa y europea de su tiempo, pero también he insinuado que quien leyera únicamente *Les Formes* no lograría hacerse una idea cabal, completa, del verdadero escenario filosófico en que esta obra aparece. Ello no tendría mayor importancia, si no fuera porque las recensiones, controversias y debates a que la publicación de esta obra dio lugar, aconseja reconstruir en lo posible dicho escenario con objeto de clarificarlo un poco y, de paso, poder entender mejor tanto lo que pasó después de 1912, como los silencios, ausencias y omisiones que el lector cree encontrar en una obra tan singular. No se trata de diseñar un panorama completo (tal pretensión excedería con mucho las posibilidades de esta investigación), sino de indicar unos cuan-

⁵¹ “Se puede, por tanto, concluir que el pragmatismo es en mucho menor medida una empresa destinada a favorecer la acción que una tentativa dirigida *contra la especulación pura y el pensamiento teórico*. Lo que propiamente le caracteriza es una impaciencia contra toda disciplina intelectual rigurosa. Aspira mucho más a “liberar” el pensamiento que la acción” (É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, 137). Cfr. Hans JOAS, “Durkheim y el pragmatismo. La psicología de la conciencia y la constitución social de las categorías”, en *Idem. El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1998, 63–91.

tos elementos escogidos, que –vuelvo a insistir– permitirán entender mejor el sentido y alcance de la controversia y los debates.

Tomemos por un momento el libro de Boutroux sobre Ciencia y Religión, que Durkheim conoce y cita. Es bien conocida la admiración intelectual que Durkheim profesaba por su antiguo profesor. Pues bien, Boutroux realiza en ese libro un estudio detallado y extenso del espiritualismo, del criticismo aplicado a los límites de la ciencia (Poincaré, Durkheim y Bergson), de la filosofía de la acción (M. Blondel, sobre todo), y también de la recepción del pragmatismo y del concepto pragmatista de experiencia; el libro contiene asimismo múltiples referencias a la filosofía de Bergson y otras, menos abundantes y más veladas, al movimiento modernista que se da dentro del catolicismo francés. No resulta creíble que Durkheim ignore todas estas doctrinas y tendencias que, de un modo u otro, tienen que ver además con la temática que él mismo se plantea expresamente en *Les Formes*. Es menos creíble todavía, por el hecho de que Durkheim era habitualmente un intelectual muy bien informado de lo que pasaba a su alrededor, y un infatigable lector, como pone de relieve tanto el aparato crítico de sus trabajos, como sus muy numerosas reseñas.

No sabemos con certeza por qué Durkheim silencia a determinados autores, tendencias y doctrinas, aunque en algún caso cabe aventurar una posible explicación. Es cierto que, de un modo tangencial, Durkheim se refiere en *Pragmatisme et Sociologie* a ciertas afinidades y cercanías entre algunos autores que se acaban de mencionar⁵². Esas citas acentúan, si cabe, la impresión de que Durkheim conoce el *status quaestionis* de la filosofía en Francia bastante mejor que lo que comparece en sus trabajos. No es posible, por ejemplo, que él desconozca el prólogo de Bergson a la traduc-

⁵² “Hay que observar por lo demás que a los pragmatistas se anexionan demasiado fácilmente pensadores que están lejos de suscribir todas sus tesis. Así es como James se sitúa (*s’inféode*) junto a Henri Poincaré y Bergson, del cual toma por lo demás argumentos, y ello simplemente porque Bergson ha presentado el pragmatismo en Francia en un prólogo en el que habla en términos bastante amplios y dejando percibir reservas sobre la doctrina”. (É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, 41–42). A pie de página Durkheim cita a Blondel para asociarlo en términos genéricos al grupo, si bien destaca que Blondel otorga al término “acción” un sentido mucho más amplio que James y que además se ha desmarcado enérgicamente del movimiento pragmatista.

ción francesa del manifiesto pragmatista escrito por James y que se publicó en 1911 con el título *Le Pragmatisme*⁵³.

El debate en torno al pragmatismo ocupaba no sólo buena parte del escenario de la vida filosófica francesa. Lo mismo sucedía en los diferentes escenarios europeos. Prueba de ello son las apasionadas controversias entre pragmatistas y antipragmatistas que ocuparon una parte de las sesiones durante el III Congreso Internacional de Filosofía que tuvo lugar en Heidelberg en septiembre de 1908⁵⁴.

En el caso particular de Francia la polémica en torno al pragmatismo se mezclaba en un abigarrado panorama con la crisis modernista, la filosofía de la acción propugnada por M. Blondel y el auge de la filosofía de Bergson⁵⁵. Durkheim tiende a ver de un modo muy poco diferenciado ese panorama de autores y tendencias, pero lo cierto es que lo que les aglutina es más la temática de la época que las distintas soluciones que unos y otros adoptan. ¿Cuáles son las líneas fundamentales que articulan dicha temática? Aquí ya se ha señalado una: la relación entre ciencia y religión. Lo que realmente se esconde tras ella es la relación entre fe y razón. Siempre que se ha planteado esta cuestión en términos de límites (como es el caso) lo que ha resultado más problemático no ha sido determinar dónde están los límites de la fe, sino señalar si la razón humana tiene límites y, si los tiene, cómo cabe identificarlos y dónde se encuentran. La controversia en torno al racionalismo científico se convierte en controversia sobre los derechos de la razón humana. Hacer posible la fe limitando los derechos de la razón o su alcance metafísico puede ser —como es el caso— una estrategia demasiado apetitosa para quienes desean hacer posible los derechos de la fe religiosa. Con demasiada frecuencia esta estrategia ha producido

⁵³ W. JAMES, *Le Pragmatisme*, Flammarion, Paris, 1911. Bergson consideró que ese Prólogo contenía ideas relevantes, de forma que lo volvió a publicar posteriormente en H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, P.U.F., Paris, 1934.

⁵⁴ La *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. XVI, 1908, presenta una amplia información (927–1066) acerca de lo tratado en el Congreso. Sobresale la información que dedica al pragmatismo (930–950).

⁵⁵ Cfr. Claude TRESMONTANT, *La crisis modernista*, Herder, Barcelona, 1981; Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893–1914)*, Desclée de Brouwer, Paris, 1997.

unos frutos contrarios a los que se buscaba. Ahora bien, el intento de hacer posible la fe no equivale en absoluto a admitir sin más lo irracional junto a lo racional, ni admitir la validez de cualquier forma de experiencia por extraña y esotérica que sea. Si el precio que hay que pagar por hacer posible la fe, es la ingenuidad acrítica o la admisión indiscriminada de lo irracional y lo místico–esotérico, ese precio es demasiado caro, y, al final, siempre saldrá perdiendo la fe, la cual, en semejante planteamiento, renuncia a todo posible argumento de razonabilidad.

Lo que se despliega en el escenario de la filosofía europea y francesa, en particular, a comienzos de siglo es un agudo debate en torno a la razón científica y sus pretensiones. Semejante debate tiene un reflejo inmediato en el ámbito de la religión y suscita otro debate adicional sobre el concepto de experiencia. El horizonte intelectual del debate es kantiano y así lo señalaron tanto quienes tomaron parte en él como quienes lo han estudiado *a posteriori*. Así pues, debido al auge del positivismo científico y del evolucionismo en el último cuarto de siglo, la crítica a las pretensiones totalizantes y exclusivistas de la razón científica puso a prueba los fundamentos mismos del racionalismo. En dicha situación es muy revelador, por ejemplo, el itinerario de quienes defienden los “derechos de la razón”, aunque lo hagan desde posiciones distintas⁵⁶.

Durkheim se sitúa de un modo inequívoco del lado de los derechos de la razón, lo cual implica para él la defensa del racionalismo y, con él, la supremacía del pensamiento lógico sobre los plantea-

⁵⁶ Es el caso, por ejemplo, de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (RMM) fundada en 1893 por Xavier León junto a Élie Haléy y en la que colaboran de un modo asiduo pensadores de la talla de León Brunschwig, Louis Couturat, André Lalande, Édouard Le Roy, Frédéric Rauh, y Louis Weber. La posición oficial de la Revista consistía en defender una especie de racionalismo idealista: una vía media entre el positivismo y el misticismo. También era el caso de Maurice Blondel, quien, ante las críticas a su libro *L'Action* publicadas por L. Brunschwig precisamente en RMM (1893), escribe una carta a Xavier León (22 de noviembre de 1893) en la que también declara su intención de defender los derechos de la razón (RMM, II, 1984, suppl., 5–8). Para las cuestiones mencionadas, cfr. el número especial del centenario de la revista RMM, 1993, 1–2, 3–270. Vid. también René VIRGOULAY, *Blondel et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses (1896–1913)*, Cerf, Paris, 1980. Para seguir esta polémica, puede consultarse con provecho la última obra citada, 19–35.

mientos del empirismo radical⁵⁷. Comentando la obra de W. James, Durkheim sostiene que el empirismo radical es aquella doctrina que no admite nada al margen de la experiencia, pues la experiencia, en su conjunto, se basta por sí misma y no reposa sobre ninguna otra cosa. Como veremos a continuación, Durkheim no descalifica en bloque el valor de la experiencia, y hasta considera posible y deseable una convergencia con el orden de la razón: “Si la experiencia fuera completamente extraña a todo lo que es racional, no se le podría aplicar la razón; por lo mismo, si la naturaleza psíquica del individuo fuera refractaria a la vida social, la sociedad sería imposible. Un análisis completo de las categorías debería investigar pues, incluso en la conciencia individual, estos gérmenes de racionalidad”⁵⁸. Por lo mismo, Durkheim sostendrá en las páginas conclusivas de *Les Formes* que las categorías (la estructura del pensamiento lógico) en un determinado sentido son inmanentes a la vida del individuo, del mismo modo que las relaciones que expresan únicamente se hacen conscientes por medio de la experiencia social. En ello se apoya para sostener que los elementos constitutivos de las categorías se han debido tomar del interior de la vida social y, por tanto, de la experiencia colectiva de la conciencia humana⁵⁹.

Su defensa de la razón y del racionalismo se encuentra, no obstante, muy mediatizada precisamente por el aspecto general que adopta el panorama de la filosofía en el *fin de siècle*, y que se encuentra lleno de escisiones: racionalismo–irracionalismo; derechos de la razón–derechos de los sentimientos; intelectualismo–agnosticismo fideísta. Durkheim atenúa de entrada su racionalismo con la pretensión de aprovechar en lo posible aquellos aspectos que, sin pertenecer a su propia posición, le parecen dignos de ser tenidos en cuenta. Su interés por reconstruir el racionalismo me-

⁵⁷ Cfr. É. Durkheim, *Pragmatisme et Sociologie*, 83–84.

⁵⁸ FE, 22, nota 2 (14, n° 18).

⁵⁹ “Hay otra razón que explica que los elementos constitutivos de las categorías hayan debido ser tomados de la vida social: es el hecho de que las relaciones que expresan sólo podían hacerse conscientes en y por la sociedad. Si bien, en un determinado sentido, son inmanentes a la vida del individuo (...)” (*ibid.*, 631–632) [410–411].

diante una ampliación de las nociones de *verdad* y de *experiencia* obedece a esa intención⁶⁰.

La estrategia defensiva de las tesis racionalistas que Durkheim pone en práctica obedece en última instancia a su percepción de que existe un “frente antiintelectualista”, cuyo objetivo es disolver la razón. Ese “frente” estaría formado por W. James y H. Bergson. En el curso sobre el pragmatismo se afirma que, si bien las conclusiones a las que llegan uno y otro no son idénticas, la actitud de ambos respecto al racionalismo clásico es la misma: “De una parte y de otra, la misma hiperestesia por todo lo que es movilidad en las cosas, la misma tendencia a presentar lo real en su aspecto fugitivo y oscuro, la misma inclinación a subordinar el pensamiento claro y distinto al aspecto confuso de las cosas. Pero lo que sobre todo ha tomado James de Bergson, es la forma de argumentación, que pone bajo sospecha al pensamiento conceptual”⁶¹. A lo largo de toda la quinta lección del curso, titulada *Le pragmatisme et la critique de la pensée conceptuelle*⁶², Durkheim desliza la idea de que el verdadero inspirador de la filosofía de la experiencia que propone James no es otro que Bergson y su crítica del intelectualismo, según la cual “lo real y el concepto tienen caracteres opuestos”⁶³. Los textos aducidos son aquéllos en los que Durkheim imputa directamente a Bergson el protagonismo principal de un oscuro asalto a la razón⁶⁴.

Todos los autores que polemizan con Durkheim tras la publicación de *Les Formes* ocupan un lugar en este escenario que aquí apenas se ha esbozado, aunque no todos hayan sido mencionados hasta el momento. Conforme intervengan unos y otros procederé a identificarlos en la medida de lo posible. Me he anticipado a dibujar esquemáticamente los grandes ejes que articulan el panorama

⁶⁰ S. G. MEŠTROVIĆ, *The coming “fin de siècle”*, *Vid.*, el cap. 3 “Durkheim’s era. The cult of feeling versus the cult of reason”, 37–53.

⁶¹ É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, 80–81.

⁶² Cfr. *ibid.*, 73–81.

⁶³ *Ibid.*, 74.

⁶⁴ “Durkheim veía en el bergsonismo, al igual que en su hermanastro el pragmatismo, un asalto a la razón del que había que defenderse para preservar el legado del racionalismo, que concebía, a la vez, como patrimonio nacional y de la humanidad; de ahí su acritud” (R. RAMOS TORRE, *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1999, 98).

filosófico de su tiempo, porque ello permite identificar qué está sobre el tapete de las discusiones. Comencemos por una bien célebre: la que siguió a la presentación que hizo el propio Durkheim de su libro en la *Société française de Philosophie* (1913). Dicha presentación adoptaba la forma de conferencia sobre el problema religioso y el dualismo de la naturaleza humana⁶⁵. El público que le escuchaba estaba compuesto en su mayoría por filósofos y el plano argumental que Durkheim adoptó ante ellos era muy controvertido: la experiencia religiosa. ¿Cuál es la experiencia religiosa fundamental? Ya podemos anticipar que su respuesta es la siguiente: la experiencia de una elevación y, por consiguiente, la experiencia de una fuerza.

⁶⁵ Su título es “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 13, 1913, 63–75, 80–87, 90–100, 108–111. En *Textes II*, 23–64.

II

LA NATURALEZA DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Al situar su discurso sobre la religión en el plano de la experiencia, Durkheim se atenía a lo que cabría llamar una moda filosófica del momento. Por otro lado, no le hacía falta forzar en exceso su propio discurso sociológico acerca de la religión para conectar decididamente con la gran temática filosófica de su tiempo; simplemente, le bastaba con presentarlo de otro modo y con unos “énfasis” más netos en aspectos prácticos. ¿Cuál es la función principal de la religión? No es tanto suscitar creencias cuanto suscitar actos. Tras las creencias, siempre encontramos fuerzas y ésta es la experiencia fundamental de la que debe partir una teoría de la religión. “Una teoría de la religión ante todo debe hacer ver qué son esas fuerzas, de qué están hechas, cuáles son sus orígenes”⁶⁶. En el plano puramente representacional ya resulta difícil explicar cómo se puede alcanzar una experiencia teórica de un ideal, algo que esté más allá de lo real. Con todo, todavía resulta más difícil explicar cómo mueve ese ideal, de dónde salen las fuerzas que el creyente experimenta para actuar conforme al ideal.

1. UNA EXPERIENCIA NATURAL DE ELEVACIÓN MORAL

Durkheim sitúa la experiencia religiosa ante la mirada de sus interlocutores y la caracteriza en términos puramente naturales: aumento de fuerza, afluencia de vitalidad, confianza mayor en uno mismo, ganas de vivir, entusiasmo y mayor resistencia ante las

⁶⁶ *Ibid.*, 66. *Textes II*, 27.

pruebas de la vida⁶⁷. En realidad todos estos *hechos* son indiscernibles a primera vista de las consecuencias que podría tener, por ejemplo, un proceso de sugestión o una terapia médica; y ciertamente eso es lo que quiere indicar el sociólogo alsaciano: por mucho que el creyente se represente su propia fuerza –la que experimenta– como una realidad que tiene un origen sobrenatural, “las fuerzas religiosas no pueden ser más que fuerzas naturales”⁶⁸.

El naturalismo es un postulado que tiene como consecuencia, entre otras, la *duplicidad* de la experiencia religiosa del mundo: por un lado está la experiencia del creyente y, por otro, esa misma experiencia objetivada y explicada por el científico de la religión. El postulado de la racionalidad de las cosas anula toda huella de lo sobrenatural: “Las cosas del mundo físico no son tal como las percibe el hombre corriente; del mismo modo no hay razón para que las cosas religiosas sean tal como se las representa el creyente. La idea que se hace de ellas no es la prueba de que no sean científicamente explicables. Por lo demás, toda ciencia que se funda, postula la racionalidad de las cosas que intenta estudiar. Por consiguiente, es legítimo que la ciencia de las religiones esté de acuerdo con este mismo postulado, que es la condición de su existencia. Con los que lo niegan es inútil toda discusión, pues resulta imposible cualquier acuerdo”⁶⁹. Ciertamente, de la duplicidad de experiencias –la vivida y la objetivada– se sigue que el hecho de que la primera tenga una característica absolutamente general no es condición suficiente para atribuirle un valor de objetividad⁷⁰.

En las distintas dimensiones subjetivas de la experiencia religiosa, ¿comparece algún elemento nocional o representacional que quepa reconocer de un modo inequívoco? Durkheim responde afirmativamente: toda la religión está dominada, según él, por una

⁶⁷ “[El hombre] (...) es capaz de más cosas grandes y lo prueba por su conducta. Esta influencia dinamogénica de la religión es lo que explica su perennidad” (*ibid.*, 67. *Textes II*, 27).

⁶⁸ *Ibid.*, 68. *Textes II*, 28.

⁶⁹ *Ibid.*, 67–68. *Textes II*, 28.

⁷⁰ “(...) aunque esta creencia [en un orden sobrenatural] fuera absolutamente general, no sería todavía una razón para atribuirle de oficio un valor objetivo” (*ibid.*, 67, *Textes II*, 28).

misma idea, la idea de lo sagrado⁷¹. Ahora bien, en última instancia la experiencia de lo sagrado se asocia indefectiblemente a la vivencia de una fuerza que eleva al creyente y le hace poder más de lo que podría él solo y al margen de toda creencia. Hay que recordar una vez más que el carácter esencial de la religión, según Durkheim, es la virtud dinamogénica que toda forma de experiencia religiosa posee.

Justamente porque el problema es explicar de qué modo la fe religiosa llega a mover al creyente, no es condición suficiente que en la religión existan divinidades y que las conciencias de los creyentes se las representen como tales. Es preciso que todo ello acontezca “con una energía suficiente para que la representación que los [a los dioses] expresa sea eficaz; no basta que existan en no se sabe qué mundo transcendente, es preciso que sean creídos, y creídos con una fe colectiva, pues la fe de cada uno sólo puede ser fuerte si es compartida por todos”⁷². Durkheim establece una relación directa, expresa, entre la fuerza de las creencias compartidas y la vitalidad de las sociedades. Puesto que las colectividades sociales son productoras de dioses (una “máquina de hacer dioses”, según la célebre expresión de Bergson⁷³) y los dioses son ideales colectivos personificados, la muerte de los dioses o su falta de ascendencia social testimonian un problema agudo de vitalidad social: “En una palabra, es inevitable que los pueblos mueran cuando mueren los dioses, si los dioses no son otra cosa que los pueblos pensados simbólicamente”⁷⁴. El argumento presenta un carácter circular: la utilidad de la religión depende de la fortaleza de ciertas representaciones colectivas; dicho estado de fortaleza depende a su vez de causas sociales; y, finalmente, la vitalidad social depende del ideal colectivo, del que la divinidad no es más que una personificación

⁷¹ “Para el creyente, todo el detalle de los ritos y de las creencias es función de la naturaleza de la divinidad” (*ibid.*, 69, *Textes II*, 29).

⁷² *Ibid.*, 69, *Textes II*, 30.

⁷³ A decir verdad, Bergson sostiene que es el universo la máquina de hacer dioses (*une machine à faire des dieux*). Así termina su obra sobre las dos fuentes de la moral y de la religión. Cfr. H. BERGSON, *Les deux sources de la moral et de la religion*, P.U.F., Paris, 120 éd., 1962, 338.

⁷⁴ É. DURKHEIM, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”, 69. *Textes II*, 30.

simbólica⁷⁵. Este bucle, en el que se expresa la circularidad del principio sagrado, es la clave, a mi entender, del sociocentrismo religioso que propugna Durkheim como explicación del hecho religioso y que he analizado en trabajos precedentes anteriormente citados.

Esta circularidad bien puede ser comprendida como una forma de identidad entre lo social y lo religioso. Por ahí va la primera objeción, que le dirige H. Delacroix, un psicólogo especialista en la experiencia mística y en el pragmatismo. En su respuesta, Durkheim se queja con cierta amargura de no haber sido entendido. Según él, su pensamiento es traicionado cuando se le hace decir que todo lo social es necesariamente religioso. Según él, no hay tal equivalencia automática. La vida social es muy rica y variada en formas; sólo algunas producen sentimientos genuinamente religiosos: “Me he dedicado a mostrar que los estados grupales que tienen esta virtud productora son relativamente excepcionales y poco duraderos en razón de su intensidad”⁷⁶. Para que las fuerzas sociales susciten los sentimientos religiosos tienen que alcanzar un elevado umbral de intensidad y, por otra parte, deben estar sometidas a una síntesis completamente *sui generis*. “El estado colectivo que suscita la religión es la comunión de las conciencias, su fusión en una conciencia resultante que las absorbe de un modo momentáneo. Pero esta comunión no está ni puede estar en acto más que de una manera intermitente (...)”⁷⁷. Más aún, ni siguiera toda comunión de conciencias produce lo religioso. Hace falta que esa comunión cumpla determinadas condiciones particulares. “En especial, es preciso que tenga un cierto grado de unidad, de intimidad, y que las fuerzas que desprende sean lo suficientemente intensas para sacar al individuo fuera de sí mismo y elevarlo a una vida superior. Se precisa también que los sentimientos así suscitados queden fijados en un objeto u objetos concretos que los simbolicen”⁷⁸. Así

⁷⁵ “Así, el papel útil de la religión depende del estado en que se encuentran ciertas representaciones y todo hace presumir que ese mismo estado depende en forma eminente de causas sociales” (*ibidem*).

⁷⁶ É. DURKHEIM, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”, 83. *Textes II*, 40.

⁷⁷ *Ibid.*, 84. *Textes II*, 40–41.

⁷⁸ *Ibidem*.

pues, para que lo social llegue a ser religioso necesita superar un umbral de intensidad y efervescencia, cuya manifestación propia son sentimientos colectivos muy enérgicos y que además se encuentran objetivados en una materia simbólica claramente reconocible. Este es el núcleo de la teoría de la efervescencia colectiva como creadora y recreadora de los ideales colectivos. Como vemos, la respuesta a Delacroix no aporta ninguna novedosa especial respecto a lo que Durkheim ya había expuesto en su monografía sobre la vida religiosa; seguía insistiendo en el imaginario físico: fuerzas, fusión, intensidad y energía de los sentimientos, etc...

En realidad, Durkheim pensaba que todo este conjunto de imágenes y metáforas físicas servía para caracterizar adecuadamente la elevación moral que el individuo experimenta y que consiste en una verdadera salida de sí mismo. Esa enajenación es el resultado de que una acción exterior –estimulante e imperativa a la vez– hace salir al hombre fuera de sí mismo. No deja de resultar paradójico que esta salida o enajenación –una especie de *transfert*– es solidaria de la entrada en la conciencia de una fuerza externa: “La religión (...) es la fuerza colectiva que penetra en las conciencias individuales. La fuerza colectiva es una fuerza moral, un sistema de representaciones y de sentimientos que son elaborados por la colectividad y que la expresan. Una vez formados, o, más bien, a medida que se forman (...) estos estados colectivos ejercen sobre los individuos una acción determinada, a la vez estimulante e imperativa. Pero no por ello son obra de los individuos”⁷⁹ ..

⁷⁹ *Ibid.*, 91–92. *Textes II*, 49. El texto corresponde a la respuesta que Durkheim dio a las objeciones presentadas por Alphonse Darlu, profesor de filosofía de Brunswick, Elie Halévy y Xavier León en el Lycée Condorcet y una firma habitual en la RMM. Cfr. Christophe PROCHASSON, “Philosopher au XX^e siècle: Xavier León et l’invention du «système R2M» (1891–1902)”, en *RMM*, n° 1–2/1993, 109–140.

2. LA CONTROVERSIA CON ÉDOUARD LE ROY: EXPERIENCIA RELIGIOSA Y ELEVACIÓN MORAL

El sentido de la argumentación que lleva a cabo Durkheim parece claro: la experiencia religiosa es *realmente* una experiencia psicológica que tiene la forma de una elevación moral (la elevación moral del individuo a una vida nueva y superior que le regenera y le hace capaz de afrontar nuevas tareas). Ahora bien, ¿todo el conjunto de imágenes y metáforas físicas empleadas permitiría discernir lo que es una acción moral propiamente dicha, de lo que, por ejemplo, sería una sacudida eléctrica? Con otras palabras: ¿distingue realmente Durkheim lo moral de lo físico? Precisamente en esa dirección va otra objeción, que –esta vez– le dirige Édouard Le Roy. Le Roy parte de la experiencia religiosa⁸⁰ y desde ahí formula una primera objeción: “La dificultad comienza para mí cuando se habla de fuerzas *sui generis* puestas en acción por la vida religiosa. ¿Se trata de fuerzas exteriores comparables a las fuerzas de la naturaleza, que dependerían de una experiencia análoga a la experiencia física (...)? Me parece que todo el problema radica ahí, y que, según la manera de resolverlo, se llegará a un método u otro. [...] Y tengo la impresión de que habéis escogido método y concepto desde un punto de vista que os inclina del lado físico y no moral.”⁸¹

¿Qué induce a Le Roy a sostener esta opinión? La respuesta no es otra que una manifiesta divergencia con la idea de experiencia religiosa que subyace al planteamiento durkheimiano. Según Le Roy, la realidad religiosa que late en lo profundo de sus representaciones más o menos apropiadas, no consiste en fuerzas que uno capta para servirse de ellas. La experiencia religiosa es otra cosa bien distinta: “no consiste en actuar sobre ‘cosas’ dadas en el exterior, que sería como una reserva de energía dispuesta totalmente a dejarse coger, sino en actuar sobre uno mismo para transformarse

⁸⁰ Resulta significativo que Le Roy manifieste estar de acuerdo con Durkheim en que “la religión se presenta como una participación vivida en realidades superiores mucho más que como la posesión intelectual de un sistema de ideas” (*ibid.*, 92. *Textes II*, 50). La preocupación intelectual que Le Roy tenía por el concepto de *experiencia religiosa* explica esa traducción tan particular del pensamiento de Durkheim sobre la religión: participación vivida en realidades superiores.

⁸¹ *Ibid.*, 92–93. *Textes II*, 50.

hasta hacerse capaz de entrar en relación de forma personal con una realidad moral que nos excede y, sin embargo, nos llama e interpela (*appelle*)⁸². No se puede negar, ciertamente, que Le Roy tiene un sentido bastante preciso del carácter específico de la acción moral frente a los procesos físicos o las acciones humanas de tipo productivo o técnico.

En su respuesta, Durkheim sostiene que, lejos de confundir lo físico y lo moral, todo su esfuerzo ha consistido en resaltar precisamente la dimensión moral de la experiencia religiosa⁸³. ¿Dónde radica entonces el problema? ¿Se trata sólo de un malentendido? No me parece que se trate realmente de un malentendido. Cuando Durkheim subraya que las fuerzas religiosas son fuerzas humanas y, por tanto, fuerzas morales, lo hace desde su convicción de que las fuerzas morales son naturales, es decir, que forman parte de la naturaleza. No hay otras fuerzas que las naturales, pues no existe algo así como un orden de cosas que trascienda lo natural; al menos, no lo hay en un orden dinámico. Por otro lado, “ese es el postulado mismo de la ciencia de las religiones. No hay ciencia posible más que de cosas dadas en la naturaleza”⁸⁴. Durkheim considera que la tarea propia del sociólogo es comprender la acción social –incluyendo en ella la acción moral y la acción religiosa– en su esfera propia, que no es otra que la naturaleza, y en un orden de efectos propios, las fuerzas naturales. Según él, este planteamiento es, por lo demás, congruente con la orientación idealista que adopta su sociología en los últimos tiempos de su desarrollo. Veámoslo.

La parte conclusiva de *Jugements de valeur et jugements de réalité* (1911) deja en claro su posición al respecto: la sociología se coloca de entrada en lo ideal –*l' idéal*–; ése es su ámbito propio y de él parte para hacer la ciencia del ideal. “En la facultad de lo ideal, [la sociología] ve una facultad natural, cuyas causas y condiciones busca, con vista a, si es posible, ayudar a los hombres a regular su funcionamiento. En definitiva, la tarea del sociólogo debe ser que el ideal, en todas sus formas, entre en la naturaleza,

⁸² *Ibidem*.

⁸³ “Por otra parte, lejos de ver en la experiencia religiosa no se sabe qué tipo de acción física ejercida sobre las cosas, la he hecho consistir en una acción completamente moral” (*ibid.*, 93. *Textes II*, 51).

⁸⁴ *Ibidem*.

pero dejándole todos sus atributos distintivos”⁸⁵. Las claves conceptuales y el imaginario para describir la vida religiosa son, por otro lado, los mismos que Durkheim utiliza en esta obra para describir la vida moral.

Para comprender el modo como se liga el ideal y la experiencia hay que situarse en el núcleo de una vida moral interna (*le foyer d'une vie morale interne*). ¿En qué consiste esa vida interna? En la peculiar síntesis que se establece cuando las condiciones individuales interactúan activa y estrechamente; cuando eso sucede, se libera una vida psíquica de un nuevo tipo que destaca por su particular intensidad y energía. Esa nueva vida no sólo se caracteriza por su intensidad; es además cualitativamente diferente de la vida individual. Aquel hombre que experimenta sentimientos grupales o colectivos de semejante naturaleza “tiene la impresión de que está dominado por fuerzas que no reconoce como suyas, que le llevan y que no domina; todo el medio (*milieu*) en el que se sumerge le parece surcado por fuerzas del mismo tipo”⁸⁶. Esta comprensión dinamogénica de la vida moral abre paso a la noción de desinterés, olvido de sí. Cuando el polo de la propia conducta se desplaza fuera de uno mismo, el ser humano puede entregarse por completo a los fines comunes. El desinterés y el altruismo morales se corresponden con una peculiar situación psicológica caracterizada por la ex-centricidad, es decir, por una cierta *condición extática* del individuo.

Esta nueva vida moral libera más vida, o sea, responde a un excedente de energía que difícilmente se deja encauzar y ajustar a fines estrictamente determinados. El resultado de todo ello es una dinámica que opera sobre la base de un *libre juego de fuerzas* que pueden dar lugar, de un modo completamente imprevisible, tanto a violencias destructoras como a locuras heroicas⁸⁷. El carácter aleatorio del signo en que se manifestará dicho excedente de fuerzas es como el reverso de su carácter extraordinario. Es en el marco de lo

⁸⁵ É. DURKHEIM, “Jugements de valeur et jugements de réalité”, en *Idem, Sociologie et philosophie*, P.U.F., 1ª ed. [Quadrige], 1996, 141.

⁸⁶ *Ibid.*, 133.

⁸⁷ “[las fuerzas] experimentan la necesidad de expandirse por expandirse, a modo de juego, sin finalidad en la forma ya sea de violencias estúpidamente destructoras, o bien de locuras heroicas” (*ibidem*).

cotidiano donde siempre acontece lo previsible. Lo imprevisible y hasta caprichoso en su mismo acontecer (“una actividad de lujo”) se asocia a esos grandes (¡y raros!) momentos de efervescencia en los que, desde siempre, se han constituido los grandes ideales sobre los que reposan las civilizaciones⁸⁸. En la medida que el ideal se ve sometido a oscilaciones temporales, toda civilización exige uno o varios (múltiples) renacimientos. La oscilación temporal más característica es aquélla en la que el ideal se acerca a lo real hasta impregnar la vida, para diferenciarse luego progresivamente de ella. En uno y otro caso el tiempo social es la medida rítmica de la manifestación del ideal.

Volviendo al debate, vemos que nada tiene de extraño que, ante la crítica de Le Roy, Durkheim se defiende de la acusación de *fisicalismo*. Según él, debería quedar claro que las fuerzas religiosas no son fuerzas físicas, sino fuerzas morales. Ahora bien, no es menos cierto que la objeción de Le Roy consiste en sostener que la explicación durkheimiana de la experiencia religiosa se realiza con categorías físicas entre las que destaca la noción de *fuerzas exteriores*, comparables a las *fuerzas naturales*. En tal caso, es la experiencia física la que está sirviendo de modelo explicativo. Por otro lado, este modo de explicación guarda una indudable coherencia con el enfoque dinamogénico de la religión que Durkheim propugna tanto en *Les Formes* como, muy especialmente, en la presentación del libro ante la *Société française de philosophie*⁸⁹.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, 134–135.

⁸⁹ “Quisiera poner de relieve la razón fundamental que mejor permite preparar a los espíritus para aceptar la explicación que he propuesto de la religión. Esa razón radica en un carácter esencial de la religión, pero que no es inmediatamente perceptible, precisamente porque es esencial. (...) Ese carácter es lo que podría llamarse la virtud dinamogénica de toda especie de religión” (É. DURKHEIM, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”, 66. *Textes II*, 26).

3. ILUSIÓN Y REALIDAD EN LAS REPRESENTACIONES RELIGIOSAS DEL CREYENTE. LA POLÉMICA CON JULES LACHELIER

Le Roy expone otra objeción que también versa, en última instancia, sobre el concepto de experiencia religiosa. Aunque planteada de forma breve y esquemática, la objeción se dirige al núcleo de la sociología de la religión que Durkheim elabora. Recordemos la permanente insistencia de este último en que lo novedoso de su aportación reside en que la hipótesis sociológica no destruye las realidades que estudia, sino que deja abierta la posibilidad de una vida religiosa: el creyente comunica con auténticas realidades, por más que se equivoque en su modo de caracterizarlas. Ciertas representaciones del creyente presentan un carácter ilusorio, recuerda Le Roy, según la explicación desarrollada en *Les Formes*. El problema radica entonces en distinguir primeramente la parte de ilusión y la parte de realidad, para discernir a continuación aquello a lo que se aplica el carácter ilusorio. Le Roy no duda en poner sobre la mesa una pregunta contundente: “¿No será que la vuestra [explicación] atribuye el carácter ilusorio justamente a lo que hace que la realidad en cuestión pudiera ser llamada *religiosa* y la vida correspondiente fuera vida *religiosa*?”⁹⁰. Como puede verse, Le Roy no se anda por las ramas; antes bien, va directo al asunto. Si la teoría durkheimiana sobre la religión es cierta, el error del creyente “constituye precisamente la esencia misma de la religión”⁹¹. Sólo se puede llevar vida religiosa, si uno está equivocado; cuando se sale del error y la experiencia religiosa queda objetivada, ya no cabe llevar vida religiosa, por más que la “verdadera” realidad que se esconde a la conciencia del creyente siga estando ahí. En efecto, por más que dicha realidad exceda moralmente al hombre, ello no justifica que éste le siga rezando o adorando. Sólo el error –la ilusión del creyente– permite conducirse religiosamente. Cuando el ser humano *sabe* que aquél a quien reza o adora es *realmente* la sociedad o el ideal moral que ésta proyecta, ya no puede seguir rezando ni adorando.

⁹⁰ *Ibid.*, 95. *Textes II*, 53.

⁹¹ *Ibidem*.

La pregunta logra su objetivo: Durkheim declara tener dificultades para responder a Le Roy, al tiempo que subraya que su explicación sí da un sentido y una razón de ser a la religión, mientras que Le Roy no dice en qué consiste la verdadera vida religiosa y por qué razón se justifica su sentimiento. El lector tiene la sensación de que el procedimiento dialéctico, al que tan aficionado es el alsaciano, se detiene con un argumento que hace imposible seguir dialogando: Durkheim objeta que frente a los hechos y demostraciones se le oponen únicamente sentimientos personales y creencias, y que tal modo de proceder hace inviable un auténtico diálogo filosófico.

En mi opinión, Durkheim manifiesta una dificultad insuperable para hacerse cargo del argumento de un creyente, pero que no obedece en su formulación a la condición personal del creyente. De hecho, este mismo argumento le fue planteado también por Gaston Richard, un creyente protestante, y por Gustave Belot, quien no consta que fuera creyente. Los tres, cada cual a su modo, reprochan a Durkheim que no ha captado la realidad de la vida religiosa tal como el creyente la vive y experimenta en su existir cotidiano. Con otras palabras, la noción de “hecho religioso” que maneja la ciencia de las religiones es francamente unilateral, pues no permite dar cuenta de la realidad del estado de conciencia que experimenta el creyente. En esta misma dirección se van a pronunciar Lachelier y Laberthonnière, este último por medio de una carta dirigida a la *Société* con ocasión de la sesión en la que Durkheim expuso el contenido de su obra *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Los argumentos de uno y otro profundizan en las cuestiones que acabamos de exponer y abren, todavía más si cabe, el campo de discusión. Su aportación a la discusión resulta de un especial interés por la significada trayectoria de uno y otro en el panorama de las ideas en Francia.

Jules Lachelier (1832–1918), inspector general de Instrucción Pública para las clases de filosofía y de letras (desde 1879 hasta su jubilación en 1900), era un asistente asiduo a las sesiones de la *Société française*. Célestin Bouglé lo recuerda así: “Jules Lachelier, el padre Lachelier, como se decía, seguía las sesiones con la

mano en el mentón y una fidelidad conmovedora”⁹². Las palabras de Bouglé reflejaban un sentir común. Aquel discípulo de Ravaisson había sido a su vez maestro de Renouvier y de Boutroux y, de algún modo y a través de ellos, de toda una generación que se reconocía deudora de ambos en mayor o menor medida. Su venerable figura era muy respetada, como lo eran también sus acendradas convicciones religiosas. Lachelier era uno de esos casos, relativamente frecuentes en la tradición espiritualista y neo-criticista francesa, de filósofo formado en el pensamiento de Kant y que se adhiere a él, y, al mismo tiempo, católico sincero, profundo y piadoso⁹³. Estas consideraciones ayudarán a entender mejor sin duda la peculiar discusión que se establece entre el venerable Lachelier y Durkheim.

Me parece importante observar que los dos hacen un uso fino e inteligente de la dialéctica. Lachelier sitúa de entrada su argumentación en un plano muy querido para Durkheim: la experiencia religiosa es la experiencia de una elevación. Este procedimiento podría parecer que avala la posición general de Durkheim; veremos que no es así. Lachelier sabe que Durkheim entiende la elevación en un sentido moral, como un tránsito del orden natural –la naturaleza– a otro cuasi-sobrenatural –la sociedad–, y es en ese plano argumental precisamente donde quiere rebatirle.

La realidad de aquel estado de conciencia que, con carácter exclusivo, puede ser denominado religioso, sostiene Lachelier, es “aquél que se esfuerza libremente hacia un estado de pureza y de espiritualidad absolutas, radicalmente heterogéneo a todo lo que, en él, proviene de la naturaleza y constituye su naturaleza”⁹⁴. Lachelier subraya que ese estado coincide con el que Kant ha descrito en su obra “La religión dentro de los límites de la pura razón” (el

⁹² C. BOUGLÉ, *Métaphysique et Morale en France. L’Oeuvre de Xavier León*, 22. Citado en Christophe PROCHASSON, *Philosopher au XX^e siècle...*, 139.

⁹³ Cfr. el testimonio personal de Jacques Chevalier, *Historia del Pensamiento*, t. IV, *El pensamiento moderno. De Hegel a Bergson*, Aguilar, Madrid, 1968, 441. Chevalier relata ahí un recuerdo de infancia de los años 1890–1891, en los que veía a un anciano (Lachelier) arrodillado ante el altar de Notre-Dame-des-Champs, con la cabeza entre las manos.

⁹⁴ J. LACHELIER, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine (Discussion)”, 96. *Textes II*, 54.

estado de un espíritu que se quiere y se siente superior a toda realidad sensible). Con independencia de la filiación kantiana de su propio pensamiento, la referencia a Kant tiene aquí, en mi opinión, un alcance y significado retórico: hacer ver a su interlocutor que también él se mueve en el plano de la pura razón cuando habla de religión. Durkheim concede de buena gana que la tendencia señalada por Lachelier sea una de las que caracterizan la religión, con la condición expresa de que no se confundan naturaleza y sociedad. Resulta que el concepto de sociedad es ambivalente; por un lado designa algo que pertenece a la naturaleza y procede de ella; pero por otro, designa también algo que se superpone y excede lo que comúnmente se llama naturaleza.

Durkheim parece haber adivinado la intención de Lachelier, por lo que éste último decide afrontar ya la cuestión sin más miramientos: “Por el contrario, yo comprendía la sociedad en lo que denominaba naturaleza. En cualquier caso, considero que la religión, para el alma que es capaz de ella, consiste en un esfuerzo individual y solitario por liberarse y desprenderse de todo lo que no es ella, y de todo lo que, en ella, no es su propia libertad. ¿Admitiría usted tal definición del estado de alma verdaderamente religioso?”⁹⁵. La respuesta de Durkheim sólo puede ser negativa: la religión no puede ser otra cosa que una elevación por encima de la propia individualidad⁹⁶.

El punto de separación y ruptura entre uno y otro arranca del hecho de que donde Durkheim habla de *individualidad*, Lachelier entiende *interioridad*. Según éste último, la elevación es así un esfuerzo solitario por penetrar en lo más profundo e íntimo de la persona, y no un movimiento de fusión del individuo en un grupo social o en la sociedad. Lachelier identifica el estado religioso del alma con un estado de aislamiento de nuestro ser íntimo, que se separa de todo lo que no es él, incluidos todos los fenómenos so-

⁹⁵ *Ibidem*.

⁹⁶ “Yo mismo he mostrado que una de las funciones esenciales de la religión (no la única), en lo que concierne al individuo, es precisamente entrenarlo para liberarse de la naturaleza profana, elevarse por encima de sí mismo y excederse a sí mismo” ([É. DURKHEIM], *ibidem*). A los efectos de claridad en la exposición y un mejor seguimiento de los debates, procederé a identificar nominalmente (entre corchetes) al interlocutor que interviene, cuando considere que la simple referencia textual dificulta su identificación. Este es el caso de la presente cita.

ciales del tipo que fuere: “Lo que se trata aquí de saber es si una combinación cualquiera de elementos naturales puede en algún caso, producir o suscitar en un grupo de hombres un estado de conciencia que yo pudiera (*je voudrais*) calificar de sobrenatural (tomando esta palabra en un sentido puramente interior y dejando a un lado toda noción de acontecimiento milagroso)”⁹⁷. Las posiciones de uno y otro han quedado suficientemente fijadas. En un caso (Durkheim), la vida religiosa se caracteriza por estados de exaltación, alteración, enajenación (no reconocerse ya a sí mismo); en el otro (Lachelier), se subraya decididamente el acceso interior a lo sobrenatural, entendiéndolo por ello lo más profundo e íntimo de la persona. Durkheim le objeta que ese estado de conciencia “sobrenatural” existe ciertamente, pero que se trata del estado moral, según el cual el ser humano se eleva por encima de lo dado para vivir una vida de puros ideales. Dicho estado “existe en toda sociedad y toda religión tiende a realizarlo”⁹⁸.

Llegados a este punto de la discusión, Durkheim considera, no sin cierta razón, que ha encontrado un terreno propicio para buscar el acuerdo o, al menos, para lograr un sustancial acercamiento de posturas: la afinidad entre el estado moral de la conciencia y el estado religioso⁹⁹. El acercamiento de posturas no debería resultar imposible, al menos *a priori*, pues los dos pisan un suelo común: la *religión moral* de inspiración kantiana. Ahora bien, mientras que Durkheim interpreta esa religión moral en forma sociológica (con un énfasis decidido en la obligación y la exterioridad), Lachelier lo hace apelando a la interioridad, es decir, al espíritu o libertad¹⁰⁰.

Esta notable divergencia en el modo de interpretar un cierto terreno común —el enfoque kantiano de la religión moral— explica el

⁹⁷ [J. LACHELIER], *ibid.*, 97. *Textes II*, 55.

⁹⁸ [É. DURKHEIM], *ibidem*. *Textes II*, 56.

⁹⁹ “En efecto, creo que estos dos estados son parientes próximos, que se iluminan mutuamente. La distinción entre el estado moral y el estado religioso es relativamente secundaria; rigurosamente hablando, nunca es posible, lo mismo hoy que siempre. No se puede comprender lo que tiene de específico lo moral cuando no se tiene el sentido de lo religioso, y a la inversa” (*ibid.*, 98. *Textes II*, 56).

¹⁰⁰ Cfr. C. DEVIVAISE, “La philosophie religieuse de Jules Lachelier”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. XXVIII, 1939, 435–464.

hecho de que, conforme se desarrolla la discusión entre los dos, las diferencias se hacen más manifiestas hasta parecer abismales.

Como he dicho, la cercanía y parentesco entre el estado moral y el estado religioso parecía ser, a los ojos de Durkheim, el terreno en que ambas posturas podrían encontrarse. Con ese convencimiento, el alsaciano abandona su posición más bien defensiva hasta ese momento y pasa al ataque decididamente. Por más que la sociología esté dando todavía sus primeros pasos, nos ha permitido vislumbrar –sostiene– un mundo nuevo donde operan fuerzas insospechadas. “Este descubrimiento de un nuevo ámbito, sobreañadido a los demás ámbitos de la naturaleza, está destinado a orientar la ciencia del hombre por nuevas vías y abrirle horizontes desconocidos. Cuando se siente toda la fuerza creadora que hay en la eferescencia mental que produce toda vida colectiva, por elevada que sea la idea que uno se hace de la religión, se da uno cuenta que resulta muy difícil decir de antemano: esto no explicará aquello”¹⁰¹. La comunión entre las conciencias que está implicada en toda forma de vida social se manifiesta, desde este punto de vista, como el origen de esa vida impersonal –tanto en el orden intelectual como práctico (concepto y obligación)– que mejor distingue la humanidad de la animalidad.

La respuesta de Lachelier es tajante: una cosa es la comunión de las conciencias y otra bien distinta la religión. La verdadera religión ni se deduce de la comunión entre las conciencias ni nace de grupo social alguno¹⁰²: “El alma religiosa se busca y se encuentra fuera del grupo social, lejos de él y con frecuencia en contra de él”¹⁰³. Durkheim le replica: “Que yo sepa, nunca los dioses, quiero decir los que han vivido una vida histórica, han nacido en la soledad. Siempre han nacido para encarnar grandes ideales colectivos y han muerto cuando los grupos humanos se han vuelto hacia ideales diferentes. Por otra parte, incluso en este tiempo de incredulidad

¹⁰¹ É. DURKHEIM, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”, 98. *Textes II*, 57.

¹⁰² “La verdadera religión es completamente incapaz de nacer a partir de ningún acercamiento (*rapprochement*) social, pues hay en ella una negación fundamental de todo dato exterior y por ello un desgarramiento tanto respecto del grupo como respecto de la naturaleza” (J. LACHELIER, *ibid.*, 99. *Textes II*, 57).

¹⁰³ *Ibidem*.

como es el nuestro, ¿no vemos cómo nacen los dioses del seno de las muchedumbres, por la maravillosa virtud de la fusión de las conciencias?”¹⁰⁴ Según célebre expresión de Bergson, “la máquina de hacer dioses” trabaja incesantemente para poner y reponer nuevas divinidades que ayuden, consuelen y sostengan al hombre. Se trata de un nuevo modo de denominar a los dioses de la ciudad. Por su parte, Lachelier argumenta en un doble plano: la realidad de Dios y la del estado religioso del alma. Los dioses de la ciudad, los que nacen del interior de las muchedumbres, son dioses de encrucijadas, dioses urbanos, de *carrefours*¹⁰⁵. Detrás del uso devaluado del término “dios” se encuentra un neopaganismo que reduce el sentimiento religioso al entusiasmo que suscita en el ser humano la vida grupal: “Pero eso no tiene nada en común con la religión propiamente dicha. La religión ignora y contradice al grupo: es un esfuerzo interior y, por consiguiente, solitario. (...) Hay un estado del alma que no depende de ningún grupo, que no procede de ninguna acción de la sociedad sobre el individuo”¹⁰⁶. Frente a los dioses urbanos, Lachelier reivindica la interioridad como *topos* propio de la experiencia religiosa: según él, no existe término medio entre esos rumores acerca de los dioses que nacen del interior de las muchedumbres y la escucha atenta de la palabra en la soledad de la propia interioridad.

El “intercambio de golpes” dialéctico se hace cada vez más contundente. Finalmente, las posiciones quedan fijadas en franca oposición: es incontestable que la sociedad suscita en nosotros estados interiores del alma que no difieren en modo alguno de los estados religiosos, si por estado religioso entendemos –claro está– una exaltación psicológica acompañada de un esfuerzo de elevación moral hacia un ideal supra-individual (Durkheim); por su parte, Lachelier sostiene que media un abismo entre la vida religiosa y el estado de exaltación más o menos duradero que los hombres reunidos pueden inducirse unos a otros¹⁰⁷.

¹⁰⁴ [É. DURKHEIM], *ibid.*, 99. *Textes II*, 57–58.

¹⁰⁵ “El dios en el que pienso no es el que nace y se adora en los *carrefours*, y la religión de la que hablo ignora los cultos a los que hacéis alusión” (J. LACHELIER), *ibid.*, 99. *Textes II*, 58).

¹⁰⁶ *Ibid.*, 99–100. *Textes II*, 58.

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, 100. *Textes II*, 58–59.

4. LA LUCHA ENTRE LOS DIOS: LA LIBERTAD MORAL, EL CORAZÓN, LAS ENCRUCIJADAS DE LA VIDA, LAS MUCHEDUMBRES

La intensidad dialéctica alcanzada ha sido grande, pero las posturas se han perfilado con nitidez: los dioses públicos –dioses urbanos y de las muchedumbres– quedan situados frente al dios de la intimidad, un dios que está a mitad de camino del dios de la libertad (Kant) y el dios del corazón (*coeur*, Pascal). Parece claro que, si bien Lachelier no se sitúa en un plano confesional, y así lo indica expresamente en un momento del debate, su posición responde a las exigencias del espiritualismo cristiano. La sociología de la religión que elabora Durkheim “salva” la realidad del objeto de la religión sobre el supuesto implícito de que todo dios es un dios mortal, una divinidad más o menos efímera. Ciertamente, Lachelier no puede aceptar la condición mortal de Dios en su condición de creyente, pero tampoco en su condición de filósofo.

En rigor, los dos vinculan su teoría de la religión a la filosofía moral. De esa vinculación uno y otro extraen sin embargo conclusiones bien distintas como hemos visto, tal vez por la diferente orientación de sus respectivos planteamientos: naturalista, en el caso de Durkheim, y espiritualista, en el de Lachelier. Por otro lado, Durkheim despoja al alma religiosa de un verdadero conocimiento acerca de lo que le sucede: “no pertenece a la religión dogmatizar sobre sí misma. El alma religiosa no podría, no se sabe por medio de qué privilegio, descubrir intuitivamente las causas del estado en que se encuentra. Puede estar bajo la dependencia del grupo sin saberlo. (...) Únicamente la ciencia de la religión, gracias a los procedimientos de análisis y comparación de que dispone, está cualificada para explicar progresivamente los hechos religiosos”¹⁰⁸. Si los hechos en cuestión son explicables, es porque son hechos naturales. La pretensión racionalista de una explicación de la totalidad de los hechos, exige el carácter indiferenciado de éstos: todos son (deben ser) naturales. La irrealidad de lo sobrenatural es algo postulado por la inteligibilidad de lo natural.

En la obra de Durkheim, el concepto de hecho religioso responde al criterio metodológico de construcción de la objetividad, del

¹⁰⁸ [É. DURKHEIM], *ibid.*, 100. *Textes II*, 58–59.

mismo modo que sucede con el concepto de hecho moral. La comparación resulta especialmente pertinente toda vez que la experiencia religiosa no es, en última instancia, más que una forma de acceso al ámbito de la moralidad, o sea, al reino de los fines, para decirlo con terminología kantiana. Ante las distintas objeciones que tenían como argumento fundamental el hecho de que Durkheim no hubiera distinguido entre religiones primitivas, inferiores o bárbaras y religiones civilizadas, él responde sistemáticamente que esa distinción es irrelevante, puesto que en todas las religiones cabe detectar un esfuerzo hacia un ideal moral de carácter supra-individual¹⁰⁹: ése sería, según él, un elemento esencial y constante de toda religión. Por otro lado, aquí residirá, según él, el único sentido posible del término “sobrenatural”. Ante la pregunta de Lachelier acerca de si una combinación cualquiera de elementos naturales puede suscitar en un grupo de hombres un estado de conciencia que pudiera ser calificado de sobrenatural (es decir, puramente *interior*), Durkheim responde: “Sí, este estado de conciencia sobrenatural –entiendo por ello ese estado de conciencia en que el hombre se eleva por encima de lo que ordinariamente se denomina naturaleza, por encima de lo dado, para vivir una vida de puros ideales –ese estado existe; existe en toda sociedad y toda religión tiende a realizarlo”¹¹⁰. Durkheim sostiene que este modo de considerar el estado anímico religioso no lo desnaturaliza, sino que, por el contrario, descubre su naturaleza esencial: se trata del propio estado moral.

Sobrenaturaleza es, pues, lo moral en tanto que superación de lo dado por naturaleza y elevación a fines supra-individuales. Ese ámbito de idealidad, es decir, de realidad ideal es el ámbito de lo sagrado¹¹¹. Esto es lo que Durkheim plantea expresamente en su polémica con Laberthonnière. Como tendremos ocasión de ver a continuación, dicha polémica gira sobre la caracterización del esta-

¹⁰⁹ Esta objeción la formulan, de un modo u otro, sucesivamente Le Roy, Lachelier y Laberthonnière.

¹¹⁰ [É. DURKHEIM], *ibid.*, 97. *Textes II*, 56–57.

¹¹¹ “He mostrado (...) que todas las religiones, incluso las más humildes, sobrepone al plano de lo dado un plano de existencia completamente diferente, que se superpone al primero y que todo él está creado por el pensamiento: es el plano de lo sagrado” (*ibid.*, 110. *Textes II*, 62).

do religioso del alma. Obsérvese que existe una continuidad temática clara: el estatuto de la experiencia religiosa; la fenomenología del hecho religioso: naturaleza y sobrenaturaleza; y finalmente la comprensión de un determinado estado anímico, llamado estado religioso. La secuencia de temas que estructura el debate reproduce sin duda las grandes cuestiones que suscitaba en su tiempo la sociología religiosa durkheimiana.

5. EL ESTADO ANÍMICO RELIGIOSO: LA CONTROVERSIA CON LUCIEN LABERTHONNIÈRE

Lucien Laberthonnière (1860–1932), sacerdote del Oratorio, había sido una de las figuras intelectuales católicas que se vio envuelta en la controversia modernista. En la edición de sus obras¹¹² encontramos significativas referencias críticas a la ciencia sociológica de la religión propuesta por Durkheim. Laberthonnière envió una carta a la sesión de la *Société* en la que Durkheim presentó su libro sobre la religión. En esa carta se contiene muy resumidamente aquellos aspectos de *Les Formes* que son objeto de su crítica. Con la ayuda de los textos que figuran en sus *Oeuvres* procederé a presentar las objeciones, que, en lo sustancial, son dos.

Laberthonnière sostiene que, bajo el término “religioso”, Durkheim introduce y confunde una multitud de fenómenos (manifestaciones, actitudes, acciones y creencias) que son esencialmente divergentes. Esa confusión “es inherente a su sistema por el solo hecho de que, al situarse en un punto de vista naturalista, considera todas las actividades (*démarches*) humanas como fenómenos que se sitúan en un mismo plano”¹¹³. La razón que aduce para que acontezca esta confusión estriba en el criterio metodológico durkheimiano de construcción de la objetividad según criterios de

¹¹² Cfr. *Oeuvres de Laberthonnière*, ed. por Louis Canet. VI. *Critique du laïcisme ou comment se pose le problème de Dieu*, Paris, Vrin, 1948, 79–99.

¹¹³ *Ibid.*, 87.

observación puramente externalistas¹¹⁴. Este método le parece un *artificio desnaturalizante (sic)*.

Si se tiene en cuenta el hecho total religioso (la expresión no es de Laberthonnière, sino mía), esto es, si se considera en simultaneidad el exterior y el interior del estado religioso del alma, parece abusivo utilizar de un modo indiscriminado el término “religioso” guiándose únicamente por criterios de exterioridad en la conducta social. El ejemplo que pone Laberthonnière está tomado del propio Durkheim en *Les Formes*¹¹⁵: el sentido ascético–religioso del dolor. Tanto en las religiones primitivas como en las más espiritualistas o idealistas (según expresión durkheimiana) existen rituales ascéticos, a los que se asigna un valor generador de fuerza. El dolor genera fuerza en tanto que el dolor tiene un valor causal – fenoménico– por sí mismo. La vinculación entre dolor y generación de fuerzas excepcionales es descrita en términos físicos y así deberían entenderse todas las ceremonias de iniciación, las cuales están marcadas por un carácter religioso muy acusado. Según la explicación durkheimiana, la creencia en el poder santificador o purificador del dolor obedecería a la convicción de que existe un encadenamiento causal entre el dolor y la fuerza excepcional obtenida y ése sería el principio que opera en todas las religiones¹¹⁶.

Al introducirse en el plano del sentido de la acción se descubren los importantes matices que diferencian los hechos religiosos según las diferentes creencias. En mi opinión, éste es uno de los puntos más brillantes en la argumentación de Laberthonnière, y lo es porque utiliza un texto del propio Durkheim para rebatir la tesis del carácter indiscernible de la experiencia religiosa del dolor.

Laberthonnière plantea directamente el sentido ascético, santificador y purificador que el dolor tiene para el cristianismo. También Durkheim lo hace, por cierto, en *Les Formes*. Según Laberthonnière

¹¹⁴ “Si Durkheim introduce la confusión que señalo, es precisamente porque, bajo el pretexto de hacer la ciencia de la religión, intenta no considerar la religión más que como un conjunto de fenómenos que serían observables desde el exterior a la manera como son observables los fenómenos físicos” (*ibid.*, 91).

¹¹⁵ El pasaje en cuestión se encuentra en FE, 446–453. Se trata de una interesante reflexión durkheimiana sobre la presencia de un componente ascético en toda cultura humana.

¹¹⁶ Cfr. FE, 451.

re, el dolor tiene valor únicamente por el sentido que se asocia a él. Como puro hecho físico y en calidad de *causa* no podría dar lugar a una acción moral propiamente dicha. El fin que el cristiano persigue con la aceptación del dolor no se puede considerar un fenómeno que se encadene a toda una serie de fenómenos. En realidad, “implica una renuncia a la totalidad del orden fenoménico, por apego (*attachement*) a un ideal eterno de justicia y de bondad. Esto es lo que se significa al hablar de santificación”¹¹⁷. Laberthonnière tiene además la habilidad retórica de traer a su propio campo un texto muy relevante de *Les Formes* en el que Durkheim habla del dolor como signo de que los vínculos que ligan al medio profano se han roto¹¹⁸; es decir, como una ruptura con el ámbito de los fenómenos. La liberación no se produce por *causa* del dolor, sino por su aceptación. El dominio sobre las cosas que resulta de semejante aceptación no es un dominio físico, sino un dominio plenamente moral.

El camino de la aceptación interior no produce un excedente de fuerza psico-física (una energía excepcional) con el que cabría neutralizar y superar la fuerza del dolor. Si se entendiera este proceso como la creación de un campo de fuerzas, se le estaría otorgando un carácter físico, cuando lo que realmente sucede es que la energía generada es una fuerza espiritual y, por ello mismo, interior, aunque sus efectos sean exteriores. El efecto más llamativo es una mutación de sentido, según la cual el dolor queda espiritualizado. Esa espiritualización del dolor no se puede entender en la forma de una evolución, sino en la de una *conversión* —“es decir, dramáticamente y por medio de lucha”¹¹⁹.

¹¹⁷ L. LABERTHONNIÈRE, *Oeuvres...*, 89.

¹¹⁸ “En efecto, la mejor manifestación de la grandeza del hombre radica en la manera en que arrostra el dolor. En ninguna otra ocasión se eleva con mayor brillo por encima de sí mismo que cuando doma (*dompte*) su naturaleza hasta el punto de obligarla a seguir una vía contraria a la que seguiría espontáneamente. (...) El dolor es el signo de que ciertos lazos que le unen al medio profano están rotos; atestigüa pues que se encuentra parcialmente liberado de ese medio. Por ello, el dolor es justamente considerado el instrumento de la liberación. Por otro lado, quien así resulta liberado no es víctima de una pura ilusión (...); es más fuerte que la naturaleza ya que la ha hecho callar” (FE, 451 [294]).

¹¹⁹ L. LABERTHONNIÈRE, *Oeuvres...*, 90.

La objeción de Laberthonnière es, en mi opinión, de gran calado intelectual. Si no le entiendo mal, él sostiene lo siguiente: por más que la tesis general de Durkheim consista en afirmar que el hecho religioso se resuelve en pura realidad moral, su modo de comprender la situación de la acción moral es mucho más apropiado para explicar un proceso físico, que una acción moral estrictamente dicha. En el caso de los ritos ascéticos, esta falta de comprensión de lo auténticamente moral le impide entender la singularidad del ascetismo cristiano y en qué medida la conducta ascética genera valor. Como puso de manifiesto la gran tradición sociológica alemana (Weber y, en menor medida, Simmel) el tema es muy relevante para la sociología. La distinción entre tipos de ascetismo no es una cuestión ajena al interés sociológico¹²⁰. El hecho de que el ascetismo cristiano y los ritos “ascéticos” totémicos sean inconmensurables indica que no pertenecen a un género común.

Durkheim responde a la objeción reivindicando su tesis de que la verdadera razón de los ritos primitivos no radica en las utilidades que el creyente espera obtener de ellos, sino en los fines morales que tienen por objeto alcanzar¹²¹. La única diferencia que, desde este punto de vista, cabría apuntar entre el australiano y el cristiano estriba en la manera como uno y otro conciben su propia fe: “el cristiano tiene una conciencia más clara del carácter puramente moral de la religión; el primitivo tiene un sentimiento más oscuro. Pero el estado en que se encuentran los dos cuando viven la vida religiosa no difiere en naturaleza. Lo sepan o no, uno y otro se entregan a fines superiores que exceden infinitamente el círculo de las preocupaciones utilitarias”¹²². La reiteración del argumento sin una sola modificación ni matiz adicional pone de manifiesto, a mi entender, que Durkheim no ha captado el núcleo especulativo de la objeción planteada por Laberthonnière. El principio metódico de construcción de la objetividad da como resultado el *género* en el que se inscriben los hechos. Toda diferencia entre las especies es

¹²⁰ Considero de gran interés para el tema el libro de Roberto GONZÁLEZ LEÓN, *El debate sobre el capitalismo en la sociología alemana. La ascesis en la obra de Max Weber*, CIS, Madrid, 1998.

¹²¹ Cfr. É. DURKHEIM, *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine (Discussion)*, 108–109. *Textes II*, 60–61.

¹²² *Ibid.*, 109. *Textes II*, 61.

diferencia de grado, pero no de naturaleza¹²³. Dicha naturaleza consiste en añadir al plano de lo dado otro plano de existencia completamente diferente, que se superpone al primero y que es completamente ideal: se trata del plano de *lo sagrado*.

Ahora bien, cualquier forma de experiencia acerca de lo sagrado es un fenómeno natural que, según Durkheim, puede ser explicado en términos naturales. Por tanto, el argumento durkheimiano se construye sobre el carácter equívoco de los conceptos de “naturaleza” y “natural”. Lo sagrado es algo sobre-natural en el sentido de superpuesto a lo natural, pero toda forma de experiencia acerca de lo sagrado es o bien una experiencia natural, o bien algo reconducible a un fenómeno natural. En cualquier caso nunca salimos de un plano de consideración puramente naturalista. El examen comparativo de las especies sociales de religión¹²⁴ podría haber llevado a Durkheim a poner en tela de juicio la caracterización del concepto genérico que preside toda su investigación. Tal como advierte Laberthonnière, invocando el propio texto de Durkheim¹²⁵, si todo

¹²³ “Por otra parte, por más que, entre esos diferentes estados religiosos, yo no vea otra cosa que diferencias de grado, estoy lejos de desconocer la importancia de esas diferencias. Especialmente, el hecho de que el cristiano, por ejemplo, tiene un sentimiento más neto de lo que constituye la verdadera función de la religión dista mucho de parecerme algo insignificante. Una conciencia más elevada de los fines a los que sirve la religión permite alcanzarlos mejor, pero no cambia radicalmente su naturaleza” (*ibid.*, 109–110. *Textes II*, 61–62).

¹²⁴ En *Les règles de la méthode sociologique (Chapitre VI, Règles relatives à l'administration de la preuve)*, Durkheim desarrolla los rasgos fundamentales del método comparativo como el único que conviene a la sociología. También lo denomina *método genético*, pues se trata del método que combina el análisis y la síntesis de un fenómeno, al construir el tipo más rudimentario que haya existido nunca y dibujar a continuación el modo como se ha complicado progresivamente. La regla que se sigue de aquí es la siguiente: “*Por consiguiente, no se puede explicar un hecho social de cierta complejidad más que a condición de seguir su desarrollo integral a través de todas las especies sociales.* La sociología comparada no es una rama particular de la sociología; es la sociología misma que deja de ser puramente descriptiva y aspira a dar cuenta de los hechos” (É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, P.U.F., Paris, 5ª ed., 1990, 137). Estoy persuadido que, si se lleva el método comparativo a sus últimas consecuencias, cabe problematizar la construcción del tipo genérico–rudimentario, que es la matriz conceptual con la que se entiende el proceso evolutivo.

¹²⁵ El texto de Durkheim se encuentra en FE, 450–451.

es naturaleza (fuerza, energía, exaltación, efervescencia, etc.), ¿cómo aparece un *sentido* vinculado al dolor? La emergencia del sentido en la ritualidad ascética sitúa el estado de la cuestión fuera de las posibilidades de la explicación naturalista. No obstante, Durkheim es muy claro al respecto en *Les Formes*: la formación del ideal –de lo sagrado– es un producto *natural* de la vida social. “La formación de un ideal (...) es un producto natural de la vida social. Para que la sociedad pueda adquirir conciencia de sí y mantener en el grado de intensidad necesario el sentimiento que tiene de sí misma, es preciso que se reúna y concentre. Ahora bien, esa concentración determina una exaltación de la vida moral que se traduce en un conjunto de concepciones ideales; (...) éstas corresponden a ese flujo de fuerzas psíquicas que se sobreañaden a aquéllas de que disponemos para las tareas cotidianas de la existencia. Una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear a la vez el ideal”¹²⁶.

El segundo punto de discrepancia tiene como núcleo el tema de la dualidad de la naturaleza humana a la luz del problema religioso. Este era, por otro lado, el título de la disertación con la que Durkheim presentó su libro a la *Société*, y ciertamente la cuestión del *homo duplex* recibe un espaldarazo definitivo con la publicación de *Les Formes*, por más que no estuviera ausente de obras anteriores.

Laberthonnière advierte que, en su intento de explicar la religión por medio de la sociedad, Durkheim llega a identificar el hecho de vivir socialmente con vivir religiosamente, en el sentido de que, en la experiencia intensa de la sociedad, el hombre experimenta “estados religiosos”: hace, piensa y siente lo que no haría, ni pensaría o sentiría si estuviera en soledad o si su vida se agotara en sí mismo y no lo trascendiera. De ahí la necesidad de afirmar la dualidad de la naturaleza humana. El crítico de Durkheim no niega precisamente que exista dualidad, incluso un conflicto interior entre “dos hombres” que experimentamos en nuestro interior; lo que sostiene es que “la vida social, en tanto que se opone a la vida egoísta, no consiste en el hecho de que hayamos recibido lo que hay en nosotros y que vivamos *por (par)* la sociedad; sino que consiste en el acto por el que, deliberada y libremente, vivimos

¹²⁶ FE, 603 (393).

*para (pour) la sociedad*¹²⁷. La argumentación durkheimiana establece por vía de hecho una ecuación entre estado religioso del alma, existencia grupal intensa y acontecimientos extraordinarios (no cotidianos) que determinan tal intensidad.

De esta observación se sigue que la palabra *social* tiene dos sentidos diferentes; según Laberthonnière, el autor de *Les Formes* los ha confundido. Una cosa es nuestra condición social entendida como origen y contenido de nuestra vida (lo que recibimos previamente porque nos precede como algo dado): ello determina nuestra pertenencia a una *sociedad de hecho*¹²⁸. Tanto si el individuo vive las rutinas sociales más cotidianas, como si, en medio de una muchedumbre, experimenta una efervescencia tal que se siente otro por un contagio emocional o una transformación súbita, en los dos casos es característico que los individuos se sientan poseídos y movidos por la acción colectiva, que actúa en uno se quiera o no.

Existe otra modalidad de sociedad, la sociedad de *derecho (de droit)*, que se produce por reflexión, consentimiento y aceptación. Su fundamento es la *libertad* y sólo se realiza por parte de aquéllos que quieran expresamente realizarla; no es, sino que *debe ser*. La aceptación libre y reflexiva de la socialidad da lugar a una sociedad en la que se piensa, se habla y se actúa *para* los demás. Esta sociedad que tiene como fundamento no la condición biológica o animal del ser humano, sino su libertad, es una sociedad propiamente *humana* en el sentido moral del término¹²⁹.

¹²⁷ L. LABERTHONNIÈRE, *Oeuvres...*, 92–93. Obsérvese que, a diferencia de Lachelier, la libertad y, por tanto, la vía interior de la espiritualidad no está reñida con la socialidad: vivir para los demás. Lachelier vincula estrechamente la vía del espíritu a la soledad y a la interioridad; probablemente su postura se radicaliza como resultado de su intención crítica frente a Durkheim.

¹²⁸ “Por el hecho de nacer en una sociedad o, más bien, de una sociedad, por vivir en ella o más bien, de ella, el individuo es social ante todo en el sentido de que los elementos que lo componen le son proporcionados por el medio. Examinado desde esta perspectiva, es lo que son los demás, actúa, piensa, siente como actúan, piensan y sienten los demás. Forma así con ellos lo que cabría llamar una sociedad de hecho” (*ibid.*, 93).

¹²⁹ Laberthonnière describe esta sociedad humana como una realidad “compuesta de *personas* que son respectivamente autónomas, que se pertenecen cada una a sí misma y que se quieren recíprocamente como tales para formar una comunión de almas y de espíritus” (*ibid.*, 94).

Está fuera de toda duda que también Durkheim ha comprendido y descrito acertadamente que lo que constituye una auténtica sociedad es la comunión de almas y de espíritus; sin embargo, hay en su sociología una confusión –piensa Laberthonnière– respecto de la verdadera sociedad. Semejante confusión, que afecta decisivamente al concepto de sociedad, consiste en que “la presenta –y esto es evidentemente lo que implica su naturalismo de principio y de método– como si resultara directamente de la solidaridad de hecho que llamo aquí animal”¹³⁰. Las escenas de delirio colectivo que proporcionan la Revolución francesa o ciertas prácticas religiosas entre los australianos, tal como son minuciosamente descritas en *Les Formes*, arrojan un estado de exaltación pasional, que se corresponde con movimientos pasionales, si bien de carácter límite, de la naturaleza humana. Dichos movimientos pasionales sacan a los individuos fuera de sí mismos y les hacen vivir experiencias y estados extáticos ya sea por sugestión o por un contagio sentimental de euforia.

La experiencia de ser otro no es tanto una experiencia de conocimiento y transformación interior, cuanto de desconocimiento y desfiguración. Los seres que se encuentran en un estado semejante “lejos de elevarse por encima de sí mismos, han caído por debajo. Es indudable que los actos que realizan, los llevan a cabo socialmente: quiero decir por medio de (*par*) la sociedad, puesto que es en virtud de un delirio obtenido por excitación recíproca”¹³¹. Ahora bien, no puede decirse que esos actos se realicen *para* (*pour*) o a favor de la sociedad; en primer lugar, porque quienes actúan no saben con certeza lo que hacen, y, en segundo lugar, porque su delirio acaba tornándose una fuerza destructora de unos contra otros.

Durkheim ha descrito realmente procesos y estados físicos que resultan muy próximos a estados patológicos, cuando no directamente patológicos. Laberthonnière protesta contra la pretensión de que dichos estados caractericen adecuadamente el así llamado *estado religioso*. También Lachelier había señalado previamente que existía un abismo entre la vida religiosa y esos estados de exaltación propios de la muchedumbre reunida, detrás de los cuales se

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibid.*, 95.

encuentran fenómenos que pueden ser todo lo complejos y extravagantes que se quiera, pero que en definitiva son fenómenos psico-sociales que tienen su fundamento y razón de ser en la configuración de la naturaleza humana.

Frente al *delirio* de quienes comparten prejuicios y pasiones en un medio social efervescente muy presionante, Laberthonnière propone hablar de *entusiasmo* y referir dicho estado a quienes, “si se sitúan ‘fuera de sí mismos’, es para elevarse por encima de sí, y, si pierden lo que se puede llamar su individualidad, es para hacerla dilatarse en forma de personalidad que se conoce, que se posee, que sabe lo que hace”¹³². Para este caso habría que reservar palabras tales como ‘ser nuevo’, ‘transformación interior’ o ‘transfiguración’. Manifestaciones extremas de esta vida *para* la sociedad idealmente concebida serían los profetas y los mártires. No hace falta, sin embargo, llegar a esos casos extremos. El ser más humilde que inspira su conducta en este mundo por una *justicia* y una *bondad* cuyo reino no es de este mundo, ajusta su conducta libremente a las exigencias de la sociabilidad ideal y no simplemente a lo que exigiría un querer-vivir juntos de naturaleza más o menos instintiva.

La respuesta de Durkheim a la crítica de la que es objeto suena un tanto desdeñosa. Califica la distinción entre “vivir por” y “vivir para” de “un poco escolástica (...) entre esos dos estados hay, todo lo más, diferencias de grado”¹³³. A continuación Durkheim se ratifica en aquellos puntos que habían sido objeto de crítica. Llama la atención especialmente su interés en subrayar la base natural – psíquica– de los estados religiosos¹³⁴. Los diversos estados de la vida religiosa son modalidades de la vida psíquica que se alcanzan cuando ésta adquiere una tonalidad, intensidad y efervescencia

¹³² *Ibid.*, 96.

¹³³ É. DURKHEIM, *Le problème religieux et la dualité de la nature humaine (Discussion)*, 110. *Textes II*, 62.

¹³⁴ “Laberthonnière no ignora que no hay religión, tanto en el presente como en el pasado, que no haya recurrido a procedimientos psíquicos para poner a los fieles en el estado religioso que se quiere suscitar. (...) He mostrado en mi libro que todos los grandes estados religiosos están condicionados por estados psíquicos que, considerados en sí mismos, son propiamente patológicos o muy próximos a estados patológicos” (*ibid.*, 111. *Textes II*, 63).

determinadas como consecuencia de un aumento de las interacciones y de la presión de la acción colectiva. Esos grandes movimientos de entusiasmo colectivo no implican constricción, sino que se componen de gozosos impulsos (*joyeux élans*) a los que debemos los grandes ideales de los que ha vivido la humanidad. Esos grandes ideales a través de los cuales la sociedad se representa a sí misma constituyen, por lo demás, el alma de la sociedad, no tal como es sino como aspira a ser.

No parece que Durkheim se haga cargo, tampoco en este caso, del alcance de la objeción que se le dirige. Si no me equivoco, lo que Laberthonnière le está objetando es que vivir *por* la sociedad es un simple hecho que no exige poner en acto la reflexión ni la libertad, mientras que vivir *para* la sociedad es un acto moral y religioso que sí exige tanto el querer consciente como el querer libre. A su vez, la respuesta de Durkheim es ésta: “no veo cómo se puede vivir *para* la sociedad si no se vive *por* ella. Si la sociedad no radicara en la totalidad de nuestro ser, no tendríamos razones para quererla conscientemente. (...) esta conciencia no es algo de poca importancia: sin embargo, no crea el estado que ilumina y que, por otra parte, jamás es plenamente inconsciente”¹³⁵. Esto no es algo que sea negado explícita ni implícitamente por su contrincente; sin embargo, el procedimiento dialéctico le sirve para mantener su posición.

Desde el punto de vista de su metodología de análisis del hecho religioso, dos son los aspectos que conviene subrayar: el énfasis en la facticidad social y la perspectiva naturalista. La vida religiosa se presenta como un conjunto de hechos, entre los que destacan sobremanera dos: la fuerza y el sentimiento. Llama la atención que, hablando en términos generales, no aparezca la relación ni los aspectos intencionales –cognitivos, volitivos y afectivos– de la relación interpersonal. Tal vez sea eso mismo lo que Laberthonnière ha subrayado con su distinción entre *ser por* y *ser para*. En efecto, me parece que la sociedad como realidad moral se compone de personas que, al mismo tiempo que se pertenecen a sí mismas plenamente, se relacionan, se conocen e intentan comprenderse, y se quieren recíprocamente.

¹³⁵ *Ibidem*.

Si recordamos una de las tesis que presiden *La détermination du fait moral* (1906), tendremos ocasión de distinguir coincidencias y discrepancias de planteamientos. En ese célebre artículo Durkheim también señala que la sociedad es una realidad moral¹³⁶. La moral propiamente dicha comienza con la vida colectiva¹³⁷, porque cada individuo, considerado aisladamente, es incapaz de comunicar un valor moral a su propia conducta. Todo lo que signifique o implique abnegación y desinterés moral se asocia necesariamente a la vida colectiva. Es como si se diera una ecuación cuasi-automática entre moralidad y socialidad. Es cierto que Durkheim protestó contra este modo de entender su pensamiento, pero no lo es menos que diversos autores coincidieron en señalar que él hace del *milieu* colectivo la condición necesaria y suficiente para fundar la acción moral y que posterga u omite que el carácter moral de la acción procede de la persona como su fuente propia. El hecho de que el medio *-milieu-* en que se despliega la vida moral sea la sociedad no supone que esta última sea la fuente de la moralidad. En esta crítica al enfoque durkheimiano de la vida moral coincidieron, entre otros, Maurice Blondel¹³⁸ y Gaston Richard¹³⁹.

A pesar de las diversas objeciones recibidas, Durkheim mantuvo inalterables sus tesis. Así, en respuesta a Richard, sostiene: “Del hecho de que debamos practicar la moral con más conciencia y reflexión, no se sigue en modo alguno que deje de ser eso algo social, dado que es social por naturaleza (...). Puede incluso suceder (y esto es lo que ocurre) que sea la propia sociedad la que re-

¹³⁶ “(...) si existe una moral, un sistema de deberes y de obligaciones, es preciso que la sociedad sea una persona moral cualitativamente distinta de las personas morales que comprende y de cuya síntesis resulta” (É. DURKHEIM, “La détermination du fait moral”, en *Sociologie et philosophie*, P.U.F., Paris, 1996, 74).

¹³⁷ “La moral comienza ahí donde comienza la vida grupal, porque es únicamente ahí donde adquieren un sentido la abnegación y el desinterés”. El ámbito de la vida moral “comienza desde el momento que hay vinculación a un grupo, por restringido que sea éste”. *Ibid.*, 75.

¹³⁸ Maurice BLONDEL, “Lettre concernant le rapport de M. Durkheim: ‘La détermination du fait moral’”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1906, 143–145.

¹³⁹ G. RICHARD, “Sur les lois de la solidarité morale”, *Revue Philosophique*, LX, 1905, 441–471.

clame de sus miembros un esfuerzo moral más personal”¹⁴⁰. Este último texto parece sugerir que la persona es una categoría sociológica con la que los individuos pueden entenderse a sí mismos, según el grado y modo de presencia de la sociedad como dimensión específica de su existencia como individuos.

Según la lectura e interpretación de Bruno Karsenti, la sociedad de la que habla Durkheim sería la sociedad en tanto que se hace presente en las representaciones y en las acciones de los individuos: “Desde que se adopta esta perspectiva, el término de persona ha cambiado ya de sentido. Más que un atributo individual elevado al plano colectivo, se convierte en el nombre de esta presencia de la sociedad a los individuos por la que cada uno de ellos llega a pensarse y conducirse como un ser social. (...) Más que una cualidad de la que cada individuo sería depositario aislado, la persona es, no solamente la marca, sino también el operador privilegiado por el que se hacen nuestras sociedades, en un modo que puede variar según los tiempos y los lugares, pero que siempre requiere una implicación (*investissement*) activa de los sujetos en el conjunto que forman. En resumen, se convierte en una categoría operatoria sociológica”¹⁴¹. En suma, el hecho de que los individuos se piensen a sí mismos como personas es una representación de índole social: presencia de la sociedad a ellos mismos. La interpretación de Karsenti responde sin duda a criterios textuales. Estoy pensando, en concreto, en el célebre apartado que cierra el capítulo dedicado a la noción de alma¹⁴², en el que Durkheim presenta la noción de persona como el resultado de dos factores: un factor impersonal, que es el principio espiritual que sirve de alma a la colectividad; y otro factor, que reglamenta ese principio y lo diferencia, y que no es otro que el factor de individuación. Es el cuerpo quien desempeña ese papel. Durkheim subraya que lo personal es lo que de social hay en el individuo y que ello no implica negar o rebajar la personalidad. Parece, pues, claro que la persona aparece como el resul-

¹⁴⁰ É. DURKHEIM, [Les lois de la solidarité morale], *Année Sociologique*, X, 1905–1906, 382–383. *Textes II*, 340.

¹⁴¹ Bruno KARSENTI, *La société en personnes. Études durkheimiennes*, Ed. Economica, Paris, 2006, 5.

¹⁴² Cfr. FE, 386–390.

tado de un determinado proceso de socialización, que bien podría dar lugar a un resultado de signo diferente.

III

EL FUTURO DE LA RELIGIÓN. RELIGIÓN Y MORAL

Las objeciones que Blondel, Richard, Laberthonnière y otros dirigen a Durkheim surgen de la convicción de que la persona es ante todo un presupuesto ontológico y moral del ser humano en cada individualidad. Es la persona la que designa y sustenta tanto la individuación como la relación. Ciertamente, estamos en presencia de dos posturas filosóficas difícilmente reconciliables. Su oposición se hizo patente ya con ocasión de la controversia acerca de la determinación del hecho moral y volvió a hacerse presente con motivo de la publicación de *Les Formes* en unos términos muy semejantes, pues era el propio Durkheim quien establecía una línea de continuidad entre la vida moral y la vida religiosa.

Si el período (1906–1909) que sigue a *La détermination du fait moral* es fecundo en debates¹⁴³ y reseñas¹⁴⁴ que tratan sobre cuestiones de la vida moral de los seres humanos, el que sigue a la publicación de *Les Formes* retoma lo esencial del anterior, pues, aunque añade destacadas consideraciones sobre la vida religiosa, continuamente remite a los grandes temas morales. Bajo esta perspec-

¹⁴³ Sobresalen dos grandes discusiones que siguen a las intervenciones de Gustave Belot y J. Delvolvé respectivamente en la *Société française de philosophie*. Belot había publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale* cuatro artículos con el título *En quête d'une morale positive* (1905–1906). Por su parte, Delvolvé había publicado también en la misma revista, cinco artículos con el título *Les conditions d'efficacité d'une doctrine morale éducative* (1908–1909). Con ocasión de esas publicaciones, Belot (1908) y Delvolvé (1909) presentaron en la *Société* sendos informes sobre sus respectivas publicaciones, seguidos de la correspondiente discusión. El *Bulletin de la Société française de philosophie* reprodujo ambas sesiones en los números 8 y 9 respectivamente. Cfr. *Textes II*, 341–354 y 355–372.

¹⁴⁴ Cfr. las reseñas de los trabajos de Alfred Fouillé, Gustave Belot y Adolphe Landry, *Année Sociologique*, X, 1905–1906, 352–368. En *Journal Sociologique*, 568–584.

tiva abordaremos el texto que recoge la intervención de Durkheim en un ciclo dedicado a *Le sentiment religieux à l'heure actuelle* (1914)¹⁴⁵. Como tendremos ocasión de ver, el trasfondo de lo que Durkheim sostiene, sigue siendo la relación entre religión y moral. Ahí está sin duda el gran núcleo temático y de preocupaciones intelectuales que preside el último período de la obra durkheimiana. Al fondo, aparece la cuestión que preocupaba a los espíritus de la época: ¿qué futuro aguarda a la religión en sociedades cada vez más racionalistas y desacralizadas? Por las razones que aquí ya se han indicado, este tema también ocupaba la atención del sociólogo alsaciano. Lo que caracteriza su posición al respecto es la búsqueda de una respuesta a esta cuestión mediante una arqueología de la vida religiosa, así como de las condiciones en que se manifiesta lo sagrado

1. EL ESPACIO SOCIAL DE LA CREENCIA. LIBRE-CREENCIA Y LIBREPENSAMIENTO

La intervención de Durkheim en aquel foro presenta como interés adicional el siguiente: se trata de una manifestación sencilla – ¡improvisada!– de cómo deseaba él mismo ser estudiado y discutido. Aunque muchas de las ideas que Durkheim expuso en aquel foro de debate son bien conocidas, el énfasis particular puesto en algunas así como el propio planteamiento del foro hacen que su intervención posea un interés excepcional.

Durkheim sostiene que hay en la religión una particularidad que revela la verdadera característica de eso que llamamos vida religiosa. Esta implica la existencia de fuerzas que, por un lado, nos dominan, pero que, por otro, nos sostienen y elevan por encima de

¹⁴⁵ El ciclo estaba organizado por la “*Union de libres penseurs et de libres croyants pour la culture morale*”. La sesión en la que intervino tuvo lugar el 18 de enero de 1914. Con carácter póstumo Françoise Abauzit editó las diversas intervenciones en un libro titulado *Le sentiment religieux à l'heure actuelle*, Vrin, Paris, 1919. La intervención de Durkheim, titulada *La conception sociale de la religion*, se encuentra en las páginas 97–105. Cfr. É. DURKHEIM, *La science sociale et l'action*, P.U.F., Paris, 1970, 305–313.

nosotros. El sentimiento de seguridad y de poder que experimenta quien cree, no puede ser calificado sin más de ilusión; se trata de un sentimiento demasiado general y afianzado en la humanidad como para que sea descalificado a las primeras de cambio. No es posible que una ilusión dure siglos; habrá que pensar, más bien, que esa fuerza que el hombre siente, llega a él; es decir, que realmente existe. A continuación, Durkheim expresaba en voz alta una reflexión, que sirve muy bien para exponer su propia posición: “el librepensador, es decir, el hombre que se da metódicamente como tarea expresar la religión por causas naturales, (...) tal hombre debe plantearse la cuestión religiosa en los siguientes términos: ¿de qué parte del mundo de la experiencia pueden llegarle esas fuerzas que le dominan y que, al mismo tiempo, le sustentan?”¹⁴⁶. Explicar racionalmente por causas naturales el flujo de fuerzas que experimenta el creyente, ése es el desafío al que se ve sometido el librepensador. Obsérvese de todos modos que la explicación racional debe estar abierta al mundo de la experiencia para encontrar ahí fuerzas que, respecto del creyente y su vida religiosa, tengan este doble rasgo: lo dominan y lo sustentan (exterioridad e interioridad).

La explicación natural a la que se refiere Durkheim, ¿es un simple problema metódico? El librepensador se equivocaría si considerara que su tarea explicativa es puro conocimiento de un método de explicación. El sociólogo alsaciano “rompe” de algún modo nuestras expectativas, cuando señala que, antes de explicar, se impone realizar un esfuerzo hermenéutico, de comprensión de la situación anímica del creyente¹⁴⁷. ¿Qué es realmente la religión para quien cree? Para el creyente lo que constituye esencialmente la religión es que forma parte de su ser. Por eso, ni puede objetivarla ni tampoco puede renunciar a ella sin que ello implique renunciar a una parte de sí mismo con la consiguiente disminución de su vitalidad, de su temperatura moral.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 307.

¹⁴⁷ “En resumen, lo que pido al librepensador es situarse respecto de la religión en el estado de espíritu del creyente. Únicamente con esta condición puede esperar comprenderla. Que la sienta tal como el creyente la siente, pues sólo es verdaderamente lo que sea para este último. Por eso, ¡quien no lleve al estudio de la religión una especie de sentimiento religioso no puede hablar de ella!” (*ibid.*, 309).

La indicación de Durkheim resulta de un valor inestimable para entender su propio horizonte de comprensión de la vida religiosa. No hay razón para suponer que ese esfuerzo hermenéutico que exige al librepensador que desee explicar la religión por medio de causas naturales, no lo haya hecho él mismo con anterioridad. Como sabemos, su horizonte de comprensión de la religión es la fuerza, esa fuente de energías superiores de las que el individuo puede disponer en razón de sus propias facultades¹⁴⁸. Cuando se hace el esfuerzo por comprender la experiencia fundamental del creyente, cabe explicar y hacer racionalmente inteligible la vida religiosa. La fuente de energía de semejante tipo de vida únicamente puede encontrarse “en esta vida muy particular que se desprende de los hombres reunidos”¹⁴⁹. Sabemos que la teoría durkheimiana sostiene que, una vez reunidos, los hombres ya no son los mismos que antes y, según el grado de exaltación colectiva que alcancen, ya no se reconocen. El espacio de la creencia es, pues, un espacio sociológico: espacio de la reunión y de la transformación colectiva, donde tiene lugar el acontecimiento, la manifestación de lo sagrado¹⁵⁰. No es un espacio de ensimismamiento, sino de algarabía, de fiesta, de alteración y exaltación eufórica, que conducen a una situación de no reconocimiento propio: se trata de una metamorfosis súbita, a la que seguirá una caída disfórica cuando las fuerzas pierdan su tonalidad excepcionalmente intensa. La vida religiosa es, por tanto, necesariamente rítmica; y el espacio de la creencia se encuentra inexorablemente ligado a fases temporales que dependen en resumidas cuentas del carácter ritmado de la energía física que acompaña y sustenta esos estados emocionales transitorios.

La tesis fundamental que sostiene Durkheim es que esas fuerzas que surgen de la nueva vida suscitada por la unión de las acciones

¹⁴⁸ “En una palabra, la característica de la religión es la influencia dinamogénica que ejerce sobre las conciencias. Explicar la religión es, ante todo, explicar esta influencia” (*ibidem*).

¹⁴⁹ *Ibid.*, 308.

¹⁵⁰ “Sabemos por experiencia que, cuando se reúnen los hombres, cuando viven una vida común, de su propia reunión surgen fuerzas excepcionalmente intensas que les dominan, les exaltan, llevan su tono vital a un grado que no conocen en la vida privada. Bajo el efecto del impulso (*entraînement*) colectivo, son a veces embargados de un verdadero delirio que les empuja a actos donde no se reconocen a sí mismos” (*ibidem*).

individuales, son fuerzas morales; por otro lado, que dichas fuerzas son reales –y no ilusorias– y que lo son además en uno mismo: “Pues este sentimiento de reconfortamiento y de dependencia no es ilusorio”¹⁵¹. El librepensador debe aceptar que este carácter no ilusorio del sentimiento y de la experiencia religiosa es la auténtica verdad de la religión. Se trata, sin duda, de una verdad psicológico–moral, y esto es precisamente lo que debería aceptar el libre–creyente para no entrar en conflicto con el librepensador, pues ése y no otro es su punto de encuentro, su vaso comunicante.

Libre–creencia quiere decir, según Durkheim, distinguir las fórmulas confesionales, de la realidad que encierran. Durkheim solicita del libre–creyente que acepte que esas fórmulas dogmáticas que expresan su creencia son expresiones provisionales, temporales, de una realidad que manifiestan de un modo siempre inadecuado. ¿Y cuál es entonces esa realidad que no puede poner en duda cualquier posible interpretación racional de la religión? La realidad, es decir, la verdad de la religión es de carácter moral: “es un conjunto de ideales que tienen por efecto elevar al hombre por encima de sí mismo, llevarlo a desprenderse de sus intereses temporales y vulgares y hacerle vivir una existencia que excede en valor y dignidad la que lleva cuando se ocupa únicamente de asegurar su subsistencia”¹⁵². La ciencia de la religión disuelve las creencias y los ritos en ideales morales y en procesos psicológicos, en los que desempeñan un papel fundamental los sentimientos de socialidad y la dinámica de los afectos.

El espacio social de la creencia está surcado por un ritmo temporal binario y alternativo: cotidianidad y extracotidianidad. Lo cotidiano viene determinado por la necesidad de atender a la subsistencia material, mientras que lo extraordinario queda identificado por el desvelamiento de los ideales y la elevación moral a un tipo de existencia más valioso y más digno. Son momentos de iluminación de la humanidad al calor de los ideales morales. La sacralización religiosa de tales ideales emerge del hecho mismo de la vida colectiva, como resultado de la eclosión sentimental y afectiva que tiene lugar con ocasión de acontecimientos extraordinarios o de su conmemoración dramático–festiva.

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² *Ibid.*, 310–311.

2. LA VERDAD DE LA CREENCIA Y LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DEL CREYENTE. LA POLÉMICA CON GUSTAVE BELOT

Páginas atrás me he referido al diálogo que se establece entre Durkheim y James, así como al hecho de que *Les Formes* es un libro que debe bastante más que lo que declara al estudio sobre las variedades de la experiencia religiosa escrito por el pensador norteamericano. A pesar de la parquedad en referencias, Durkheim acepta en lo esencial el modo pragmatista de plantear la cuestión de la creencia religiosa¹⁵³: la verdad de la creencia hay que ir a buscarla inicialmente en la experiencia que el creyente posee acerca de su propia creencia. Ahora bien, como sabemos, Durkheim considera que, si bien las intuiciones del creyente no son imaginarias, tampoco hay que atribuirles un valor dogmático: no constituyen intuiciones privilegiadas¹⁵⁴. No hay experiencia subjetiva que no esté fundada de algún modo, por más que a tal experiencia le esté negada la posibilidad de pensar de un modo objetivo dicha fundación. En concreto, Durkheim refiere la fundación de la experiencia religiosa a un marco institucional–social¹⁵⁵ y declara que todo lo que hay en ella de verdad es de naturaleza moral. La verdad de la religión se cumple por completo en su función moralizadora de la humanidad.

¹⁵³ Cfr. B. KARSENTI, *La société en personnes. Études durkheimiennes...*, 187. En realidad, todo el capítulo IX, “La sociologie à l’épreuve du pragmatisme” (183–212) resulta de gran interés para el tema que nos ocupa y a él debo diversas y valiosas indicaciones que se expondrán a continuación.

¹⁵⁴ Cfr. FE, 597.

¹⁵⁵ “El esfuerzo final tanto de las *Formes élémentaires* como de las lecciones sobre el pragmatismo, consiste en establecer, por vía de análisis sociológico, el fundamento de esta experiencia subjetiva, y, en esta medida, en desvelar la objetividad de la que es capaz a su propio nivel, sin negarla. Ahora bien, afirmar que este fundamento es social, es decir también que no se concibe más que en referencia a una instancia exterior, y que a este título la referencia a la experiencia *interior* del creyente no puede bastar. Se hace preciso también que ésta llegue a inscribirse en un marco institucional, situado en el exterior, donde se una a otras experiencias del mismo tipo, al mismo tiempo que encuentra lo que es de hecho su verdadero objeto, a saber, el grupo como tal, en tanto que existe realmente” (B. KARSENTI, *op. cit.*, 188–189).

Una experiencia religiosa que esté socialmente fundada y que sea además consciente de su fundación, reconoce la verdadera fuente de la vida religiosa: “es la que resulta de la fusión de las conciencias, de su comunión en un mismo pensamiento, de su cooperación en una misma tarea, de la acción moralmente tonificante y estimulante que toda comunidad de seres humanos ejerce sobre sus miembros”¹⁵⁶. Esta convicción de que ésa es la verdadera fuente de la vida religiosa debería, según Durkheim, otorgar al hombre una confianza en su propio poder; un poder que consiste en convocar ese elenco de fuerzas religiosas de las que dispone a su antojo. Las fuerzas con las que cabe “poblar los cielos” de divinidades antiguas o nuevas se encuentran ahí, a disposición del ser humano¹⁵⁷. Existe una estrecha vinculación entre el esfuerzo de creación moral de ideales y la tonalidad vital de la religión. Una vida religiosa lánguida se corresponde con un notable debilitamiento del poder creador de ideales. Se desprende, en cualquier caso, del pensamiento de Durkheim que él nunca niega, y más bien lo afirma, que los hombres adoramos a los “becerros de oro” que nosotros mismos construimos.

Durkheim reitera en distintos pasajes de sus obras que la sociedad de su tiempo atravesaba un período de frío moral, del que sus contemporáneos eran testigos inquietos y entristecidos¹⁵⁸. Se trata de una fase de quiebra profunda por la que también transitan nuestras sociedades: es una fractura de sentido y de valor. Los viejos ideales, así como las divinidades que los encarnaban, están a punto de desaparecer, al tiempo que esos nuevos ideales que se necesitarían para orientar la vida no han nacido todavía. El desasosiego que esos períodos de transición crean en los espíritus, explica esa sensación de “frío moral que reina en la superficie de nuestra vida colectiva”¹⁵⁹. Durkheim terminó la intervención que estoy relatan-

¹⁵⁶ É. DURKHEIM, “Le sentiment religieux à l’heure actuelle”. En *Idem, La science sociale et l’action*, 311.

¹⁵⁷ “No, no hay que temer que alguna vez lo cielos queden despoblados de manera definitiva, pues somos nosotros quienes los poblamos. Lo que proyectamos en ellos son imágenes ampliadas de nosotros mismos. En tanto que existan sociedades humanas, sacarán de su interior grandes ideales de los que los hombres se harán servidores” (*ibidem*).

¹⁵⁸ Cfr. *ibid.*, 312.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 313.

do, con una apelación a los recursos morales que posee una humanidad que se encuentra sola en el mundo y que únicamente puede contar con sus propias fuerzas.

La interpretación racional de la religión en clave sociológico-moral declara la completa soledad del ser humano y el abandono a sus propias fuerzas¹⁶⁰. Ahora bien, Durkheim declara al mismo tiempo que no puede haber una interpretación racional de la religión que sea básicamente irreligiosa. ¿Qué sería entonces para él una interpretación irreligiosa? Debemos excluir a la fuerza que sea una interpretación que excluya lo sobrenatural, Dios o la divinidad, pues semejante exclusión no es signo de irreligiosidad, ya que ninguno de los tres elementos mencionados forma parte de la definición de la religión. Una interpretación irreligiosa sería aquélla que negara el hecho del que se quiere dar cuenta, esto es, la experiencia religiosa del creyente –su vida religiosa, sus creencias y sus prácticas rituales–, que le permite abordar el mundo con confianza y el sentimiento de una energía que ha crecido, y que se experimenta no sólo como algo exterior, sino también como algo interior¹⁶¹. Hay un pasaje en *Les Formes* donde Durkheim manifiesta cómo la sustentación de nuestro ser moral se liga a la conciencia moral y no de un modo intermitente o en situaciones excepcionales. El pasaje tiene, en mi opinión, una importancia excepcional por el hecho de mencionar la relación social: “El hombre que cumple su deber encuentra, en las manifestaciones de todo tipo por medio de las que

¹⁶⁰ “(...) hay una idea a la que tenemos que acostumbrarnos necesariamente: es que la humanidad se encuentra abandonada a sus solas fuerzas y no puede contar más que consigo misma para dirigir sus destinos. A medida que se avanza en la historia, esta idea no ha hecho más que ganar terreno; dudo, por tanto, que lo pierda en el futuro” (*ibidem*).

¹⁶¹ “Pero un dios no es un tan sólo una autoridad de la que dependemos; es también una fuerza en la que nuestra fuerza se apoya. El hombre que ha obedecido a su dios y que, por esta razón, cree tenerlo consigo, se enfrenta al mundo con confianza y 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 engrandece” (FE, 299 [197]).

se expresa la 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 le sostiene. El sentimiento que la sociedad manifiesta por él eleva el concepto que él tiene de sí mismo. Por el hecho de armonizar normalmente 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 benevolentemente hacia él. Se produce de este modo como una sustentación perpetua de nuestro ser moral”¹⁶². En efecto, la experiencia de una relación moral armoniosa es reconfortante de suyo. La causa de esa tonalidad moral positiva y concordante es la conciencia moral. Según Durkheim, la humanidad siempre se ha representado ese poder moral con la ayuda de símbolos religiosos. La razón de ello estriba en que la religión tiene una extraordinaria capacidad para fijar materialmente las fuerzas sociales mediante el símbolo, hasta el punto de que la religión es el lugar por excelencia del símbolo¹⁶³.

La interpretación racional de la religión a la que se refiere Durkheim es en realidad, tanto la comprensión de su carácter de fuerza moral, como “una nueva manera de representarse (*se représenter*) la realidad”¹⁶⁴. Ese modo de representación exige la constitución de un modo de pensamiento, el pensamiento colectivo, capaz de imponer una ley sobre las impresiones sensibles y de unificarlas otorgándoles un orden y conexión. “Si [el pensamiento colectivo] ha sido el único capaz de tener tales efectos, es porque, para crear

¹⁶² *Ibid.*, 302 (199).

¹⁶³ “(...) la religión pone continuamente en juego –con una evidencia acentuada en el caso del totemismo– ciertas fijaciones materiales de las fuerzas sociales, que sin ello quedarían en estado difuso e ineficaz. La vida social, del que el aspecto religioso es más revelador que cualquier otro, se anuda (*noue*) por tanto esencialmente a partir de una dinámica de simbolización (...)” (Bruno KARSENTI, *L’homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, P.U.F., Paris, 1997, 210. Para el tema del simbolismo en la obra de Durkheim, ver el cap. 1 de la Tercera Parte, titulado *Le symbolisme selon Durkheim*, 207–220. La posición de Durkheim se ilumina bastante a la luz del modo como Mauss afronta el mismo tema. Cfr. el cap. 2, *Le symbolisme maussien. Le social comme système*, 221–244).

¹⁶⁴ FE, 340 (222). He modificado ligeramente la traducción española, pues me parece digno de destacar el término “representarse” que Durkheim utiliza.

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”¹⁶⁵. El espíritu religioso ha creado una primera representación unitaria del mundo y nuestra lógica científica ha nacido a partir de esta lógica. La primera imagen del mundo es religiosa. Para Durkheim esto quiere decir además que esa primera imagen es simbólica y, por tanto, que en el origen de la racionalidad lógica existe una forma de pensamiento simbólico que nunca se desprende de ella¹⁶⁶.

Ese poder originario de la religión –creador tanto de vida lógico–espiritual, como de vida moral y afectiva– no desaparece con el tiempo. Permite albergar, por tanto, esperanzas fundadas sobre el futuro de la religión. Existen aspiraciones morales, todavía muy poco maduras y un tanto ensombrecidas, como por ejemplo el ansia de justicia, “en torno a las cuales se reunirán los hombres y que llegarán a ser un foco de cristalización de nuevas creencias”¹⁶⁷. Es preciso buscar esas fuentes de calor moral que se contienen ya en la propia sociedad y que portan el germen de la regeneración. Muy especialmente son esas nuevas fuerzas sociales en vías de formación (las clases populares), las que pueden escribir, en un próximo futuro, la letra de unas creencias nuevas que no logramos descifrar de momento, pero cuya eficacia no tardaremos en descubrir.

Volvamos a la tesis del discurso de Durkheim ante los librepensadores y libre–creyentes. El había subrayado enfáticamente que una interpretación racional de la religión, como la que él mismo proponía, no podía ni debía ser básicamente irreligiosa. Según él, una interpretación de este tipo no puede terminar negando aquello que intenta comprender sin caer en un absurdo manifiesto. En el debate que siguió a su intervención, Gustave Belot, que intervenía también en el ciclo de sesiones, dirigió su principal objeción precisamente contra la pretensión de Durkheim de que la ciencia de la

¹⁶⁵ *Ibidem* (222–223).

¹⁶⁶ “Así, pues, no hay un abismo entre la lógica del pensamiento religioso y la lógica del pensamiento científico. Una y otra constan de los mismos elementos esenciales, pero desigual y diferentemente desarrollados” (*ibid.*, 342 [223]).

¹⁶⁷ É. DURKHEIM, “Le sentiment religieux à l’heure actuelle”. En *Idem*, *La science sociale et l’action*, 313.

religión no destruía su objeto, pues la explicación racional de la religión era compatible con la creencia. No era la primera ocasión en que ambos se enfrentaban con motivo de esta cuestión. ¿Cómo cabría seguir rezando o comulgando, se preguntaba Belot, cuando el saber pusiera de manifiesto que detrás de la creencia había símbolos, y tras los símbolos la única realidad que se escondía era la propia colectividad, el propio grupo?¹⁶⁸ Esta misma objeción le fue dirigida también unos años antes (1908) por Edouard Le Roy con ocasión de la discusión del libro de Émile Boutroux, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine* en la *Société française de philosophie*¹⁶⁹. En aquella ocasión Le Roy objetaba que no toda manera de explicar racionalmente la religión la deja intacta. Así, por ejemplo, una crítica científica del texto evangélico realizada desde el punto de vista durkheimiano arruinaría el valor y significado religioso del Evangelio: “En efecto, éste no sería ya un libro de vida; no se podría creer en él”¹⁷⁰. Le Roy teme que la explicación científica de la religión, disuelva sus contenidos propiamente religiosos. En suma, coincide con la objeción de Belot: la interpretación racional de la religión no deja intacta la religión, porque no deja intacta la creencia. Tanto Belot como Le Roy objetan, pues, a Durkheim que su sociología de la religión es un tipo de saber que no hace posible la fe: si se acepta la explicación sociológica de la religión que propone Durkheim, ya no se puede seguir creyendo.

Aunque la cuestión no esté zanjada —ni mucho menos—, conviene hacer notar la existencia de un amplio pasaje en la parte conclusiva de *Les Formes*¹⁷¹, que introduce una dimensión de elevada complejidad en la relación entre ciencia y religión. A su vez, este pasaje ayuda a situar el racionalismo de Durkheim por relación al pragmatismo, pues lo implicado inequívocamente en el texto dur-

¹⁶⁸ Cfr. Steven LUKES, *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, 510–511. Ni la intervención de Belot ni la respuesta de Durkheim se encuentran en la edición de Filloux (*La science sociale et l'action*) ni en la de Karady (*Textes II. Religion, morale, anomie*). Lukes ha podido acceder al propio texto editado por F. Abauzit. Cito por tanto la referencia que se encuentra en el libro de Lukes, cuya solvencia científica está fuera de toda duda.

¹⁶⁹ Cfr. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 9, 1909, 56–59. En *Textes II*, 142–146.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 59. *Textes II*, 145.

¹⁷¹ Me refiero a FE, 612–616.

kheimiano pertenece a la índole de lo práctico. Dado que uno de los puntos de *Les Formes* más debatidos en las discusiones y reseñas concierne precisamente a la relación entre ciencia y religión, parece más que conveniente examinar el pasaje aludido. En él creo encontrar una referencia –ciertamente, un tanto ambigua– a textos conclusivos de la obra de É. Boutroux sobre la ciencia y la religión¹⁷².

Una tesis que Durkheim ha mantenido frente a Lévy–Bruhl a lo largo de todo el libro es la línea de continuidad existente entre el pensamiento religioso y el pensamiento científico. La tesis en cuestión vuelve a hacer acto de presencia en estas páginas de la conclusión¹⁷³. Ahora bien, precisamente por la continuidad existente entre los dos planos y la superioridad metodológica y crítica de uno sobre otro, la evolución que parece más natural es que el pensamiento religioso se fuera difuminando progresivamente ante el avance y predominio del científico. Esta regresión, que ya se ha producido de hecho en el curso de la historia, tiene como punta de lanza la sustitución de las funciones cognitivas e intelectuales que desempeñaba en otro tiempo la religión por la capacidad de conocimiento y crítica que posee la ciencia. Hasta aquí lo que sería lógico desde el punto de vista evolutivo. No obstante, existe una última barrera a este empuje colonizador de la ciencia: el mundo de la vida moral y religiosa, que continúa siendo un terreno prohibido e inaccesible al ímpetu de la ciencia. Aún así, como las tentativas por romper esta barrera continúan insistiendo en su esfuerzo, cabe prever que terminarán por lograr su propósito.

Según Durkheim, en esto consiste el conflicto entre ciencia y religión: la oposición que existe entre quienes consideran que cabe tratar científicamente los fenómenos religiosos y morales y quienes lo niegan. Como vemos, Durkheim se hace eco de un tópico que preside la escena intelectual francesa desde tiempos de H. Taine y

¹⁷² Cfr. É. BOUTROUX, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, 381–384.

¹⁷³ “Hemos visto incluso que las nociones esenciales de la lógica tienen un origen religioso. Sin duda, la ciencia las somete, al utilizarlas, a una nueva elaboración (...). Pero tales perfeccionamientos metodológicos no bastan para diferenciarla de la religión. Bajo este punto de vista, tanto una como otra persiguen la misma meta; el pensamiento científico no es más que una forma más perfeccionada del pensamiento religioso” (FE, 613 [399]).

E. Renan. Ese lugar común, que no es otro que el conflicto entre ciencia y religión, pasa a formar parte principal del marco intelectual que preside el cambio de siglo¹⁷⁴. Tras hacerse eco del conflicto, Durkheim expone su propia postura. La religión, según él, cumple dos funciones: la especulativa y la práctica; de las dos, el conflicto sólo se da propiamente con la primera. Respecto de la segunda, no debería darse conflicto alguno con la religión, pues, para empezar, la ciencia supone la fe en el simple plano práctico del vivir¹⁷⁵.

3. CIENCIA Y RELIGIÓN. EL DIÁLOGO CON ÉMILE BOUTROUX

¿Cuál es la razón de la supervivencia de la religión? La respuesta no es otra que su peculiar modo de relacionarse con la acción. La argumentación que desarrolla de aquí en adelante Durkheim me parece compleja¹⁷⁶, en tanto en cuanto él tampoco quiere relegar la ciencia a un papel anecdótico en el orden del vivir; por otro lado,

¹⁷⁴ Aunque el científicismo recibió un severo correctivo con la filosofía de la ciencia de Boutroux, y, posteriormente, con la metafísica de Bergson, su espectro siguió gravitando con fuerza en el escenario intelectual francés. El conflicto entre ciencia y religión se convirtió en un tema ante el que parecía que todos debían adoptar una postura de un modo casi obligado.

¹⁷⁵ “Además, en tanto que la religión es acción, en tanto que es un medio para hacer que los hombres vivan, la ciencia no puede sustituirla, pues si bien expresa la vida, no la crea; puede, sin duda, intentar dar una explicación de la fe, pero, por esa misma razón, la supone (*elle la suppose*)” (FE, 614 [400]). He modificado ligeramente la traducción.

¹⁷⁶ Ha sido Bruno Karsenti quien ha llamado la atención sobre el carácter sorprendente (*sic*) del texto al que me referiré de inmediato. En el *Epílogo conclusivo* a mi anterior trabajo (F. MÚGICA, *Émile Durkheim. El principio sagrado II. De la experiencia ritual de lo sagrado a la verdad sociológica de la religión*, Clásicos de la Sociología, nº 19, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, 133–135) he hecho una breve pero expresa referencia a ese texto. Leído en el conjunto del pasaje, creo detectar una vacilación o ambigüedad que intentaré poner de manifiesto. Karsenti, por su parte, manifiesta el carácter sorprendente del texto y pondera su indudable importancia. Cfr. Bruno KARSENTI, *op. cit.*, 202–204.

está convencido de su condición de forma suprema de conocer; y, sin embargo, finalmente no puede dejar de observar su distancia respecto a la vida. Muy probablemente esto indica que, si bien el tema-marco que da origen a estas reflexiones es la relación conflictiva entre ciencia y religión, existe otra gran cuestión que se mezcla con la anterior e interfiere progresivamente en ella: la relación entre ciencia y vida, entre pensamiento (concepto) y acción. Este tema de discusión era lo que el pragmatismo había puesto sobre la mesa en el escenario filosófico de su tiempo.

He hablado antes de argumentación compleja. Durkheim en todo momento se va a referir a la fe (dimensión especulativa de la religión) y no al culto (dimensión práctica). De esta función especulativa sostiene que tiene derecho a existir, pero no a dogmatizar acerca de la naturaleza de las cosas. ¿Por qué? Porque, si bien la religión es un saber, resulta que es un tipo de saber que se ignora a sí mismo¹⁷⁷. Es el conocimiento científico quien puede teorizar sobre la religión: en primer lugar, las ciencias sociales y, a continuación, las ciencias de la naturaleza, en tanto en cuanto hombre y sociedad son función del universo. Hasta aquí el discurso durkheimiano es previsible, al tiempo que se manifiesta deudor del conflicto entre ciencia y religión. Su postura no se identifica con un científicismo extremo, sino que es más bien, como él mismo dice, un intento de reconstrucción del racionalismo científico, que se sustancia en un criticismo racionalista.

El texto “desconcertante” es el siguiente: “Pero, por muy importantes que sean las aportaciones de las ciencias constituidas, no podrían bastar, pues la fe es, ante todo, un impulso a la acción y la ciencia, por mucho que se desarrolle, permanece siempre distanciada de la acción. La ciencia es fragmentaria, incompleta; sólo avanza con lentitud y nunca está acabada; la vida no puede esperar. Las teorías que están destinadas a hacer vivir, a hacer actuar, se encuentran, pues, en la obligación de ir por delante de la ciencia y completarla prematuramente. (...) Así, las religiones, incluso las

¹⁷⁷ “Lo que la ciencia critica a la religión no es su derecho a existir, sino el derecho a dogmatizar sobre la naturaleza de las cosas, la especie de competencia especial que se atribuía en relación al conocimiento del hombre y del mundo. De hecho, ni siquiera se conoce a sí misma. No sabe de qué está hecha ni a qué necesidades responde. Ella misma es objeto de ciencia; ¡de ahí, la imposibilidad de que dicte sus leyes sobre la ciencia!” (FE, 614 [400]).

más racionales y laicas, no pueden ni podrán jamás prescindir de un tipo muy particular de especulación, que, aun teniendo el mismo objeto que la ciencia, no puede, con todo, ser propiamente científica: en ella las intuiciones oscuras de la sensación y el sentimiento ocupan con frecuencia el espacio de los razonamientos lógicos¹⁷⁸. Acertadamente, en mi opinión, señala Karsenti que, en *Les Formes*, se opera en el propio interior del pensamiento especulativo una discriminación entre un pensamiento que actúa y un pensamiento inerte, un pensamiento que es propicio a actuar y otro que es reactivo a ello y se mantiene en reserva. ¿De qué es indicio claro la fe religiosa (no el culto, sino la fe)? Pues lo es de “una forma de representación en la que la relación de la teoría a la práctica es interior, en la que el hecho mismo de pensar implica una *disposición a actuar*”¹⁷⁹. Si toda acción supone una cierta forma de pensamiento, lo que Durkheim quiere destacar es que la especulación religiosa está implicada en el proceso de la acción de un modo tal que la especulación científica no puede equipararsele.

No obstante todo lo dicho, y en un plano puramente especulativo, la ciencia mantiene toda su capacidad crítica sobre la especulación religiosa. Ese poder rival, que nació en su momento de la propia religión, es capaz de someter a crítica y control al sistema de representaciones religiosas¹⁸⁰. El discurso sobre la acción, así como sobre la relación entre concepto y práctica, no aparta realmente a Durkheim de un criticismo racionalista muy “sui generis”: la vida – los requerimientos de la acción – pone límites al saber científico, y este último pone límites a la fe en cuanto saber especulativo internamente ligado a la práctica, en la medida que sólo él es capaz de juzgar críticamente acerca de los límites de la fe. El “precio” que paga la fe por su reconocimiento sapiencial es que sus límites son definidos y determinados por su “otro”: la razón científica.

Páginas atrás he mencionado la conexión entre Durkheim y Boutroux en lo que respecta a la relación entre ciencia y religión¹⁸¹.

¹⁷⁸ FE, 615–616 [400–401]).

¹⁷⁹ B. KARSENTI, *op. cit.*, 203.

¹⁸⁰ “Y todo hace prever que ese control se hará cada vez más amplio y eficaz, sin que sea posible establecer un límite a su influencia futura” (FE, 616 [401]).

¹⁸¹ Del libro de Émile Boutroux y su presencia a lo largo de *Les Formes* cabe decir lo mismo que del que escribiera W. James sobre las variedades de la expe-

Es el momento de realizar unas breves observaciones que sirvan para advertir puntos de coincidencia y discrepancia entre los dos, así como algún otro pormenor, de interés para el tema que acabamos de tratar. No se trata de exponer por extenso su pensamiento, sino de subrayar unas cuantas tesis que aclaren la comparación y el contraste.

Como sabemos, en orden a solucionar armónicamente el presunto conflicto entre ciencia y filosofía, Boutroux prefiere hablar de espíritu científico y espíritu religioso. En una apretada síntesis, hay que decir que el filósofo de la ciencia intenta en primer lugar colocar a ambos en el marco de una filosofía del espíritu. Por otro lado, subraya que el espíritu religioso¹⁸² “se ha revelado cada vez más como la afirmación de la realidad, de la sublimidad y del poder creador del espíritu”¹⁸³. La sede de este espíritu es la conciencia, por lo que ésta se ha convertido en vida interior y actividad del alma. Ahora bien, Boutroux desconfía decididamente de un planteamiento que suprimiera de la religión todo elemento objetivo, toda forma simbólica y toda manifestación exterior, del mismo modo que tampoco acepta que el espíritu religioso contenga únicamente elementos subjetivos, de naturaleza afectivo-sentimental, y extraños a la inteligencia¹⁸⁴.

La religión no es en modo alguno una simple explicación de los fenómenos. Estos resultan relevantes para ella en tanto que poseen

riencia religiosa: su verdadera presencia es muy superior al número de veces que se cita. Se trata, en los dos casos, de una presencia latente. Conviene tener en cuenta el gran respeto intelectual que Durkheim siempre sintió por quien fuera su profesor en la Escuela Normal Superior. Algo parecido sucedía con respecto a W. James, una verdadera autoridad en materia de psicología y filosofía para quienes participaban de la vida académica e intelectual europea en aquel momento.

¹⁸² “Pues este espíritu no es otra cosa que la fe en el deber, la búsqueda del bien y el amor universal, resortes secretos de toda actividad elevada y bienhechora” (É. BOUTROUX, *Science et religion dans la philosophie contemporaine...*, 377)

¹⁸³ *Ibid.*, 381.

¹⁸⁴ “De hecho, es inadmisibles que, en la inspiración que transforma una vida, en el sentimiento que eleva a los hombres por encima de sí mismos (...), en el espíritu religioso, cuya acción llena la historia, no haya otra cosa que elementos subjetivos y extraños a la inteligencia” (*ibid.*, 380).

una significación moral y expresan una vida interior¹⁸⁵. Boutroux observa de inmediato que esta tesis es susceptible de una interpretación kantiana inmediata, y por eso mismo aclara: “No se trata de que los elementos objetivos de la religión, las creencias, las tradiciones, los dogmas, deban ser vaciados de todo contenido intelectual y limitados a un valor puramente práctico. Esta separación radical de la práctica y el conocimiento, que ha intentado Kant, es una especie de apuesta (*gageure*) que él mismo no ha podido mantener. Despojado de toda noción teórica, la práctica no tendría ya valor, sea religioso, sea incluso humano; y la conciencia se niega a realizar semejante escisión”¹⁸⁶. Boutroux estaba, sin duda, en una posición delicada: su modo de comprender la religión ponía un énfasis tal en lo práctico que no podía ni quería esconder su filiación kantiana, y su comprensión de la fe como una experiencia y un impulso de vida le acercaban demasiado a James, un autor –por lo demás– al que admiraba. De ahí que se esforzara notablemente en subrayar el contenido intelectual del conocimiento religioso, más allá de cualquier forma de misticismo: “El conocimiento religioso, que tiene por objeto no lo que es, sino lo que debe ser, no puede determinarse a la manera de los conocimientos científicos; pero sí, independientemente de su valor práctico, ofrece una significación simbólica con la que pueda satisfacerse la razón, tal como lo ha hecho la experiencia de la ciencia y de la vida, se tiene derecho a decir que posee un verdadero y legítimo contenido intelectual”¹⁸⁷. La peculiar situación intelectual de Boutroux refleja de un modo casi modélico la encrucijada filosófica del momento: un marco kantiano, en el que se dibujan dos grandes ejes: agnosticismo metafísico y primacía del punto de vista de la razón práctico-moral; primado de la intuición y de la experiencia, que no pocas veces desembocaba ya sea en formas de misticismo, de ontologismo o, finalmente, de fideísmo; el panorama se completa con aquellas escuelas que ejercen una reivindicación del intelectualismo.

¹⁸⁵ “A los ojos de la religión, los fenómenos valen por su significación moral, por los sentimientos que sugieren, por la vida interior que expresan y suscitan; ahora bien, ninguna explicación científica les puede arrebatarse este carácter” (*ibid.*, 383).

¹⁸⁶ *Ibid.*, 383–384.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 384. Me parece importante aclarar que Boutroux considera que tanto el conocimiento científico como el religioso, los dos, son indefectiblemente simbólicos (cfr. *ibid.*, 378–379 y 383).

Por azares del destino, racionalismo e intelectualismo clásico se situaban en una posición relativamente parecida respecto de los sistemas pragmatistas, fideístas o de la intuición activa. Este es, a grandes rasgos, el panorama filosófico en el que tiene lugar la crisis modernista. Como gran cuestión de fondo, lo que está en juego en este controvertido escenario es el poder metafísico de la razón humana. En rigor, ya la filosofía *fin-de-siècle* dibujó un escenario y una época post-metafísica. Cuando se observa el discurrir de las cosas cien años después, se tiene la impresión de asistir a una crisis recurrente. Los temas desencadenantes de la crisis y, por consiguiente, los diversos énfasis cambian; no obstante, el problema de fondo (la capacidad metafísica de la razón humana) subsiste.

Boutroux considera que el espíritu científico debe admitir la legitimidad de un punto de vista –¡también racional!– que sea distinto del suyo, y ello exige que se reconozcan los derechos de la razón en general, en su máxima amplitud¹⁸⁸. Los derechos de la razón no exigen reducir arbitrariamente lo diverso a lo uno: ciencia y religión, más allá de sus relaciones, permanecen y deben permanecer distintas: “Si no hubiera otra manera de establecer entre las cosas un orden racional que reducir lo diverso a lo uno, ya sea por asimilación, ya por eliminación, los destinos de la religión podrían parecer dudosos”¹⁸⁹.

Cabe decir, y Boutroux lo hace, aunque sin alusiones nominales explícitas, que el destino de la religión es dudoso –o, tal vez, demasiado claro, por negativo–, cuando se ve sustituida por la ciencia de las religiones. En diversos pasajes de la obra que comentamos, su autor advierte que esta situación terminará por abolir el objeto de la ciencia. No hay una alusión directa a Durkheim, pero tampoco hace falta aventurar mucho para discernir el significado de estas

¹⁸⁸ “La razón científica es la razón en tanto que formada y determinada por la cultura de las ciencias. Considerada en toda su amplitud, la razón es el punto de vista sobre las cosas que determina en el alma humana el conjunto de sus relaciones con ellas. Es el modo de juzgar que el espíritu se forma en contacto tanto con las ciencias como con la vida, (...).

Ahora bien, situándose en ese sentido no exclusivamente en el punto de vista científico, sino en el punto de vista, más general, de la razón humana, se pueden buscar las relaciones del espíritu científico y del espíritu religioso” (*ibid.*, 354).

¹⁸⁹ *Ibid.*, 393.

palabras así como su intención polémica: “A diferencia de otras ciencias que dejan subsistir las cosas que explican, ésta [la ciencia de la religión] tiene esa notable propiedad de destruir su objeto conforme da cuenta de él, de sustituir a los hechos, a medida que los analiza”¹⁹⁰. Boutroux va en directo al núcleo del asunto. Sostiene que nada hay más cierto que el valor y la influencia religiosa que la sociología ha atribuido al vínculo social. Cuando se dice que la sociedad produce en nosotros ideas y sentimientos religiosos, toda la cuestión reside en saber a qué sociedad nos estamos refiriendo. ¿Basta que exista una sociedad cualquiera para que sus condiciones de existencia, de conservación y desarrollo se traduzcan, en la conciencia de sus miembros, en obligaciones morales y religiosas? Quienes así piensen o quienes sean formados sobre esta base sociológica, podrán tener respeto por las instituciones en tanto que relativamente estables y útiles, pero ya no podrán seguir considerándolas sagradas¹⁹¹, a no ser que el sentido de la sacralidad quede reducido a su dimensión puramente formal, que es lo que sucede en el caso de Durkheim. Con todo, “la conciencia y la sociedad humanas proporcionan a la ciencia los principios más fecundos que pueda encontrar para explicar las religiones, porque es en esas dos esferas donde se manifiesta más directamente el principio religioso”¹⁹². Situado en su particular y complejo enclave histórico, Boutroux no quiere renunciar a ninguna vía que permita apuntalar la especificidad del principio religioso.

La preocupación que Boutroux señala por la increencia que, quiérase o no, va asociada a la sociología de la religión que desarrolla Durkheim en *Les Formes*, cabe encontrarla también en no pocas recensiones críticas que se hicieron de esta obra nada más publicarse. Un análisis de las objeciones dirigidas a Durkheim tanto en las recensiones como en debates y estudios críticos de su obra, permite identificar tres puntos, al menos, sobre los que se reitera la crítica. No son los únicos, por supuesto, pero sí son as-

¹⁹⁰ *Ibid.*, 192. Este tema fue objeto de un intenso debate por parte de Durkheim cuando Boutroux presentó una ponencia sobre “Science et Religion” en la *Société française de philosophie*, el 19 de noviembre de 1908 (*Bulletin de la Société française de philosophie*, 1909, t. IX). Vid., *Textes II*, 142–145.

¹⁹¹ Cfr. *ibid.*, 204–205.

¹⁹² *Ibid.*, 207.

pectos destacados del discurso sociológico durkheimiano sobre los que conviene insistir.

- a) El concepto de *elementalidad* y su relación con *lo sagrado*.
- b) La relevancia que el dualismo sagrado–profano tiene para la sociología de la religión.
- c) La relación de la ciencia de la religión con su objeto. Símbolo e idealidad de lo sagrado.

El modo como Durkheim afronta la cuestión del futuro de la religión depende de cómo se conjugan estos tres aspectos en el interior de su discurso sociológico y gnoseológico. Los vemos a continuación de forma más pormenorizada.

4. EL CONCEPTO DE “ELEMENTALIDAD” Y SU RELACIÓN CON “LO SAGRADO”. LAS CRÍTICAS DE M. BOEGNER, G. BELOT Y A. LOISY

Es sabido que la búsqueda de la elementalidad –lo simple– es una regla metódica relativa a la constitución de los tipos sociales. Ante la imposibilidad de realizar un inventario de todos los caracteres que pertenecen a un individuo, se impone construir el tipo mediante la elección cuidadosa de ciertos caracteres que, unidos, constituyen la idea del tipo más simple. El propio Durkheim reconoce que no es fácil decir con exactitud en qué momento la organización social es lo suficientemente rudimentaria como para ser calificada de simple: “es cuestión de apreciación (*c’est affaire d’appréciation*)”¹⁹³. En su búsqueda de lo más simple, el elemento, Durkheim combina el método cartesiano del análisis con el planteamiento de Rousseau. A los efectos de construir la escala completa de los tipos sociales, da lo mismo que el tipo social más simple sea una realidad histórica o un postulado de la ciencia¹⁹⁴; en cualquier caso es el punto de apoyo necesario para llevar a cabo

¹⁹³ É. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique*, P.U.F., Paris, 5^e ed, Quadrige, 1990, 82.

¹⁹⁴ Cfr. *ibid.*, 83.

dicha construcción. Como el propio Durkheim señala, la determinación de este punto de apoyo es discrecional, cuestión de apreciación: lo simple es aquello que exime de cualquier referencia a algo que pudiera antecederlo.

La definición del fenómeno religioso que constituye el pórtico de *Les Formes* se abre con una declaración metódica: es preciso buscar los fenómenos elementales antes que el sistema complejo resultante¹⁹⁵. ¿Qué es el elemento, un hecho primitivo o una esencia-idea originaria (un *nómos*)? Las primeras páginas de *Les Formes* no ayudan mucho a responder esta pregunta, pues Durkheim mantiene una ambigüedad, no sé si calculada. Precisamente él invoca puras *razones de método (sic)* para estudiar las religiones más primitivas; pero, cuando se buscan esas razones, encontramos: a) referencias a la naturaleza religiosa del hombre y, por ende, a la esencia misma de la humanidad¹⁹⁶; b) referencias a la forma histórica más primitiva y simple: sólo el análisis histórico permite resolver una institución en sus elementos constitutivos y nos los muestra naciendo en el tiempo unos a partir de otros. Es cierto que Durkheim excluye expresamente que el hecho simple sobre el que se construye la ciencia de las religiones pueda ser un concepto lógico, un puro posible, una mera idea elaborada a la manera cartesiana (*sic*).

Durkheim da por sentado que en las formas más simples de vida y en las formas más primitivas de civilización cabe encontrar las instituciones en su forma más simple y con sus rasgos más esenciales. Cita el caso de la familia e invoca en su apoyo nombres ilustres

¹⁹⁵ “Destacamos, desde el principio, que en todas estas formulaciones se trata de expresar directamente la naturaleza de la religión en su conjunto. Se procede como si la religión formara una especie de entidad indivisible, cuando en realidad es un todo formado en partes; es un sistema más o menos complejo de mitos, dogmas, ritos, ceremonias. Ahora bien, un todo no puede ser definido sino en relación a las partes que lo constituyen. Resulta pues más metódico intentar caracterizar los fenómenos elementales que constituyen una religión antes que el sistema producto de su unión” (FE, 49 [32]).

¹⁹⁶ “No estudiaremos pues la muy arcaica religión de que vamos a tratar por el puro placer de relatar sus extravagancias y singularidades. 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” (FE, 2 [1]).

de la etnografía (Bachofen, Morgan y Mac Lennan). En el caso de las religiones primitivas, la búsqueda de lo simple se orienta a desgajar los *elementos constitutivos de la religión*, lo cual facilitará supuestamente su explicación. Durkheim está convencido de que los hechos son tanto más fáciles de explicar en su elementalidad, cuanto menos distorsionados estén por las reflexiones que los propios actores se hacen acerca de ellos. Ello mismo garantiza, en su opinión, una mayor cercanía a la pureza de la facticidad; el criterio que aplica aquí es roussoniano. La reflexión desnaturaliza progresivamente la inocencia de lo simple, de lo natural, de lo originario¹⁹⁷. En el caso de la religión esta necesidad de cercanía al origen –a lo primitivo– es más importante si cabe por una razón, bien importante –por cierto – para el argumento del libro: el carácter delirante de la vida religiosa¹⁹⁸. Durkheim señala en otro pasaje que la religión, en un cierto sentido, es un delirio, aunque sea un *delirio bien fundado*¹⁹⁹, y por más que represente a su modo la realidad objetiva de la sociedad²⁰⁰.

¹⁹⁷ “Las relaciones entre los hechos son en ellas [las religiones primitivas] 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 totalmente las han determinado” (*ibid.*, 9–10 [6]).

¹⁹⁸ A partir de *Le Suicide* la influencia que la psiquiatría médica tiene en la obra durkheimiana no deja de crecer. A lo largo de *Les Formes*, Durkheim utiliza tres nociones de origen psiquiátrico: ilusión, alucinación y delirio. Cfr. Giovanni PAOLETTI, “Durkheim et le problème de l’objectivité: une lecture des ‘*Formes élémentaires de la vie religieuse*’”, *Revue française de sociologie*, 43–4, 2002, 437–459. *Vid.* en especial 444–449. Cabe encontrar abundantes referencias a la literatura psiquiátrica que está en el origen y redacción de *Le Suicide*, en M. BORLANDI y M. CHERKAOUI (eds.), “*Le Suicide*”. *Un siècle après Durkheim*, P.U.F., Paris, 2000. *Vid.* en especial 9–46; 47–62 y 63–85.

¹⁹⁹ Cfr. FE, 324–325. La vida religiosa, según Durkheim, no puede alcanzar un cierto grado de intensidad sin implicar una exaltación psíquica que no carece de relación con el delirio. Por otra parte, si entendemos por delirio aquel estado en que el espíritu añade algo a los datos inmediatos de la intuición sensible y proyecta en las cosas tanto sus sentimientos como sus impresiones, no puede haber, propiamente hablando, representación colectiva que no sea delirante. Esto se aplica también al caso de las creencias religiosas.

²⁰⁰ Cfr. *ibid.*, 497.

En la discusión que siguió a la exposición de Durkheim en la Unión de librepensadores y libre-creyentes (invierno de 1913–1914), otro de los intervinientes en aquellas sesiones, Marc Boegner, le preguntó si era legítimo buscar los elementos esenciales de la vida religiosa en sus formas más rudimentarias y si los primitivos australianos podían considerarse auténticos primitivos²⁰¹. En la respuesta, Durkheim se ratificó en su postura, sobre la base del argumento ya conocido: Las religiones más elementales, por razón de su simplicidad, contienen los elementos esenciales de la vida religiosa y hacen más fácil su discernimiento. En todo caso, un cierto conocimiento de las formas más avanzadas de vida religiosa ayuda a comprender las formas más simples. Por lo que respecta a la pregunta sobre los primitivos, Durkheim reiteró que no existen verdaderos primitivos. Su argumentación responde en lo esencial al célebre texto de *Les Formes*, en el sentido de que, como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte y que no es en esos términos como debiera plantearse la pregunta por el origen. “El estudio que emprendemos es pues una manera de retomar, *pero en condiciones nuevas*, el viejo problema del origen de las religiones. Ciertamente, si por origen se entiende un comienzo absoluto, el tema carece de toda científicidad y debe descartarse esa resolución. No existe un instante puntual en el que la religión haya comenzado a existir y no se trata de encontrar una vía por la que nos podamos transferir intelectualmente hasta él. Como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte”²⁰².

La condición de *primitivo* viene determinada realmente por el estado social más simple, el estado social segmentario: aquél que ya no se puede analizar más. Las causas, siempre presentes y actuantes, de las que dependen las formas más esenciales del pensamiento y la práctica religiosas, se pueden observar mejor precisamente en dicho estado social. El término “primitivo” no tiene, por tanto, una significación temporal ni histórica. A su vez, como señala Ramos Torre, es el intento de explicar el presente “el que le invi-

²⁰¹ É. DURKHEIM, “Le sentiment religieux à l’heure actuelle”, 142. En *Textes II*, 146. Marc Boegner era pastor protestante. Más tarde llegaría a ser la más alta autoridad de la Iglesia protestante francesa y presidente del Congreso Mundial de las Iglesias. Cfr. S. LUKES, *op. cit.*, 511.

²⁰² FE, 10–11 (7).

ta a analizar un pasado *originario* y *paradigmático* en el que pretendidamente se muestra el *nomos* humano en el acto de constituirse²⁰³. En realidad, la búsqueda de lo más simple y originario se vincula directamente a la convicción de que todas las religiones históricas son especies de un género –la religión–, tan real como ellas, y cuyos rasgos esenciales se descubren precisamente a partir del estudio de las pasiones²⁰⁴.

Estas *humildes religiones (sic)* –el totemismo, en especial–²⁰⁵ se constituyen de forma paradójica en las vías de acceso privilegiadas para el estudio de la religión en general. En otro lugar he sostenido que el totemismo no es una religión en sentido estricto, sino un sistema clasificatorio de la realidad con el que se experimenta el mundo en forma dual. La experiencia que le sirve de base es la experiencia social clánica²⁰⁶. Como se sabe, según Durkheim la religión divide el universo en dos géneros de realidad que se excluyen mutuamente de un modo radical: lo sagrado y lo profano. Esta referencia a una experiencia dual de la realidad como la experiencia esencial de la religión es presentada de un modo crítico en

²⁰³ R. RAMOS TORRE, “Génesis de la sociología durkheimiana de la religión”, en *Idem, La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo y religión*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1999, 197.

²⁰⁴ “Puesto que todas las religiones son comparables, puesto que todas constituyen especies de un mismo género, necesariamente hay elementos que les son comunes (...). 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” (FE, 6 [4]).

²⁰⁵ Cfr. FE, 593–594. Ramos Torre describe acertadamente el núcleo de una argumentación evolucionista que legitima y privilegia el totemismo: “Se parte, en efecto, de asignar un privilegio cognitivo a lo que se supone originario o primero en el tiempo, identificándolo sin más con lo más simple o 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 en general” (R. RAMOS TORRE, “Una lectura de ‘Las formas elementales de la vida religiosa’”, en *Idem, La sociología de Émile Durkheim...*, 282).

²⁰⁶ Cfr. F. MÚGICA, *Émile Durkheim. El principio sagrado (I). La representación de lo sagrado*, 82–83.

dos largas y documentadas recensiones, cuyos autores son respectivamente Gustave Belot²⁰⁷ y Alfred Loisy²⁰⁸.

Loisy señala que la dualidad sagrado–profano es la base del sistema durkheimiano, pero que esta base es frágil, pues uno y otro “no están separados más que en el interior del sistema y para el éxito de su construcción. En la realidad, las religiones no conocen este dualismo riguroso (...). Durkheim ha definido la religión como le era necesario para el equilibrio de su sistema, pero no como convenía respecto del hecho. La palabra “sagrado” no representa la idea de religión en todos sus elementos esenciales y para todas las formas que puede afectar la evolución de sus elementos. El fenómeno religioso no puede definirse en una simple distinción lógica, por radical que se la quiera plantear”²⁰⁹. Loisy advierte la inadecuación y, sobre todo, el carácter equívoco del término “sagrado” cuando se refiere, en la forma que sea, a la religión.

Belot, por su parte, sostiene que la definición de la religión por medio de la oposición entre lo sagrado y lo profano es, a pesar del aspecto objetivo de la fórmula, una definición en términos de sentimiento y de acción. Belot llega incluso más lejos, y afirma que esta idea de lo sagrado no sería, originalmente, otra cosa que la expresión del alma colectiva: “es esta verdad la que, por su misma simplicidad, (...) el totemismo se ha mostrado particularmente apropiado para demostrar; por ello éste aparecería como la forma más elemental de religión y, por consiguiente, en cierto sentido la más pura. (...) ¿Es temerario pensar que si el totemismo es adoptado ahora como objeto de estudio y considerado una religión, o mejor, un caso privilegiado de religión, es porque verificaría tan directamente como es posible la hipótesis así concebida?”²¹⁰. Belot apunta con una pregunta retórica al carácter artificioso del método durkheimiano, que encuentra aquello que presupone; con otras palabras, se busca lo que se sabe de antemano que cabe encontrar.

²⁰⁷ G. BELOT, “Une théorie nouvelle de la Religion”, *Revue Philosophique*, 75, 1913, 329–379.

²⁰⁸ A. LOISY, “Sociologie et Religion”, *Revue d’Histoire et de Littérature religieuses*, IV, 1913, 45–76.

²⁰⁹ *Ibid.*, 48.

²¹⁰ G. BELOT, *Une Théorie nouvelle de la Religion*, 338–339.

También Loisy pone de manifiesto lo que se acaba de señalar²¹¹, al tiempo que señala que la universalidad del totemismo es una simple hipótesis, y bastante frágil por cierto; además destaca que, si bien es cierto que puede haber una religión embrionaria en las sociedades totémicas, el totemismo no es una religión en sentido estricto, sino una forma primitiva de organización social. Todo ello otorga al sistema durkheimiano un carácter puramente hipotético, conjetural²¹². En ese sentido y guardando las debidas distancias – afirma Loisy– el totemismo australiano no es más religión que lo que pueda ser, por ejemplo, la República para el pueblo francés. Al fin y al cabo “el ideal republicano contiene ciertos principios de carácter místico –cuando no sagrado– que permiten vincularlo en cierta medida a la religión”²¹³. Lo sagrado, añade por su parte Belot, sería originalmente la expresión misma del alma colectiva y el ámbito del imperativo categórico, a diferencia de lo profano, que sería la región de los imperativos condicionales y, por ello mismo, la del libre ejercicio de nuestras facultades: “hablando en términos más generales, se trata de una simple expresión de la doctrina general, que domina toda la sociología de nuestro autor, acerca de la heterogeneidad entre lo social y lo individual”²¹⁴.

5. EL DUALISMO SAGRADO–PROFANO. LA CRÍTICA DE H. HÖFFDING

El dualismo sagrado–profano (la relación de diferencia, de heterogeneidad entre uno y otro) es el operador lógico sobre el que descansa toda la arquitectónica de *Les Formes* y, en última instancia, los diversos dualismos que jalonan el desarrollo de esta obra. Es a partir de la determinación de este dualismo como *Les Formes* procede a elaborar una teoría de lo sagrado, y a hacerlo sobre la

²¹¹ “Se nos dice que el totemismo es una religión. Se nos ha podido decir eso, porque se admite *a priori* la identidad de lo social y lo religioso” (A. LOISY, *Sociologie et Religion*, 50).

²¹² Cfr. *ibidem*.

²¹³ *Ibid.*, 51.

²¹⁴ G. BELOT, *Une Théorie nouvelle de la Religion*, 338.

base del principio totémico (Libro III, caps. 6 y 7). Esta teoría social de lo sagrado debe hacerse de tal modo “que permita abordar y resolver problemas permanentes y actuales relacionados con la integración de los sistemas sociales”²¹⁵. El totemismo debería encerrar la respuesta a estos interrogantes fundamentales: ¿cómo se genera, qué expresa y qué mantiene lo sagrado?²¹⁶

La elección del totemismo como sistema más elemental para desarrollar una teoría social de lo sagrado y la adopción de la polaridad sagrado–profano como operador básico de toda experiencia religiosa permiten vislumbrar en el horizonte de la vida religiosa un nuevo dualismo, que afecta directamente a la experiencia de lo sagrado. A ese nuevo dualismo se refiere el estudio crítico que el filósofo danés Harald Höffding, de la Universidad de Copenhague, escribió sobre *Les Formes*²¹⁷. Las observaciones críticas que Höffding dirige a Durkheim desde su propia posición en el ámbito de la axiología y la filosofía de la religión, dibujan un posible futuro de la religión marcado también por la impronta del dualismo.

Höffding representa una sensibilidad filosófico–religiosa mucho más atenta a la individualidad y la conciencia como dimensión constituyente y conservadora de los valores. Tomando como punto de referencia la relación entre *Les Formes* y la *Détermination du fait moral*, se detiene en la idea de que la sociedad engendra los valores más elevados para el ser humano. Si la noción de lo sagrado implica la idea social, es porque ésta implica a su vez la de los valores: “Es precisamente en tanto que fuente de valores como se supone que la sociedad ha dado origen al carácter sagrado. (...) Únicamente en la medida que [la sociedad] pasa a formar parte como elemento, o medio, en la conservación de los valores, la no-

²¹⁵ R. RAMOS TORRE, “Una lectura de ‘*Las formas elementales de la vida religiosa*’”, 208.

²¹⁶ “La hipótesis que permite dar respuesta a esas preguntas es la que postula la realidad social como génesis, expresión y función de las prácticas y creencias sobre lo sagrado” (*ibid.*, 209).

²¹⁷ Cfr. H. HÖFFDING, “Études Critiques: ‘*Les formes élémentaires de la vie religieuse*’”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXII, 1914, 828–848. Höffding era un colaborador habitual de la revista. Entre 1907 y 1923 publicó diversos artículos entre los que destacan los dedicados a Rousseau y la religión (1912), a Kierkegaard (1913) y a la relación entre Pascal y Kierkegaard (1923). En Francia publicó *La pensée humaine* (Alcan, Paris, 1911).

ción de la permanencia de la sociedad puede adoptar un carácter religioso”²¹⁸. Höffding quiere indicar que lo sagrado no es *eo ipso* condición de posibilidad de la conservación de la sociedad. Es muy cierto, prosigue, que Durkheim ha hecho ver la importancia de la vida en común y la asociación de los individuos para mostrar la acción íntima que la sociedad ejerce fácticamente sobre el alma humana. “Pero se plantea la cuestión de saber si toda experiencia que concierne a los valores y toda fe en la conservación de los valores nos llegan necesariamente de la sociedad”²¹⁹. Es preciso, añade, que el valor de la vida social sea realmente apreciado por cada sujeto particular para que la religión pueda darse y desarrollarse con un grado de suficiencia. Esto implica de hecho que los individuos gozan de un cierto grado de autonomía²²⁰ en el interior de la síntesis que forman y cuya resultante es lo que llamamos sociedad.

El énfasis en el valor de la individualidad –el principio de personalidad– es coherente con la posición que los autores de orientación espiritualista y cristiana (ya fueran católicos o protestantes) adoptaron frente a *Les Formes*. Todos ellos, incluido por supuesto el propio Durkheim, leyeron y comprendieron el libro no sólo como una arqueología del hecho religioso, sino también como un diagnóstico acerca del futuro de la religión y los nuevos modos de vida espiritual. La clave parece estar en la siguiente polaridad: poder creador de la efervescencia social –poder revelador de la intimidad personal. Höffding, un pensador tan influido por Kierkegaard, lo deja claro: “La divergencia entre la manera de ver de Durkheim y la mía se debe sobre todo a que, según él, el nuevo modo de vida espiritual resultará de fuertes asociaciones sociales y del entusiasmo que puedan despertar, mientras que yo, por mi parte, tengo la íntima esperanza de que existen ya, en las experiencias y los pensamientos de la vida individual, gérmenes que, en un es-

²¹⁸ *Ibid.*, 839.

²¹⁹ *Ibid.*, 840.

²²⁰ “Aun admitiendo que la sociedad es una síntesis de individuos, no obstante debemos atribuir a estos últimos, en cada punto determinado, una cierta autonomía por relación a la sociedad. Pues, de otro modo, cómo cabe explicar que el valor de la vida social sea apreciado por cada sujeto particular, o que ejerza una acción sobre su espíritu, y ésa es, según Durkheim, la condición indispensable de toda religión” (*ibid.*, 840–841).

tado de desarrollo ulterior, podrán llegar a ser prototipos representados por personalidades poderosas parecidas a aquéllas de las que nos hablan las leyendas y que fueron fundadoras de las religiones superiores²²¹. La alternativa que se dibuja entre los *dioses tribales* (dioses de *carrefours*) y las *personalidades religiosas carismáticas*, así como el valor potencialmente creador en el orden religioso que posee la intimidad de la conciencia, es muy reveladora de la situación espiritual del momento. Durkheim fue consciente de cómo estaba planteada dicha situación y cabe decir que tomó partido.

La arqueología de la vida religiosa que propone *Les Formes* implica la adopción de una postura bien definida frente a lo que él llama ese individualismo radical que quisiera hacer de la religión algo puramente individual. Su diagnóstico es neto: desconoce las condiciones fundamentales de la vida religiosa. “Y así, aun cuando la religión dé la impresión de desarrollarse totalmente en el fuero interior del individuo, es en la sociedad donde encuentra la fuente viva en la que se alimenta. (...) Se puede elaborar perfectamente una filosofía en el silencio de la meditación interior, pero no una fe. Pues una fe es, ante todo, calor, vida, entusiasmo, exaltación de toda la actividad mental, desplazamiento del individuo por encima de sí mismo. Ahora bien, ¿cómo podría este último acrecentar las energías que posee sin salir de sí mismo? ¿Cómo podría trascenderse contando sólo con sus fuerzas?”²²². Toda la argumentación durkheimiana reposa sobre el carácter reconfortante –de abrigo moral– que la religión presenta para el creyente. La ecuación entre religión y sociedad se establece sobre la idea de *hogar común* en el que los semejantes reconfortan y revitalizan a quien está necesitado de fuerza, calor y vida²²³.

Semejante intensificación de la propia fuerza por afluencia de nuevas fuerzas psíquicas es lo que Durkheim llama el efecto dinámico de la religión. Al mismo tiempo, en simultaneidad con

²²¹ *Ibid.*, 847.

²²² FE, 607 (395–396).

²²³ “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 otros” (*ibid.*, 607 [396]).

su efecto reparador, el hecho de compartir creencias determina una exaltación de la vida moral y una mayor autoconciencia por parte de la sociedad, que obtiene de este modo un sentimiento más intenso y preciso de su propia realidad²²⁴.

El proceso por el que la sociedad se experimenta a sí misma de un modo más nítido es sustancialmente idéntico a aquél por el que la muchedumbre reunida crea el ideal y experimenta la presencia de lo sagrado. Lo sagrado se añade a lo real (lo ordinario, lo cotidiano) del mismo modo que las representaciones colectivas trascienden las individuales y que las energías vitales sobreexcitadas superan y transforman las fuerzas psíquicas ordinarias²²⁵. La estructura lógica es siempre la misma: hay un suplemento, un *plus* de idealidad/vitalidad que el espíritu proyecta en lo sagrado y lo colectivo. En ese sentido, sostiene Durkheim, no hay representación colectiva que no sea *delirante* y las creencias religiosas no son más que un caso particular de esta ley.

Ya se ha mencionado anteriormente la conexión entre representaciones colectivas de tipo religioso y delirio. Con lo que se acaba de exponer, el sesgo psicologista que adopta el representacionismo durkheimiano parece tan claro como inevitable: los conceptos o categorizaciones ideales se corresponden con un aflujo excepcional de fuerzas psíquicas que se añaden a las que ya disponemos para la vida ordinaria. El ámbito de las representaciones sociales, en su naturaleza y procesualidad, estaría regido por un principio de economía psíquica: los flujos de energía psíquica excedente sedimentan en forma de representaciones colectivas. La cuestión, sin embargo, no es tan fácil ni tan evidente; presenta, en mi opinión, muchos más pliegues y matices, aunque parece claro que la atribución de un valor gnoseológico al *delirio* (del que Durkheim afirma que está *bien fundado* en el caso de las representaciones colectivas) obliga a interrogarse sobre la peculiar naturaleza del racionalismo

²²⁴ “Para que la sociedad sea capaz de adquirir conciencia de sí y mantener, en el grado de intensidad necesario, el sentimiento que tiene de sí misma, es preciso que se reúna y concentre. Ahora bien, tal concentración determina una exaltación de la vida moral que se traduce en un conjunto de concepciones ideales en el que se retrata la nueva vida que así se ha despertado; corresponden éstas a ese aflujo de fuerzas psíquicas que entonces se sobreañaden a aquellas de que disponemos para la realización de las tareas cotidianas de la existencia” (*ibid.*, 603 [393]).

²²⁵ Cfr., *ibid.*, 324–325; 602–603.

y el estatuto de la objetividad de las categorías que plantea la teoría sociológica del conocimiento. Me parece importante subrayar una vez más que el libro (*Les Formes*) comienza señalando que el objeto de la investigación viene dado por la intersección entre sociología religiosa y teoría del conocimiento. Durkheim consideraba que el resultado de esa investigación sería una mejor y más actual fundamentación del racionalismo: un racionalismo puesto al día.

Durkheim no encuentra dificultad alguna en señalar que las representaciones colectivas y, en especial, las categorías son *conceptos contruidos* y, en un cierto sentido, símbolos o metáforas que, obtenidas a partir del modelo de las cosas sociales, se aplican a cualquier otro ámbito de la realidad social²²⁶. Este constructivismo no deja de ser una forma de artificialismo gnoseológico; el propio Durkheim señala el estrecho parentesco que existe entre las nociones de *útil* o *utensilio*, *categoría* e *institución*. De un modo que recuerda mucho a Rousseau, el artificio reconstruye o se acerca lo más posible a la naturaleza²²⁷. ¿En qué medida este tipo de artificialismo afecta y caracteriza el racionalismo sociológico de Durkheim? Es el propio autor quien lo señala de un modo explícito: “El racionalismo inmanente a una teoría sociológica del conocimiento es pues intermedio entre el empirismo y el apriorismo clásico. Para el primero, las categorías son construcciones puramente artificiales; para el segundo, son, por el contrario, datos naturales; para nosotros, son, en un sentido obras de un artificio que imita a la naturaleza con una perfección susceptible de crecimiento sin límites”²²⁸. Este texto me parece de excepcional importancia, pues pone de manifiesto la intención gnoseológica del peculiar criticismo durkheimiano.

²²⁶ “He aquí cómo nociones elaboradas bajo el modelo de las cosas sociales pueden ayudarnos para meditar sobre cosas de naturaleza distinta. Cuando menos, si estas nociones, al ser desplazadas de su significación inicial juegan, en un determinado sentido, el papel de símbolos, es con todo el de símbolos bien fundamentados” (*ibid.*, 26 [16]).

²²⁷ “Si por el solo hecho de ser conceptos contruidos entra ya en ellos el artificio, es éste un artificio que sigue de cerca a la naturaleza y se esfuerza siempre en aproximarse lo más posible” (*ibidem*).

²²⁸ *Ibid.*, nota 2 (16, nota 23).

Por muy constructivista que sea el racionalismo de Durkheim no parece nada fácil hacerlo coherente con el sesgo psicologista que adopta la teoría representacionista, cuando ésta se entiende a partir de la transferencia de energías psíquicas. El único modo de comprender que el pensamiento colectivo sea simultáneamente delirante y objetivo es subrayando la naturaleza social de dicho pensamiento. Como señala Karsenti, la trayectoria sería realmente la siguiente: “pensar es delirar, pero delirar socialmente, y, al mismo tiempo, objetivamente. El “delirio bien fundado” es un concepto racionalista, si se admite que no hay otro verdadero racionalismo que el sociológico. En esta actividad mental que no es solamente cognitiva, existe siempre un elemento adicional (*ajout*), una producción, que el delirio no hace más que resaltar y hacer visible, pero que teje continuamente la trama de la experiencia ordinaria. De suerte que ésta no es anulada, pero sí medida de acuerdo con la situación excepcional”²²⁹. Toda la línea de argumentación cierra en forma circular: las categorías lógicas han nacido en el seno de la religión y a partir de ésta; la religión es algo eminentemente social, como lo es toda forma de experiencia religiosa de la realidad. Si la razón no fuera más que una forma de experiencia individual, no habría razón²³⁰. Por consiguiente, el verdadero racionalismo sólo puede ser sociológico, del mismo modo que la comprensión sociológica de la realidad es la más idealista, es decir, la más representacionista e hiperespiritualista²³¹. El círculo se cierra sobre sí mismo: el ámbito social es aquél en que rige la forma más acabada y completa de idealismo; allí donde la idea constituye la realidad. Como, por otro lado, la religión es la fuerza social que encierra

²²⁹ Bruno Karsenti, *op. cit.*, 202. “El constructivismo gnoseológico (antes incluso que el constructivismo social) constituye, por tanto, lo que está en juego en la analogía entre religión y delirio/alucinación” (G. PAOLETTI, *Durkheim et le problème de l’objectivité...*, 447).

²³⁰ “Si la razón no es más que una forma de la experiencia individual entonces la razón como tal desaparece” (FE, 21 [13]).

²³¹ Refiriéndose a su propia posición con el término *naturalismo sociológico*, Durkheim sostiene: “desde el punto de vista en que nos situamos, si se llama *espiritualidad* a la propiedad distintiva de la vida representativa en el individuo, habrá que decir de la vida social que se define por una *hiperespiritualidad*” (É. DURKHEIM, “Représentations individuelles et représentations collectives”, en *Idem, Sociologie et philosophie*, 48).

mayor poder de idealización, se entiende que Durkheim haya ido a buscar en la sociología religiosa el campo para justificar sus principales tesis sobre la teoría del conocimiento.

6. EL OBJETO DE LA RELIGIÓN. SÍMBOLO E IDEALIDAD DE LO SAGRADO

El naturalismo sociológico que Durkheim propugna tiene a gala que es la única comprensión científica de la religión que salva el objeto de ésta. Esta pretensión sólo es posible por su convicción acerca de la particular eficacia que el simbolismo juega en la experiencia religiosa de la realidad. Tanto Belot como Loisy, desde presupuestos diferentes, critican abiertamente la pretensión que acabamos de aludir. “El fundamento sólido que Durkheim se jacta de proporcionar a la religión parece más bien ruinoso. Sería la sombra de una sombra, como decía Renan. La sociedad no es otra cosa que un símbolo menos consistente todavía que los dioses”²³². Belot, por su parte, expone la misma idea en forma más retórica: “Suponed aceptada y hecha consciente la explicación propuesta por Durkheim acerca del fenómeno religioso; suponed los símbolos reconocidos como tales y no enmascarando la realidad que expresan; las ceremonias, los actos sacramentales, despojados de la eficacia *ex opere operato* que se les otorgaba, y concebidas, al modo positivista, como un simple medio de excitar ciertos sentimientos internos o colectivos; la plegaria considerada como un procedimiento psicológico de autosugestión (...); suponed en definitiva abolido todo el realismo con el que la conciencia religiosa popular ha sustituido constantemente al simbolismo, y suponed disipada la creencia en la verdad objetiva de los mitos, la fe en los dogmas: ¿qué quedaría realmente de lo que se llama religión y de lo que la diferencia de la moral o del pensamiento profano?”²³³. En última

²³² A. LOISY, *Sociologie et Religion...*, 60.

²³³ G. BELOT, *Une Théorie nouvelle de la religion*, 368. Y en otro momento leemos lo siguiente: “¿Cabría continuar rezando si se supiera que con ello nos hacemos una sugestión completamente interior? ¿Y comulgando, si se admitiera que no se trata más que de un símbolo común de comida? ¿Se obtendría de la idea

instancia, lo que uno y otro están planteando es la compleja relación que se establece en la obra durkheimiana entre símbolo, objetividad y realidad. Al abordar la cuestión, se entiende un poco mejor si cabe la elección del totemismo como religión más elemental²³⁴. La intención por parte de Durkheim de salvar como sea la realidad del objeto de la religión conduce a una paradoja de gran calado: la sociología de la religión niega el realismo de la experiencia religiosa común e inmediata para subrayar el idealismo esencial de la religión. Sólo puede ser real el objeto de la religión, si ésta es una formidable “máquina de idealizar”, un enorme poder de transformación por el que la idea hace la realidad.

La teoría del símbolo que se expone en *Les Formes* desarrolla la lógica elemental del totemismo, según la cual la idea hace la realidad. En efecto, las relaciones entre los individuos son posibles gracias a los símbolos, que son unas mediaciones materiales que no se limitan a expresar las representaciones colectivas: contribuyen a hacerlas. En efecto, las representaciones colectivas logran “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. Estos no se limitan, pues, a ser exponentes del estado mental con el que están asociados, sino que contribuyen a formarlo”²³⁵. Las conciencias individuales se comunican entre sí en tanto que se exteriorizan y lo hacen en forma de movimientos. El grupo alcanza a tener un sentimiento de sí mismo en la medida que esos movimientos se producen con un cierto carácter homogéneo. Es, pues, la homogeneidad de movimientos lo que hace nacer al propio grupo. Cuando se establece la homogeneidad, los movimientos simbolizan las representaciones correspondientes, y lo hacen precisamente y tan sólo porque han contribuido a su formación.

de Dios un socorro espiritual del tipo que sea, sabiendo que Dios no es más que el nombre, sin objeto transcendente, de ese ser social (...)” (*ibid.*, 369).

²³⁴ A ello me he referido ya en F. MÚGICA, *Émile Durkheim. El principio sagrado (I). La representación de lo sagrado*, 97–117; y también en *Idem, Émile Durkheim. El principio sagrado (II). De la experiencia ritual de lo sagrado a la verdad sociológica de la religión*, 13–27.

²³⁵ FE, 330 (216).

El estatuto del símbolo resulta determinante tanto para entender la posición de Durkheim como para poder someterla a crítica. Si no pudieran apoyarse en símbolos dotados de una naturaleza material determinada, los sentimientos sociales suscitados en el seno de la vida colectiva tendrían una existencia inexorablemente precaria²³⁶. El emblematismo necesario para que el grupo, la colectividad, tome conciencia de sí no resulta menos indispensable para asegurar la continuidad de esta conciencia. Por otro lado, el hecho –ya mencionado– de que el símbolo sea parte integrante de la representación colectiva, en cuya formación ha mediado, provoca que tanto los sentimientos sociales como las fuerzas morales que éstos suscitan, queden fuertemente adheridos a los símbolos. Es como si la fuerza moral emanara realmente del símbolo grupal. Durkheim recuerda que los fenómenos sociales nacen no del interior del individuo, sino del interior del grupo. “Cuando nos los representamos como si emanaran de un objeto material, no nos equivocamos completamente en la conceptualización de su naturaleza. Sin duda, no nos vienen de la cosa determinada de la que los predicamos, pero sigue siendo cierto que se originan fuera de nosotros. Si bien la fuerza moral que sostiene al fiel no proviene del ídolo que adora, del emblema que venera, no deja con todo de serle exterior y él es consciente de ello. La objetividad del símbolo no hace sino traducir esta exterioridad”²³⁷. Durkheim mezcla sin solución de continuidad la tesis de que la vida social, en todos sus aspectos y en todo momento, sólo es posible gracias a un vasto simbolismo, con aquella otra de que los símbolos expresan las representaciones colectivas en la medida que han contribuido a formarlas. Las representaciones

²³⁶ “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” (FE, 339 [221]). Durkheim insiste en el poder creador del pensamiento colectivo, capaz de transformar el objeto más vulgar en una realidad sagrada. “La naturaleza material de los símbolos fija justamente el límite a esta fuerza creadora más allá de la cual la idea *ya* no hace la realidad. La determinación es mínima (...). Sin embargo, es fundamental en la economía del problema de la objetividad, puesto que proporciona, si no una demostración exhaustiva, al menos un argumento en favor de la existencia de una realidad exterior a las representaciones colectivas” (G. PAOLETTI, *Durkheim et le problème de l’objectivité...*, 454).

²³⁷ FE, 331 (217).

colectivas, lo mismo que los instrumentos y la fuerza moral que les acompañan, refieren a algo exterior; pero ese algo es, si no de un modo inmediato, sí mediato, la propia sociedad.

Todo ello cabe expresarlo, bien afirmando que las representaciones colectivas tienen por definición un componente autorreferencial²³⁸, bien sosteniendo que el modelo según el cual Durkheim comprendió las representaciones fue, lo mismo que en el caso de las instituciones, un modelo autorreferencial²³⁹. En uno y otro caso queda manifiesta la circularidad de la argumentación general sobre la que Durkheim construye su explicación sociológica de la vida religiosa.

La eficacia o “productividad” específica del pensamiento social encuentra en la religión el ámbito donde se muestra en plenitud. Es el ámbito en que, mucho más que en cualquier otro, la idea hace la realidad. Esa forma de pseudo-delirio que cabe encontrar en las representaciones colectivas no es más que una forma de idealismo esencial. Aunque la dimensión material del símbolo quede reducida al mínimo posible, resulta necesaria tanto en orden a la constitución del propio símbolo como en orden a garantizar su referencia a algo exterior. No obstante, ¿de dónde arranca realmente la necesidad de situar el simbolismo en el corazón de este idealismo esencial? La respuesta de Durkheim es la siguiente: del dualismo de la naturaleza humana (la teoría del “homo duplex”). “Nunca podemos escapar a la dualidad de nuestra naturaleza y liberarnos completamente de las 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”²⁴⁰. Que las ideas se objetiven en una determinada realidad material y no en otra, es algo que se funda no en la naturaleza de las cosas, sino en la naturaleza de la sociedad. En principio, es completamente circunstancial que el sentimiento generador de las

²³⁸ Cfr. G. PAOLETTI, *Durkheim et le problème de la objectivité...*, 455.

²³⁹ Cfr. David BLOOR, “Collective representations as social institutions”, 160. En W.S.F. PICKERING (ed.), *Durkheim and Representations*, Routledge, London and New York, 2000, 157–166.

²⁴⁰ FE, 326 (214) “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” (*ibid.*, 326–327 [214]).

ideas religiosas quede adherido a un objeto u otro²⁴¹. Lo que no es circunstancial ni puede serlo, es que la constitución de lo sagrado presuponga la fuerza creadora de la idea.

Según la explicación de Durkheim, la constitución de lo sagrado es la manifestación suprema de la productividad social del idealismo. Ahora bien, a mi modo de ver la gran cuestión que plantean las recensiones de Belot y Loisy, así como otras objeciones que se le dirigieron (Le Roy, G. Richard, Lachelier, Laberthonnière, etc.), es ésta: ¿qué implicaciones tiene para la propia sociología de la religión una explicación del idealismo religioso que no sea, a su vez, idealista? Para dar una respuesta cabal a esta pregunta, no hay más remedio que demorarse un poco por los vericuetos del simbolismo religioso.

Supuestamente, el círculo sacro-social²⁴² es un sistema que funciona por el carácter simbólico de lo sagrado, pero, al mismo tiempo, por la peculiar condición simbólica de las cosas sagradas. En efecto, lo que una religión denomina realidades sagradas son símbolos que deben su condición simbólica a ese carácter socialmente accesible en que todos los creyentes pueden comunicar²⁴³. No obstante, esas mismas cosas sagradas transparentan muy poco o

²⁴¹ “La fuerza religiosa no es otra cosa que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias y objetivado. Para objetivarse, se fija en un objeto que así se convierte en sagrado, pero todo objeto puede jugar ese papel” (*ibid.*, 327 [214]).

²⁴² Utilizo aquí un concepto del Ramos Torre: “En el marco de ese círculo se propone que la experiencia de lo social genera, se expresa en y mantiene, la experiencia de lo sagrado y que, a su vez, esta última genera, se expresa en y mantiene, la experiencia de lo social” (R. RAMOS TORRE, “Una lectura de ‘Las formas elementales de la vida religiosa’”, en *Idem, La sociología de Émile Durkheim...*, 211).

²⁴³ “Al hacer del totemismo, religión *sin escritura*, la religión por excelencia del símbolo, Durkheim separa el símbolo de la fórmula enunciativa para vincularlo al signo en su materialidad misma. Dicho de otro modo, el símbolo no obtiene su eficacia del *contenido de verdad revelada* que vehicula, sino del simple hecho de que *significa* para cada uno y para todos. Este desplazamiento al interior de la acepción religiosa permite entrever ya una concepción más general del término “símbolo”: éste puede ser integrado en un proceso de comunicación constitutivo de toda entidad colectiva” (Bruno KARSENTI, *L’homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*, P.U.F., Paris, 1997, 208, nota).

nada aquello que precisamente simbolizan: los sentimientos sociales objetivados que la colectividad inspira en sus miembros. Resulta que esa objetivación pasa desapercibida —es decir, no es transparente— para la conciencia del creyente. Así, cuando el creyente reza, no sabe qué está haciendo *realmente*, porque el simbolismo que opera naturalmente en el espacio religioso pasa desapercibido para él. La religión pone en juego continuamente determinadas objetivaciones y fijaciones materiales de las fuerzas sociales con el fin de evitar que queden en un estado difuso. “La vida social, de la que el aspecto religioso es más revelador que cualquier otro, se anuda esencialmente a partir de una dinámica de simbolización: pero ello en la sola medida que el símbolo es aquí pensado sobre el modelo preeminente de un signo particular, el del *emblema*. (...) Si los sentimientos colectivos deben encarnarse en símbolos, no es tanto porque sean sentimientos, cuanto porque son colectivos: para ser accesibles a todos y aprehendidos efectivamente por el grupo, es preciso que adopten una forma exterior visible, *emblemática*”²⁴⁴. El emblema constituye, según Durkheim, la fuente eminente de la vida religiosa.

En mi opinión, toda posible defensa o crítica de la tesis fundamental de la sociología religiosa de Durkheim (la ciencia sociológica de la religión no destruye el objeto de la religión sino que lo salva) pasa por entender bien el peculiar estatuto del símbolo, en general, y del simbolismo religioso, en particular, dentro de la compleja arquitectura de *Les Formes*. Aunque corra el riesgo de ser repetitivo, me parece oportuno fijar bien las tesis básicas sobre las que reposa la teoría del simbolismo.

Hemos visto ya que pensamiento lógico y pensamiento religioso coinciden en que los dos operan con símbolos²⁴⁵. Concepto y símbolo religioso tienen en común que son funciones de unidad y, al mismo tiempo, los dos presentan la condición de *medium* a través del cual comunican los seres humanos. En el caso del concepto, Durkheim piensa que esa función de mediación universalizable es muy clara, y que eso mismo explica que sea una represen-

²⁴⁴ *Ibid.*, 210–211.

²⁴⁵ Cfr. Fe, 26–27; 616–617. Karsenti destaca que el símbolo religioso y el símbolo lógico manifiestan tipos análogos de operaciones intelectuales (cfr. B. KARSENTI, *L’homme total...*, 214).

tación esencialmente impersonal²⁴⁶. También el símbolo, el emblema, para todo tipo de grupo es el centro de reunión (*centre de ralliement*), y, por su condición material, expresa y hace sensible la unidad social; se trata de un *medium* muy especial, puesto que no solamente sirve para clarificar y hacer sensible el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma, sino que sirve para constituir dicho sentimiento: él mismo es un elemento constitutivo del sentimiento tanto de identidad como de pertenencia grupal²⁴⁷.

El símbolo religioso hace posible que los hombres reunidos se representen de un modo prerreflexivo su propia realidad colectiva y su unidad grupal. Ese agrupamiento –*rassemblement*– es por sí mismo creador de una energía específica, una auténtica *fuerza* social. Durkheim afirma expresamente que el término “fuerza” no se debe tomar en una acepción metafórica: el principio totémico es una fuerza en sentido estricto²⁴⁸. Las fuerzas religiosas que se desencadenan son, en un sentido, *fuerzas materiales* que engendran materialmente efectos físicos. También presentan un carácter moral. Durkheim no duda en hablar de la ambigüedad que presentan las fuerzas religiosas desde el momento mismo que hacen su aparición en la historia: “Porque son físicas al mismo tiempo que humanas, morales a la vez que materiales. Son potencias morales, porque están por completo elaboradas a partir de las impresiones que ese ser, que constituye la colectividad, despierta en el seno de esos otros seres morales que son los individuos; no traducen el modo en que las cosas físicas afectan a nuestros sentidos; sino la manera en que la conciencia colectiva actúa sobre las conciencias individuales. (...) Pero por otro lado, por el hecho de que se las concibe bajo formas materiales, no pueden dejar de ser tenidas como en un es-

²⁴⁶ “A la vez que relativamente inmutable, el concepto es, si no universal, por lo menos universalizable. Un concepto no es mi concepto; me es común con otros hombres o, en cualquier caso, puede serles comunicado. (...) El concepto es una representación esencialmente impersonal: las inteligencias humanas comulgan por medio de él” (FE, 619 [403]).

²⁴⁷ Cfr., FE 329.

²⁴⁸ La explicación de la representación del tótem y de su carácter sagrado pone de manifiesto este carácter de fuerza: “Es en esto en lo que consiste realmente el tótem: 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 verdadero de culto” (FE, 270 [178]).

trecho parentesco con las cosas materiales”²⁴⁹. Una muestra de la continuidad existente entre el pensamiento religioso y el pensamiento lógico, ambos de origen social, es que, según Durkheim, también la ciencia moderna tiende cada vez más a admitir la dualidad del hombre y de la naturaleza, pero sin excluir su unidad. Aun siendo distintas las fuerzas físicas y las fuerzas morales, también la ciencia tiende a percibir su estrecho parentesco utilizando para ello su propio simbolismo lógico²⁵⁰.

7. EL ESTATUTO SIMBÓLICO DE LAS REPRESENTACIONES RELIGIOSAS

Sintetizando en lo posible el estatuto del símbolo en la obra de Durkheim, hay que hablar de una función de *objetivación* y otra de *representación*. La objetividad del símbolo es su realidad material, en la cual quedan fijadas –retenidas– esas fuerzas sociales producidas en el seno de la colectividad cuando ésta se reúne. Como afirma Karsenti, “la objetividad del símbolo, su ser material (...), no hace más que traducir la exterioridad esencial de lo que debe ser representado. La objetivación, condición de la representación, es ante todo el signo de la trascendencia de lo social por relación a los individuos particulares”²⁵¹. Por otra parte, el proceso de objetiva-

²⁴⁹ *Ibid.*, 319 (209). La teoría acerca del origen y naturaleza de la fuerza religiosa emparenta así con la tesis que cruza toda la obra durkheimiana: el dualismo de la realidad y el de la naturaleza humana (*homo duplex*). “Estas fuerzas dominan pues los dos mundos. Residen en los hombres; pero son, al mismo tiempo, los principios vitales de las cosas. (...) Gracias a esta doble naturaleza la religión ha podido ser algo así como la matriz en que se han elaborado todos los principios germinales de la civilización humana” (*ibidem*). Durkheim sostiene que el hecho de que la religión abarque toda la realidad, tanto el universo físico como el moral, explica que las diversas fuerzas hayan sido concebidas en forma religiosa.

²⁵⁰ Cfr., *ibidem*, nota 1.

²⁵¹ B. KARSENTI, *L’homme total...*, 28. Durkheim lo deja bastante claro, por otra parte, cuando afirma que no cabe considerar los símbolos como simples artificios o etiquetas superpuestas a las representaciones para hacerlas más manejables. “Incluso el hecho de que los sentimientos colectivos se encuentran de esta manera ligados a cosas que les son extrañas no es algo puramente convencional: no hace

ción abre la puerta de la posibilidad de *representar* algo real exterior a la propia conciencia. En su doble dimensión, el simbolismo define la lógica de las representaciones colectivas y, por consiguiente, también de todas las representaciones religiosas²⁵².

Durkheim desarrolla en las conclusiones una idea célebre: es en la escuela de la vida colectiva donde el ser humano ha aprendido a idealizar y esta capacidad de idealizar no tiene nada de misterioso; es congénita al ser humano e intrínseca a su condición social, hasta el punto que la facultad de idealizar es condición del existir humano²⁵³. La teoría del totemismo, en la que se contiene —no olvidemos— el núcleo esencial de la teoría sociológica acerca de la religión, muestra que el principal agente de idealización es la religión. El pensamiento religioso debe considerarse como una primera forma de experiencia, de representación unitaria del mundo; y esa forma de experiencia transforma la realidad empírica y la sustituye por la idealidad: “son las creencias religiosas las que han sustituido el mundo tal como lo perciben los sentidos por un mundo diferente”²⁵⁴. El poder de idealizar es la facultad de concebir lo ideal y añadirlo a lo real, es decir, superponerlo a lo real hasta llegar a constituir una realidad diferente. Como ya se ha visto, una característica esencial de las religiones es su capacidad de idealización sistemática. Esa modalidad primordial de la experiencia que es la experiencia religiosa crea su propio mundo. Este supera con creces al mundo de la experiencia empírica; se trata de un mundo nuevo — el mundo del ideal—, que el ser humano puede afrontar con confianza y reconfortado moralmente²⁵⁵.

más que representar de manera sensible un carácter real de los hechos sociales, a saber, su transcendencia en relación con las conciencias individuales. (...) Si bien la fuerza moral que sostiene al fiel no proviene del ídolo que adora, del emblema que venera, no deja con todo de serle exterior y él es consciente de ello. La objetividad del símbolo no hace sino traducir esta exterioridad” (FE, 331 [217]).

²⁵² “La conclusión general del libro que se va a leer es que la religión es algo eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas (...)” (FE, 13 [8]).

²⁵³ Cfr. FE, 604–606.

²⁵⁴ *Ibid.* 338 (221).

²⁵⁵ “El hombre que ha obedecido a su dios y que, por esta razón, cree tenerle consigo, se enfrenta al mundo con confianza y con la sensación de una energía incrementada” (*ibid.*, 299 [197]).

El ideal colectivo que la religión expresa mediante símbolos es un ideal moral en el que se muestra, por un lado, la idea que una sociedad tiene de sí misma y, por otro, las aspiraciones morales que surgen de la vida colectiva. Lo que la ciencia sociológica de la religión lleva a cabo es un desvelamiento de la trama simbólica del proceso de idealización. En efecto, según Durkheim, son los sentimientos que la sociedad despierta entre sus miembros los que quedan vinculados al emblema y a la realidad que representa: “De esta manera los hombres se vieron abocados a representarse la fuerza colectiva, cuya acción sentían, bajo las formas del objeto utilizado como bandera del grupo. (...) 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”²⁵⁶.

Al quedar fijados los sentimientos en la materialidad objetiva del símbolo, la dimensión representacional de éste queda en la sombra; quiero decir, no se destaca con suficiente nitidez respecto de la objetividad simbólica.

Lo mentado en la explicación sociológica de la religión se presenta como un mero proceso explicativo, pero en realidad no deja de ser una reconstrucción del proceso de *transfiguración* que lleva a cabo la religión. Este es el término que utiliza Durkheim. La metamorfosis de la realidad empírica en otra realidad diferente “precisa la intervención de una causa excepcionalmente poderosa transfiguradora de la realidad hasta el punto de hacerla aparecer bajo un aspecto que no es el suyo”²⁵⁷. Esa capacidad de transfigurar la realidad es característica de la religión. La metamorfosis más decisiva y lógica que opera la religión consiste en transfigurar la sociedad y llamarla divinidad. Es la célebre afirmación que se contiene en la *Détermination du fait moral* (1906): “en la divinidad no veo otra cosa que la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente”²⁵⁸. En realidad, aquí está la clave de la cuestión. Si partimos del emblema totémico, que es el camino que sigue Durkheim, se ve bien el itinerario lógico. Los sentimientos colectivos se *objetivan* en el

²⁵⁶ *Ibid.*, 338–339 (221).

²⁵⁷ *Ibid.*, 337–338 (221).

²⁵⁸ É. DURKHEIM, “Détermination du fait moral...”, en *Idem, Sociologie et philosophie*, 75.

emblema totémico, en tanto que pasan de un estado difuso a un estado fijo y se adhieren al emblema. Este *representa* (expresa y simboliza) dos cosas (exteriores) diferentes: el principio o dios totémico y la sociedad llamada clan²⁵⁹.

Las representaciones religiosas son representaciones colectivas de naturaleza simbólica que manifiestan lo sacro al tiempo que enmascaran la verdadera realidad a la que se refieren: la sociedad. Ocultan lo sacro-social en beneficio de lo sacro-religioso, que es lo que comparece en términos objetivos. Esto es posible, en realidad, por la facultad hierofánica que posee la sociedad: “no es dudoso que una sociedad tiene todo lo preciso para despertar en los espíritus, tan sólo por la acción que ejerce sobre ellos, la sensación de lo divino (...)”²⁶⁰. Ahora bien, lo cierto es que lo sagrado-religioso no transparenta de un modo inmediato lo sagrado-social, es decir, lo sagrado-moral; y no sólo no lo transparenta, sino que lo hace opaco –lo oculta– a la conciencia del creyente, así como a cualquier forma de experiencia religiosa.

Desde el momento que lo sagrado aparece netamente vinculado al discurso moral (*Détermination du fait moral*, 1906), Durkheim considera que lo sagrado, tal como él lo entiende, desborda en amplitud el marco de la religión y el específico lenguaje simbólico que constituye la trama del discurso religioso. Como señala Ramos Torre, Durkheim explora la posibilidad de construir un discurso práctico-cognitivo de lo sagrado al margen de su forma religiosa. “En tal caso, lo sagrado se podrá expresar en un lenguaje que haga inmediatamente transparente su contenido y finalidad sociales”²⁶¹. ¿Existe alguna experiencia histórica que acredite la posibilidad de que la acción colectiva suscite la sensación de lo sagrado, al tiempo

²⁵⁹ “[el tótem] expresa y simboliza dos tipos de cosas diferentes. Por un lado constituye la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o dios totémico. Pero, por otro lado, constituye también el símbolo de esa sociedad determinada llamada clan. Es su bandera; es el signo por medio del cual cada clan se distingue de los otros, la marca visible de su personalidad (...). 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 las especies sensibles del animal o vegetal utilizadas como tótem” (FE, 294–295 [194]).

²⁶⁰ *Ibid.*, 295 (194).

²⁶¹ R. RAMOS TORRE, “Una lectura de ‘*Las formas elementales de la vida religiosa*’”, en *Idem, La sociología de Émile Durkheim...*, 213.

que la representación de éste transparente directamente la sociedad y sus ideas esenciales? Durkheim responde afirmativamente. El entusiasmo patriótico, revestido de una renovación cuasi-religiosa laica, en tiempos de la Revolución, constituye una experiencia que, a pesar de su brevedad, 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”²⁶². La opinión pública, en medio del entusiasmo colectivo revolucionario, transformó realidades puramente laicas (Patria, Libertad, Razón, etc.) en algo sagrado. Resulta significativa la cita a pie de página de diversas obras de Albert Mathiez sobre los cultos revolucionarios y sus orígenes. En los grandes períodos de crisis del sentido aparecen nuevos objetos sagrados y nuevas formas de ritual²⁶³.

En nuestros días es el culto al individuo –el individualismo moral, sostiene Durkheim– el que consagra el carácter sagrado del que está investida la persona humana. En coherencia con su teoría de lo sagrado, Durkheim considera que este carácter de sacralidad no es inherente a la persona humana, sino que ha llegado a serlo como efecto de la conciencia social de los pueblos europeos que le han otorgado un valor incomparable²⁶⁴. Esta consagración de un valor sagrado a algo la puede conferir la sociedad, porque, aunque algunos vean en ella sólo un conjunto de individuos o el hábitat que ocupan, es preciso entenderla como un “núcleo (*foyer*) intenso de actividad intelectual y moral (...). De las acciones y reacciones que tienen lugar entre los individuos se desgaja una vida mental, completamente nueva, que lleva nuestras conciencias a un mundo del que no tendríamos idea alguna, si viviéramos aislados. Percibimos

²⁶² FE, 306 (201).

²⁶³ Cfr. Lynn HUNT, “The sacred and the French Revolution”, en Jeffrey C. ALEXANDER (ed.), *Durkheimian sociology: cultural studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, 25–43.

²⁶⁴ “Esta especie de aureola que rodea al hombre y lo protege de las usurpaciones sacrílegas, el hombre no la posee de un modo natural; es la manera como la sociedad lo piensa, es la alta estima que tiene de él en el momento presente, proyectada al exterior y objetivada. Así, muy lejos de que entre el individuo y la sociedad exista el antagonismo que con frecuencia se ha admitido, en realidad el individualismo moral, el culto al individuo humano, es obra de la sociedad” (É. DURKHEIM, “Détermination du fait moral...”, en *Idem, Sociologie et philosophie*, 84).

bien esto en las épocas de crisis, cuando algún gran movimiento colectivo nos arrastra, nos eleva por encima de nosotros mismos y nos transfigura. Aunque en el curso ordinario de la vida, sintamos menos vivamente esta acción, porque es menos violenta y menos aguda, no deja de ser real²⁶⁵.

Si lo que define lo sagrado es que se añade a lo real, exactamente igual que el ideal²⁶⁶, entonces cabe decir que es una forma que sobreviene a un objeto cualquiera en virtud del sentimiento que experimenta una colectividad y que proyecta fuera de sí²⁶⁷. La sociología de la religión se desliza de este modo hacia una teoría de lo sagrado que se funda en una teoría de los sentimientos morales; según ésta, es la acción colectiva la que suscita la sensación de lo sagrado: “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 origen idéntico y constan de los mismos elementos”²⁶⁸. De este modo se vuelve a encontrar el gran hilo argumental que subyace a toda la obra de Durkheim: el origen y naturaleza específica de la *autoridad moral*, cuyo signo o expresión exterior es la “*contrainte*”, la *obligación* (por qué razón determinadas normas morales se imponen con autoridad y nos obligan).

En una nota muy importante, en *Les Formes*, refiriéndose a aquéllos que han creído ver que la “*contrainte*” física era lo esencial de la vida social, en el marco de su sociología, el autor objeta lo siguiente: “En realidad, nunca hemos visto en ella otra cosa que

²⁶⁵ *Ibid.*, 85. En este texto llama la atención sobremanera la afirmación de que la vida mental colectiva resulta de las interacciones entre los individuos y, también, la idea de que la conciencia de la idealidad del mundo no está ligada en exclusiva a lo excepcional; también en el curso de la vida cotidiana tenemos esa percepción, aunque ciertamente menos intensa. Ambas afirmaciones son relevantes de cara a matizar la naturaleza de la conciencia colectiva, así como la tesis de la sociedad en tanto que fuente creadora de ideales.

²⁶⁶ “Pues lo que es definitivo de lo sagrado es el hecho de estar sobreañadido a la realidad; ahora bien, el ideal (*l'idéal*) responde a la misma definición: no se puede explicar el uno sin explicar el otro” (FE, 602 [393]).

²⁶⁷ “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, pero todo objeto puede jugar ese papel” (*ibid.*, 327 [214]).

²⁶⁸ *Ibid.*, 305 (200).

la expresión material de un hecho interior y profundo, que es completamente ideal; se trata de la *autoridad moral*. El problema sociológico –si se pudiera decir que existe *un* problema sociológico– consiste en buscar, a través de las diferentes formas de compulsión (*contrainte*) exterior, los diferentes tipos de autoridad moral que les corresponden, y en descubrir las causas que han provocado estos últimos. En particular, el tema que tratamos en la presente obra tiene por principal objeto encontrar bajo qué forma ha nacido esta especie particular de autoridad moral que es inherente a todo lo religioso y cuáles son los elementos que la forman²⁶⁹. Dificilmente se puede señalar mejor el problema que Durkheim se plantea: qué forma adopta la autoridad moral que es inherente al ámbito de lo religioso. Esta presentación del problema proporciona una clave adicional, que nos retrotrae, al menos, hasta su obra sobre la determinación del hecho moral. Esa clave consiste en desentrañar, a través del hecho religioso, los rasgos característicos del hecho moral, así como de los sentimientos colectivos que explican el carácter sagrado que se atribuye a las realidades morales²⁷⁰.

Con el giro progresivamente mentalista (representacionista) que experimenta la sociología durkheimiana, la cuestión de la autoridad moral y su correspondiente “*contrainte*” pasa a entenderse del siguiente modo: cómo se representa el ser humano los poderes morales de los que depende. Dado que la presión social se ejerce y es efectiva suscitando en el ser humano la idea de que, fuera de él, existen poderes morales de los que depende, “debía representarse estos poderes, en parte, como exteriores a él, ya que le hablan con un tono imperativo e incluso le ordenan a veces violentar sus tendencias más naturales. Queda fuera de duda que, si fuera capaz de ver inmediatamente que estas influencias a que está sujeto emanan de la sociedad, no habría nacido el sistema de interpretaciones mitológicas. Pero la acción social sigue vías demasiado tortuosas y oscuras, emplea mecanismos psíquicos demasiado complejos como

²⁶⁹ *Ibid.*, 298, nota 2 (196, nota 6).

²⁷⁰ “Un análisis de los sentimientos colectivos explicará el carácter sagrado que se atribuye a las cosas morales (...)” (É. DURKHEIM, “La détermination du fait moral”, en *Sociologie et philosophie*, 53). “Finalmente, desde el mismo punto de vista, cabe comprender ese carácter sagrado con el que las cosas morales siempre han estado y siguen estando señaladas, esa religiosidad sin la que jamás ha existido ética alguna” (*ibid.*, 82).

para que el observador vulgar sea capaz de percibir cuál es su origen. Hasta que el análisis científico no aparece para esclarecerle, tiene la sensación cierta de ser arrastrado (*agi*), pero no sabe qué lo arrastra²⁷¹. Pero en tal caso, después del análisis científico ¿cabe seguir representándose ese poder moral transformador, que es inmanente al hombre, en forma religiosa, es decir, trascendente? Esta y no otra es la cuestión que intentamos elucidar. ¿El hecho de postular la realidad social como génesis, expresión y función de las creencias y prácticas religiosas, salva la realidad del objeto de la religión o, más bien, refiere la cuestión a un plano mucho más formal, el de lo sagrado? Lo que el análisis sociológico muestra es cómo en determinados medios sociales efervescentes y en situaciones donde las interacciones dan lugar a sentimientos y emociones colectivas muy intensas, acontece una experiencia social a partir de la cual se genera tanto la experiencia como la idea de lo sagrado: “La idea religiosa ha nacido de esos medios sociales efervescentes y como producto de esa misma efervescencia”²⁷². No deja de tener sentido la tesis de Ramos Torre, para quien el verdadero objeto de *Les Formes* no es el totemismo, ni siquiera la religión. El verdadero objeto es lo sagrado analizado en sus relaciones sistemáticas con lo social²⁷³.

²⁷¹ FE, 298–299 (196–197). He modificado ligeramente la traducción.

²⁷² *Ibid.*, 313 (205).

²⁷³ “Esto explica la *excursión* etnográfica y el itinerario religiológico. El objeto que se quiere alcanzar es la constitución de una socio–hierología, es decir, una teoría social de lo sagrado que sea también una teoría sacralizadora de lo social. Las religiones tal como las conocemos a lo largo de su evolución (...) no son sino el universo eminente en que lo sagrado se ha mostrado, constituido y evolucionado” (R. RAMOS TORRE, “Una lectura de ‘*Las formas elementales de la vida religiosa*’”, en *Idem, La sociología de Émile Durkheim...*, 212).

IV
**LO PERMANENTE DEL HOMBRE Y LO ETERNO DE LA
RELIGIÓN. LA LÓGICA DE LA EMOCIÓN COLECTIVA,
EL SIMBOLISMO Y LA FUERZA DEL IDEAL**

La arqueología de la vida religiosa únicamente salva *lo sagrado* en tanto que forma, en la misma medida, por otra parte, que lo presupone en su definición del hecho religioso. Al desentrañar la lógica del simbolismo religioso que opera indefectiblemente en la vida religiosa, Durkheim considera probado que lo sagrado es la forma que adopta un objeto en virtud de la apreciación (opinión y sentimientos) colectiva. El lenguaje simbólico de lo sagrado es más amplio que el de lo religioso, pero uno y otro operan sobre un *desdoblamiento representacional*: el objeto sagrado-religioso (el emblema) *parece* representar de un modo inmediato una realidad (una divinidad, una fuerza divina) o una idea (la libertad, el progreso, la paz, etc.); sin embargo, lo que *realmente* representa es la sociedad. Las cosas sagradas representan, pues, la sociedad de un modo simbólico, transfigurado y notablemente idealizado. El lenguaje religioso no puede llegar a expresar las realidades con las que se corresponde más que si la imaginación las transfigura²⁷⁴. La imaginación lleva a cabo una tarea de enmascaramiento para la propia conciencia del creyente: vuelve opaca la verdadera intencionalidad representacional o, cuando menos, la relega a un plano completamente secundario, al tiempo que transparenta una transfiguración simbólica, que es la verdaderamente presente y, sobre todo, actuante en la conciencia del creyente.

²⁷⁴ “En efecto, a pesar de que, como hemos establecido, el pensamiento religioso sea algo completamente diferente de un sistema de ficciones, las realidades a que corresponde no consiguen expresarse religiosamente más que si la imaginación las transfigura. Entre la sociedad tal como es objetivamente y las cosas sagradas que la representan simbólicamente hay una distancia considerable” (FE, 544–545 [354–355]).

Durkheim sostiene que las impresiones que el hombre tiene de lo que realmente es la sociedad son de tal modo interpretadas, elaboradas y transformadas, que llegan a hacerse *irreconocibles* (*méconnaissables*). “El mundo de las cosas religiosas es, pues, pero sólo en su forma externa, un mundo parcialmente imaginario, que, por esta razón, se presta más dócilmente a las libres creaciones espirituales”²⁷⁵. En efecto, dentro del planteamiento sociológico de Durkheim, la religión es el ámbito por excelencia del idealismo. El sociólogo alsaciano cree haber descubierto la razón de esta tendencia idealizante en la proclividad del pensamiento colectivo al dualismo, cuya forma más radical es la antinomia entre el mundo de los sentidos y el mundo de la razón pura e impersonal: “todo misterio desaparece a partir del momento en que se haya reconocido que la razón impersonal no es más que otro de los nombres que se da al pensamiento colectivo”²⁷⁶. Este enfoque de la cuestión arroja mucha luz sobre el tema que el propio Durkheim presenta como el objeto de su investigación, un asunto –por cierto– que, a veces, queda en un segundo plano: la relación entre sociología de la religión y teoría del conocimiento²⁷⁷. La intersección de estas dos disciplinas aclara considerablemente la ciencia del hombre y, en esa medida, permite conjeturar qué es lo permanente del hombre y qué dirección puede adoptar la religión del futuro.

1. LO PERMANENTE DEL HOMBRE: EMOCIONES E IDEALES COLECTIVOS

En la segunda página de *Les Formes* Durkheim anuncia que el estudio de la religión permitirá comprender la naturaleza religiosa del hombre, es decir, revelará un aspecto esencial y permanente de

²⁷⁵ *Ibid.*, 545 (355).

²⁷⁶ *Ibid.*, 636 (413).

²⁷⁷ En lo que sigue, tomo como referencia dos pasajes de *Les Formes* de un interés excepcional: FE, 336–342; 633–637. Por otro lado, mi lectura y comprensión de estos pasajes debe no poco al extenso artículo de Gaston RICHARD, “L’athéisme dogmatique en Sociologie religieuse”, *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses*, III, 1923, 125–137; 229–261.

la humanidad. ¿Cuál es ese elemento permanente? Es la emoción colectiva; su función primitiva consiste en permitir a la inteligencia humana sobrepasar la sensación animal y, por consiguiente, hacer posible el paso del empirismo a la ciencia. No está de más recordar que la teoría del totemismo constituye, a los ojos de Durkheim, una privilegiada ocasión de constatar que la evolución lógica y la evolución religiosa son estrechamente solidarias una de otra y que, a su vez, ambas dependen de las condiciones sociales²⁷⁸.

La experiencia religiosa es una forma completamente peculiar, pero necesaria, de representarse la realidad y de actuar sobre ella. Representaciones y ritos religiosos resultan imprescindibles para explicar la actividad mental de una colectividad humana, y la razón de ello hay que buscarla por el lado de la emotividad y de la afectividad²⁷⁹. En efecto, la emoción colectiva tiene un poder tal que es capaz de actuar sobre la actividad mental. Esto es lo que pone de manifiesto la religión. A los ojos de la actividad sensorial normalmente ejercida, todo es distinto y discontinuo; en ningún caso los seres confunden su naturaleza o la metamorfosean. Si acontece una metamorfosis, es porque media un poder transfigurador de la realidad²⁸⁰, y ese poder no es otro que la religión: son las creencias religiosas, advierte Durkheim, las que han sustituido el mundo, tal como lo perciben los sentidos, por otro diferente. Aquí radica el poder idealizante al que ya hemos aludido reiteradamente: la capacidad de subsumir el mundo de la realidad sentida, en otro mundo diferente, el mundo construido por la idea.

El totemismo se presta a la formulación de la teoría del sentimiento religioso –identificado sin más con la emoción colectiva– como *élan* primordial de la actividad mental, pero también se ajusta muy bien a la idea de que la religión ha sido la forma primitiva del saber; la forma primera en que el pensar colectivo excede la

²⁷⁸ Cfr. FE, 336.

²⁷⁹ “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” (FE, 13 [8]).

²⁸⁰ “Es, pues, precisa la intervención de una causa excepcionalmente poderosa transfiguradora de la realidad hasta el punto de hacerla aparecer bajo un aspecto que no es el suyo” (*ibid.*, 337–338 [221]).

capacidad cognoscitiva del animal. La religión ha liberado al espíritu de las servidumbres de la sensación, y al hacerlo ha permitido una primera representación unitaria de la realidad²⁸¹. Esa transfiguración del mundo de las realidades sensibles en un mundo de ideales exige una sobre-excitación (*surexcitation*) de las fuerzas intelectuales que únicamente es posible *en y por medio de* la sociedad.

La consideración de la emoción colectiva como impulso, *élan*, primordial de la actividad mental debe mucho a la obra de Théodule Ribot²⁸². Durkheim conoce bien la obra de Ribot, la cita con frecuencia y escribe una recensión de *La logique des sentiments* para *Année Sociologique*²⁸³. Es más que probable que Durkheim haya encontrado en Ribot la idea de que en el punto de partida de todas las creaciones que dependen de la imaginación se encuentra la afectividad²⁸⁴. La recensión a la que acabamos de aludir contiene una afirmación muy relevante: “En nuestro *Essai sur quelques formes primitives de classification* nos hemos dedicado a hacer ver que, por debajo de la lógica científica, racional, existe una, más compleja y más confusa, de la que deriva la primera (...). Es ésta la

²⁸¹ “Las religiones han rendido al pensamiento este gran servicio de haber construido un primer esbozo de lo que podían ser estas relaciones de parentesco entre las cosas. (...) Lo esencial era no dejar el espíritu bajo el dominio 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 posibles la ciencia y la filosofía. La religión les ha abierto la vía. Pero si ha sido capaz de realizar tal tarea es porque es algo social. 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” (*ibid.*, 340 [222]).

²⁸² En la abundante producción intelectual de Th. Ribot sobresalen *La Psychologie des sentiments*, Alcan, Paris, 1896; *Essai sur l’imagination créatrice*, Alcan, Paris, 1900; *La logique des sentiments*, Alcan, Paris, 1905; *Essai sur les passions*, Alcan, Paris, 1907; y *Problèmes de psychologie affective*, Alcan, Paris, 1910.

²⁸³ Cfr. É. DURKHEIM, “Recensión de Th. Ribot, *La logique des sentiments*”, *Année Sociologique*, vol. IX, 1904–1905, 156–158. En *Journal Sociologique*, 533–534.

²⁸⁴ “El elemento afectivo es primitivo, original; pues toda invención presupone una necesidad, un deseo, una tendencia, un impulso no satisfecho, a menudo incluso un estado de gestación lleno de malestar” (Th. RIBOT, *Essai sur l’imagination créatrice...*, 27).

misma idea que ha constituido el punto de partida del estudio de Ribot. La lógica de los sentimientos es esta otra lógica que el sabio ignora, y que, sin embargo, ha desempeñado y desempeña siempre un papel considerable en la vida”²⁸⁵. En el conjunto de la recensión destaca la convicción de que esta lógica especial tiene un carácter esencialmente emocional y que la forma de razonamiento emocional más importante es la imaginativa.

Durkheim utiliza ciertamente la lógica emocional. Lo hace cuando sostiene que un objeto cualquiera (p. ej. el churinga, en las tribus australianas) se sacraliza a causa de los sentimientos colectivos de respeto que inspira el emblema totémico que está grabado sobre su superficie. Pero el asunto es todavía más claro cuando se trata de la indistinción de los objetos. El hecho de que realidades muy distintas susciten un mismo estado afectivo motiva su confusión: “De este modo, todos estos objetos distintos, reales o ideales, tienen una faceta común en base a la cual provocan en las conciencias un mismo estado afectivo y, por ello, se confunden. En la medida en que se los recoge a partir de una sola e idéntica representación, todos son indistintos. Esta es la razón de que el Arunta se haya visto arrastrado a concebir el churinga como el cuerpo común del individuo, del ancestro e incluso del ser totémico. Se trata de un modo de traducir la identidad de los sentimientos objetivados en esas cosas diferentes”²⁸⁶. La simbolización del ideal por parte de realidades muy distintas entre sí, se hace posible por medio de esta peculiar “conexión argumental”, tan exclusiva –por otro lado– de la lógica emocional: basta el hecho de que realidades diferentes susciten estados afectivos y sentimientos idénticos.

Las emociones que se vinculan a los diversos ideales colectivos (figuras ancestrales, acontecimientos que se conmemoran periódicamente, etc.) desempeñan el mismo papel que el sentimiento de respeto juega respecto a las ideas morales. Representaciones, sentimientos y afectos mueven nuestra conducta tanto desde el exterior como desde el interior de nuestra conciencia: “Pues la sociedad, esa fuente única de todo lo que es sagrado, no se limita tan sólo a presionarnos desde fuera y a afectarnos de manera pasajera,

²⁸⁵ É. DURKHEIM, “Recensión de Th. Ribot *La logique des sentiments*”..., 157. *Journal Sociologique*, 533.

²⁸⁶ FE, 381 (249).

sino que se organiza en nuestro interior de una manera duradera. Allí provoca todo un mundo de ideas y sentimientos que, al mismo tiempo que la expresan, forman una parte integrante y permanente de nosotros mismos²⁸⁷. Volvemos –una vez más– al problema que persigue a Durkheim desde el inicio de su obra: la constitución de la *autoridad moral*. La presión exterior –*contrainte*– es un *signo exterior*, la expresión material y aparente de un hecho interior y profundo que es completamente ideal: se trata de la *autoridad moral*. Como se afirma en una decisiva nota anteriormente citada, el problema sociológico consiste en buscar, a través de las diferentes formas de *contrainte* exterior, los diferentes tipos de autoridad moral que corresponden a cada una de ellas. Según hace constar el propio autor, *Les Formes* tiene por objeto encontrar la forma bajo la cual ha nacido y se ha formado esa especie tan particular de autoridad moral que es inherente a todo lo que es religioso²⁸⁸.

2. EL ENTUSIASMO COLECTIVO Y LA REVITALIZACIÓN DE LO SAGRADO

La arqueología de la vida religiosa tenía como objeto declarado poner de manifiesto la naturaleza religiosa del hombre y, con ello, revelar un aspecto esencial y permanente de la humanidad. Durkheim recuerda que, como sucede con toda ciencia positiva, la sociología busca una explicación de la realidad actual –el hombre– y, más especialmente, del hombre de hoy²⁸⁹. Aplicando esta idea al tema de la vida religiosa y sus formas, la pregunta parece obligada: ¿cuáles son las formas contemporáneas de la vida religiosa? ¿Qué rasgos y tendencias pueden encontrarse en la experiencia religiosa del hombre contemporáneo? En el momento que Durkheim publicó este libro la cuestión tenía una importancia decisiva. Las obras de W. James, Boutroux, Blondel, Bergson y tantos otros; la desazón intelectual que se esconde tras el movimiento modernista y la reacción posterior en el pensamiento católico, etc., atestiguan a las

²⁸⁷ *Ibid.*, 376 (246).

²⁸⁸ Cfr. *ibid.*, 298, nota 2.

²⁸⁹ Cfr. *ibid.*, 2.

claras la elevada sensibilidad que muestra la filosofía de la época ante el hecho religioso, así como su posible evolución y su futuro. En la recensión de Höffding se lee: “La divergencia entre el modo de ver de Durkheim y el mío se debe sobre todo a que, según Durkheim, el nuevo modo de vida espiritual resultará de fuertes asociaciones sociales y del entusiasmo que puedan despertar, mientras que, por mi parte, tengo la íntima esperanza de que existe ya, en las experiencias y los pensamientos de la vida individual, gérmenes que podrán llegar a ser, en un estado de desarrollo ulterior, prototipos representados por personalidades poderosas semejantes a aquéllas de las que nos hablan las leyendas y que fueron los fundadores de las religiones superiores”²⁹⁰. Analizando la cuestión desde una teoría sociológica del carisma, diríamos que Höffding, lo mismo que hacía James en su obra sobre las variedades de la experiencia religiosa, vincula el renacer de la espiritualidad al carisma personal. Como es sabido, Durkheim, en cambio, lo vincula al acontecer de lo sagrado en medio de la multitud reunida.

El entusiasmo reconfortante de la multitud vivifica el sentido de lo sagrado a la vez que confirma nuestro ser: “Pero un dios no es tan sólo una autoridad de la que dependemos; es también una fuerza en la que nuestra fuerza se apoya. (...) Hay circunstancias en que esta acción reconfortante y vivificante de la sociedad se pone de manifiesto. 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 reducidos a nuestras solas fuerzas”²⁹¹. Llama la atención que, al menos, las tres grandes obras de Durkheim –la tesis sobre la división del trabajo, el estudio sobre el suicidio y su análisis sociológico de la religión– constituyen cada una de ellas una apelación al carácter regulador y/o tonificador del grupo social. En este caso, el grupo –la colectividad reunida– aporta la capacidad de revitalizar la fe común a través de una comunión

²⁹⁰ H. HÖFFDING, *Études Critiques: Les formes élémentaires de la vie religieuse...*, 847.

²⁹¹ FE, 299–300 (197).

sentimental en la que se reafirman los sentimientos y, en esa medida, se retroalimenta la relación entre el individuo y el grupo²⁹².

No cabe duda que Durkheim tuvo una sensibilidad especial para captar que, efectivamente, el ser humano se reconforta moralmente mediante el hecho de compartir y todo lo que eso conlleva (la ayuda mutua, la compasión, la compañía, la comprensión, etc.). Como experiencias humanas que son, parece claro que todas ellas son realidades morales reconfortantes. Ahora bien, la comprensión de la fe religiosa desde el sentimiento y la moralidad, acaba por convertir la fe en una experiencia moral de carácter sentimental: “una fe es, ante todo, calor, vida, entusiasmo, exaltación de toda la actividad mental, desplazamiento 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”²⁹³. Esta comprensión moral de la fe hace hincapié en el carácter compartido y comunicable de la creencia: sólo así las creencias son activas²⁹⁴.

En realidad, Durkheim convierte a un efecto, que no necesariamente es primario, en la naturaleza de la causa: es decir, hace que el carácter reconfortante de la creencia compartida, sea la naturaleza misma de la creencia, del mismo modo que el hecho de ser compartida se convierte en un requisito intrínseco para que la creencia sea activa. Los dioses de las encrucijadas –aquéllos a los que se refería el viejo maestro Lachelier– congregan a la multitud, pero, una vez reunida, la dinámica de lo sagrado brota de la propia vida colectiva, de la fusión de sentimientos, de la exaltación de las emociones. Según este modo de entender la religión, el creyente no puede dejar de ser un exaltado –alguien fuera de sí– y eso es lo que captaron certeramente sus críticos cristianos²⁹⁵. Ya fueran estos

²⁹² “Para reafirmar sentimientos que, abandonados a sí mismos, se marchitarían, basta con aproximar y poner en contacto más estrecho y activo a aquellos que los sienten” (*ibid.*, 300 [197]).

²⁹³ *Ibid.*, 607 (396).

²⁹⁴ “Ahora bien, las creencias sólo son activas cuando están compartidas. (...) La fe se apagaría rápidamente si permaneciera sola” (*ibid.*, 607–608 [396]).

²⁹⁵ G. Richard lo expone con fuerza: “Durkheim asimila el sentimiento religioso a cualquier contagio de sentimientos. La característica del sentimiento religioso es

católicos o protestantes, unos y otros coincidieron en señalar que la sociología de la religión durkheimiana no daba cuenta, ni podía darla además, de su propia experiencia religiosa. Se podía poner más énfasis en la intimidad y la individualidad (protestantismo y católicos modernistas) o en la fe de la Iglesia (católicos), pero unos y otros no podían pasar por alto que sólo cabe dar culto a Dios en espíritu y en verdad.

Cuando el sentimiento de religiosidad se entiende desde los fenómenos de exaltación y contagio, toda crisis social de religiosidad es una falta de entusiasmo: “Las grandes cosas del pasado, aquéllas que entusiasmaban a nuestros padres no levantan en nosotros el mismo ardor, ya porque son de uso común hasta el punto de hacérsenos inconscientes, ya porque han dejado de responder a nuestras aspiraciones actuales; y con todo, todavía no ha surgido nada que las sustituya”²⁹⁶. Durkheim establece además una relación directa entre esa falta de entusiasmo colectivo y el período de mediocridad moral que atraviesa la vida societaria moderna. La falta de entusiasmo y la mediocridad moral imperante inhiben el nivel de las pasiones sociales y la formación de un ideal social integrador. Enlazamos de este modo con una temática que tiene su origen en *Le Suicide*.

Las aportaciones que se contienen en *Les Formes* permiten entender mejor determinados aspectos de la problemática acerca de la integración social y la regulación moral societaria que Durkheim desarrolla a lo largo de *Le Suicide*²⁹⁷. Manteniendo el principio psico-social que rige la particular economía psíquica de la eferves-

para él la exaltación. No se le ocurre discutir por un instante la opinión de W. James y de Boutroux que ponen como efectos de la religión la serenidad y el equilibrio moral. El hombre religioso se presenta a él (...) como un energúmeno” (G. RICHARD, *L’athéisme dogmatique en Sociologique religieuse*, 235).

²⁹⁶ FE, 610 (397–398).

²⁹⁷ Esta es la tesis que sostiene Philippe STEINER, “Crise, effervescence sociale et socialisation” en M. Borlandi y M. Cherkaoui (eds.), *‘Le Suicide’ un siècle après Durkheim*, P.U.F., Paris, 2000, 63–85.

Durkheim emplea en *Le Suicide* el término *efervescencia* en diferentes ocasiones (p. 102, 217, 284, 332, 422) y en diversos planos –efervescencia política (217), efervescencia económica (284), etc.–. El término designa por lo general una vida social más densa, en el sentido de *densidad moral* que habla Durkheim: aumento de las interacciones sociales y de su intensidad.

cencia (la exaltación psíquica que roza el delirio), Durkheim aprovecha las virtualidades de la efervescencia colectiva para ofrecer una comprensión de la vida moral en que las pasiones se armonizan básicamente con el sentido y dirección del proceso de socialización. Detengámonos un momento en ambos aspectos.

Como he intentado mostrar en otro lugar²⁹⁸, toda la economía de la vida psíquica, según Durkheim, está presidida por la idea de equilibrio: necesidades, deseos y pasiones no pueden crecer unilateralmente sin que se resquebraje el edificio de la entera subjetividad. El suicidio egoísta y, sobre todo, el anómico así lo ponen de manifiesto. En el modo como Durkheim entiende el equilibrio en tanto que principio de la vida psíquica, tiene mucho que ver, por supuesto, Rousseau, pero también y en no menor medida la escuela de psicología de Wundt, Lazarus y Steinthal (*Völkerpsychologie*)²⁹⁹.

Las escenas de frenesí verdaderamente salvaje que acontecen en el ceremonial de los Warramunga determinan una sobreexcitación tan violenta de toda la vida psíquica y mental, que no se puede mantener mucho tiempo sin que los que actúan en el ceremonial caigan completamente agotados³⁰⁰. Ya hemos visto que, según Durkheim, la vida religiosa no puede alcanzar un cierto grado de intensidad sin que ello implique de inmediato una exaltación psíquica que linda con el delirio. La agitación mental que las imágenes cuasi-delirantes suscitan, atestigua precisamente que el contenido de las representaciones colectivas no es una pura irrealidad o ficción. En cualquier caso, un estado de agitación semejante no puede mantenerse demasiado tiempo. “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

²⁹⁸ Cfr. F. MÚGICA, *É. Durkheim: La constitución moral de la sociedad (II). Egoísmo y anomia: el medio moral de una sociedad triste*, Clásicos de la Sociología, n° 15, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 13–30 y 82–88.

²⁹⁹ Cfr. S. G. MEŠTROVIĆ, *The coming “fin de siècle”: An application of Durkheim’s sociology to modernity and postmodernism*. Vid. en especial el cap. 6: “The german roots of Durkheim’s sociology”, 95–107.

³⁰⁰ Cfr. Fe, 310.

lo mismo, no puede durar más allá de un tiempo muy limitado”³⁰¹. El principio de equilibrio vige; su vigencia determina que la intensificación decaiga. Hay un umbral emocional que no puede ser excedido sin que aparezcan de inmediato efectos mórbidos. Se trata de una versión psicológica de la teoría del *justo medio*: sin pasiones ni afectos, la vida social languidece; cuando su intensificación desencadena un frenesí emocional, también acaba por desfallecer debido a la falta de energía psíquica que sustente la vida emocional.

Desde su sociología del suicidio hasta *Les Formes*, pasando por el célebre estudio sobre la clasificación primitiva, escrito en 1903 en colaboración con M. Mauss, Durkheim ha defendido el lugar central que ocupa la emoción –la afectividad– en la arquitectura social. En consecuencia, el análisis sociológico no puede prescindir de esa base psicológica³⁰² y de hecho ésta última opera constantemente en los análisis sociológicos acerca de la religión y del conocimiento.

Pasando al segundo aspecto ya anunciado, es preciso comentar que *Le Suicide* arroja un balance ambivalente sobre el papel que la dinámica pasional juega en la vida moral y, por consiguiente, sobre la función socializadora que ejerce la eferescencia colectiva. Parece claro que existe una relación directa entre la intensificación de la vida social y la intensificación de la vida pasional. Sin embargo, esta última no desempeña la misma función integradora en las crisis políticas (positiva a corto plazo) que en las económicas (negativa a corto plazo); en el caso concreto de las crisis económicas, aunque su función integradora sea positiva, sin embargo no lo es en lo que respecta a la función reguladora³⁰³. Por su ambivalencia moral, la intensificación de la vida pasional puede dar lugar a una *eferescencia enfermiza (effervescence malade)*³⁰⁴. *Les Formes*

³⁰¹ *Ibid.*, 324–325 (213).

³⁰² Cfr. Jonathan S. FISH, *Defending the durkheimian tradition. Religion, Emotion and Morality*, Ashgate, Hants, 2005, 1–15.

³⁰³ Cfr. É. DURKHEIM, *Le Suicide*, 222; 280–286.

³⁰⁴ Cfr. *ibid.*, 222. Una tesis idéntica se encuentra desarrollada en *L'éducation morale*. Hoy existe la suposición muy fundada de que el curso sobre *L'éducation morale*, tal como ha llegado a nosotros, debió ser redactado en 1899, muy poco después de la publicación de la monografía sobre el suicidio. También en la pers-

élémentaires de la vie religieuse parece ofrecer, por su parte, una nueva perspectiva sobre cuál sea la relación entre la intensificación de la vida pasional y la formación de ideales dentro del proceso general de socialización.

A lo largo de *Les Formes* el carácter desregulado de las pasiones sociales y las emociones colectivas no es óbice para revitalizar los ideales sociales con ocasión de esos grandes acontecimientos y ceremoniales colectivos a través de los cuales se crea y recrea periódicamente el ideal social³⁰⁵. Como sabemos, Durkheim remite el surgimiento de nuevos ideales sociales a los tiempos en que nuestras sociedades conozcan de nuevo horas de efervescencia creadora³⁰⁶; y, por otro lado, toda exaltación de la vida moral que se traduzca en un conjunto de concepciones ideales, se corresponde con una afluencia de fuerzas psíquicas que se sobreañaden a aquéllas que disponemos para las tareas cotidianas de la existencia. Durkheim parece haber encontrado un nuevo modo de armonizar la intensificación de la vida pasional y la creación de ideales sociales.

pectiva educativa la efervescencia se califica de malsana (*malsaine*) y se vincula a la falta de disciplina. Ahora bien, como la clase es una sociedad en pequeño, podemos referir el problema de la indisciplina a la acción colectiva: “Precisamente porque excita, intensifica las fuerzas individuales, les imprime entonces una dirección funesta con tanta más energía. Es lo que hace, por ejemplo, que la inmoralidad se desarrolle tan fácilmente en el seno de las muchedumbres (*foules*), e incluso alcance en ellas con gran frecuencia un grado de violencia excepcional. (...) Porque es una sociedad, las fuerzas pasionales que la muchedumbre desarrolla son, como se sabe, particularmente intensas; por tanto, son naturalmente proclives a los excesos. Para encerrarlas en los límites normales, para prevenir su desencadenamiento, haría falta una reglamentación enérgica y compleja” (É. DURKHEIM, *L'éducation morale*, Avertissement de Paul Fauconnet, P.U.F., Paris, 1ª ed. [Quadrige], 1992, 127). Para la datación del curso sobre *L'éducation morale*, ver Philippe 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*, INRP/L'Harmattan, Paris, 1993, 120–130.

³⁰⁵ “No carece de interés subrayar el carácter temporal específico de este resultado: la exacerbación de las pasiones se lleva a cabo en un marco temporal de corto período, pero en adelante sus efectos juegan a dos niveles: el de corto plazo, que representa la asamblea efervescente propiamente dicha, el de largo plazo con la revivificación o con la creación del ideal social” (Ph. STEINER, *Crise, effervescence sociale et socialisation...*, 79).

³⁰⁶ Cfr. FE, 611.

Para lograrlo, ha tenido que salir al ámbito de lo extracotidiano, al mundo de la religión: “Y, en efecto, hemos visto que si la vida colectiva, al alcanzar un cierto grado de intensidad, da lugar al pensamiento religioso, es porque determina un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. Las energías vitales resultan sobreexcitadas, las pasiones avivadas, las sensaciones fortalecidas; incluso hay algunas que sólo se dan en tales momentos. El hombre no se reconoce a sí mismo; se siente como transformado y, a consecuencia de ello, transforma el medio que le rodea”³⁰⁷. Desde esta perspectiva la revitalización de la religión sería un asunto ligado no tanto a la re-sacralización del mundo y/o de la conciencia, cuanto al hallazgo de una nueva simbólica religiosa, una nueva estética de lo religioso ligada a los actuales movimientos de masas, a los acontecimientos que reúnen y congregan a las personas. Se trataría de explorar qué tipo de acontecimientos, simbolismos y representaciones colectivas suscitan la experiencia religiosa en una forma eminentemente emotiva. Algunos de los llamados nuevos movimientos religiosos han explorado este camino, si no de un modo estricto, al menos sí como una forma de acceso a nuevas formas de espiritualidad y/o vivencias comunitarias de la sacralidad. Llama la atención en este sentido la *afinidad formal* –sociológicamente hablando– entre nuevas formas de experiencia comunitaria del rito y determinados espectáculos públicos (conciertos, reuniones juveniles, etc.) que concitan muchedumbres en un grado notable de exaltación y entusiasmo.

3. INDIVIDUALISMO Y UNIVERSALISMO: DOS POSIBLES DESARROLLOS DE LA RELIGIÓN DE LA HUMANIDAD

No es ésta la única tendencia que puede adoptar la religión en su evolución futura. Es cierto que, según Durkheim, la religión siempre expresa el ideal colectivo vigente en la escuela de la vida social. Sucede, sin embargo, que, de acuerdo con el proceso de evolución y diferenciación societarias, “al encontrarse en los individuos, los ideales colectivos tienden a individualizarse. Cada uno

³⁰⁷ *Ibid.*, 603 (393).

los entiende a su manera, deja sobre ellos su huella; algunos prescinden de unos elementos, otros añaden algunos. El ideal personal surge así del ideal social a medida que la personalidad individual se desarrolla y se convierte en una fuente autónoma de acción³⁰⁸. Este hecho tiene su reflejo en el plano de la vida religiosa en las sociedades contemporáneas. Durkheim observa como una tendencia sociológica relevante que la religión pase progresivamente del fuero externo al fuero interno del individuo. Esta tendencia se manifiesta muy especialmente en dos aspectos: el culto individual y el carácter universalista de ciertas religiones.

La individualización del culto nos sitúa en el marco de la solidaridad orgánica; se vincula directamente con la progresiva diferenciación de los individuos entre sí, así como con el valor creciente que adquiere la persona. Su estrecha relación con el individualismo moral resulta innegable. En el caso de la religión, la tendencia a un individualismo radical que quisiera hacer de la religión algo puramente individual e interior, entra en conflicto necesariamente con la naturaleza misma de la vida religiosa. Durkheim despeja la cuestión de un modo resuelto: ¡semejante postura desconoce las condiciones fundamentales de la vida religiosa!³⁰⁹ Aunque la religión pueda parecer que se asienta toda ella en el núcleo interior del individuo, la sociedad continúa siendo la fuente de la que se alimenta. El individualismo religioso no puede cruzar un umbral sin desnaturalizarse por completo. Desde este punto de vista, Durkheim concede al individualismo religioso muchas menos posibilidades de “recorrido” que al individualismo moral. La pregunta decisiva es ésta: ¿podrá mantenerse el individualismo religioso en unos límites que no lo desnaturalicen? Y en tal caso, ¿cuáles son realmente esos límites? Responder cabalmente a esta cuestión exige, en mi opinión, detenerse en unos pocos, pero decisivos, textos que jalonan el itinerario intelectual del sociólogo alsaciano.

Le Suicide plantea en términos bastante dramáticos el moderno problema moral. Se trata de un doble déficit, de integración y de

³⁰⁸ *Ibid.*, 605 (394).

³⁰⁹ Cfr. *ibid.*, 607.

regulación societarias, que alude a la crisis de los universos simbólicos religiosos tradicionales³¹⁰.

En la órbita de los problemas planteados en la monografía acerca del suicidio cabe entender un polémico artículo titulado *L'individualisme et les intellectuels* (1898). Ante la necesidad, sentida muy especialmente por los intelectuales de su época, de una integración de ideales comunes, Durkheim observa que el retorno a la religión se convierte en una solución “que profetas modernos se creen en el deber de desarrollar con tono místico”³¹¹. Esa especie de clamor generalizado le lleva a preguntarse qué tipo de religión debería ser la religión de hoy: “Lo importante sería pues que se nos dijera en qué debe consistir la religión de hoy. Pues bien, todo concurre precisamente en el sentido de hacernos creer que la única posible es esa religión de la humanidad cuya expresión racional es la moral individualista”³¹². Son muchas las indicaciones de que esa religión coincidiría sustancialmente con la religión de la humanidad que en su día defendió Saint-Simon, y a la que tanta atención dedicó en sus cursos sobre *Le Socialisme*³¹³. Esta religión de la persona es la religión reducida a sus elementos morales, si bien éstos quedan expresados en forma de sacralidad: “Dado que la moral aparece por doquier a lo largo de la historia como algo impregnado de religiosidad, es imposible que se desembarace totalmente de tal carácter, pues en tal caso dejaría de ser ella misma (...). Pero pienso que esa sacralidad puede ser expresada, y yo me esfuerzo por expresarla, en términos laicos. Y en eso radica en suma, el rasgo diferenciador de mi actitud”³¹⁴. Según manifiesta el propio Durkheim, él se siente obligado a traducir esa religiosi-

³¹⁰ Adopto la expresión que utiliza Ramón Ramos Torres en “Génesis de la sociología durkheimiana de la religión” en *Idem, La sociología de Émile Durkheim...*, 192. En lo que sigue tengo en cuenta diversas ideas y argumentos que se contienen en este trabajo (cfr. 169–199).

³¹¹ É. Durkheim, “L'individualisme et les intellectuels”, en *Idem, La science sociale et l'action...*, 270.

³¹² *Ibid.*, 271.

³¹³ Cfr. J.A. PRADES, “La religion de l'humanité. Notes sur l'anthropocentrisme durkheimien”, en *Archives des Sciences sociales des Religions*, 1990, 69 (janvier–mars), 55–68.

³¹⁴ É. DURKHEIM, “Détermination du fait moral”, en *Idem, Sociologie et philosophie*, 101–102.

dad a un lenguaje puramente racional, sin que ello implique negarle o dejar a un lado ninguno de sus rasgos específicos.

El individualismo religioso encuentra no sólo su fundamento sino también su límite en el carácter sagrado de la persona humana. Dado que ese carácter no puede ser fundado en términos metafísicos, lo es en términos morales, al modo de Kant y de Renouvier³¹⁵. Ciertamente, según Durkheim, lo eterno de la religión consiste en ser el alimento moral reparador de la humanidad; aquello que, en cada momento de la historia, determina y consolida los ideales morales colectivos. Con todo, *Les Formes* manifiesta un cierto recelo frente a las posibilidades del individualismo moral. Dicho recelo quiebra la tendencia argumentativa que se contenía en la *Détermination du fait moral* (1906). ¿En qué consiste esa tendencia, que se puede calificar de racionalista? Consiste en que lo sagrado puede existir en la conciencia en forma de una pura idea racional. Ello supondría que lo sagrado puede expresarse en un lenguaje completamente racional y laico que haga inmediatamente transparente a la comunidad social su verdadera naturaleza, que es exclusivamente moral, así como su contenido y finalidad sociales³¹⁶.

Hay textos de esta época –en torno a 1906– que parecen apuntar en la dirección ya indicada, de una afirmación más neta, menos velada, del racionalismo moral: “En cuanto a saber cuáles serán las formas religiosas del futuro, es una profecía que el estado de nuestros conocimientos apenas permite hacer. Todo lo que se puede presumir es que serán más penetradas de racionalidad todavía que las más racionales de la actualidad, y que el sentido social, que siempre ha sido el alma de las religiones, se afirmará en ellas de un modo más directo y más expreso que en el pasado, sin velarse en forma de mitos y símbolos”³¹⁷. Con ocasión de los debates a que dio lugar la publicación de *Les Formes*, Durkheim sostiene de nue-

³¹⁵ Cfr. J.-C. FILLOUX, “Personne et sacré chez Durkheim”, en *Archives des Sciences sociales des Religions*, 1990, 69 (janvier-mars), 41-53.

³¹⁶ Cfr. R. RAMOS TORRE, “Una lectura de ‘Las formas elementales de la vida religiosa’”, en *Idem, La sociología de Émile Durkheim...*, 213.

³¹⁷ É. DURKHEIM, [Remarque sur l’avenir de la religion]. Respuesta a una encuesta internacional sobre “La cuestión religiosa”, *Mercure de France*, 67, 1907. *Textes II*, 170.

vo que la religión del futuro será una religión más consciente de sus orígenes sociales³¹⁸.

La teoría del ritual que Durkheim desarrolla a lo largo de *Les Formes* parece decantarse por el valor renovador de ideales que presenta la experiencia colectiva profunda³¹⁹. Durkheim lo deja bastante claro: “La única manera de rejuvenecer las representaciones colectivas que se refieren a los seres sagrados es fortalecerlas en el seno de la fuente misma de la vida religiosa, es decir en los grupos reunidos (*les groupes assemblés*). (...) La fe común se reanima de manera natural en el seno de la colectividad reconstituida; renace porque se encuentra ante las mismas condiciones en que había nacido en un principio”³²⁰. La restauración de la fe está inexorablemente unida tanto a la conciencia social como al proceso simbólico que la configura. Es la imagen de las cosas sagradas la que debe investirse de la fuerza suficiente para resistir el paso del tiempo y la debilidad que ocasiona la intermitencia de la vida social³²¹.

4. LO ETERNO DE LA RELIGIÓN Y EL IDEALISMO RELIGIOSO: EL PLANO DEL JUICIO

Lo eterno de la religión, sostiene Durkheim, está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares (*emblems*) por medio de los cuales se ha presentado el pensamiento religioso a lo largo

³¹⁸ Cfr. É. DURKHEIM, “Le sentiment religieux à l’heure actuelle”, Sesión del día 18 de enero de 1914. En *La science sociale et l’action*, 312.

³¹⁹ “(...) en sus últimos años, él esperará una renovación [*revival*] de la experiencia colectiva profunda, esa experiencia de la fusión y del éxtasis que es la esencia de la religión primitiva y la única fuente capaz de renovar la sociedad en cada momento de la evolución histórica” (Robert N. BELLAH, “Morale, religion et société dans l’oeuvre durkheimienne”, en *Archives des Sciences sociales des Religions*, 1990, 69 (janvier–mars), 15. La totalidad del artículo (9–25) resulta de gran interés para el tema que nos ocupa.

³²⁰ FE, 494 (321).

³²¹ “A pesar de su debilitamiento aparente, no se puede seguir creyendo que los dioses morirán, ya que se les siente revivir en el fondo de uno mismo” (*ibidem*).

de la historia y, por tanto, también los grandes ideales en los que reposan las civilizaciones. No obstante, lo que permanece inalterable es que esos ideales se hacen presentes en medio de la sociedad de un modo simbólico. ¿Qué fuerza vincula el idealismo religioso con el proceso de simbolización? Hasta el momento hemos considerado a lo largo de este trabajo la línea de continuidad que Durkheim trazó –frente a Lévy-Bruhl– entre los simbolismos religioso y científico; también hemos analizado cómo el emblema no es sólo un medio para manifestar el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma, sino que además sirve también para constituir dicho sentimiento: es un elemento constitutivo de él³²². Podemos dar ahora una razón más, que pone en tela de juicio la posibilidad de una religión moral inmediatamente transparente, es decir, que estuviera eximida del plano simbólico. Esta razón nos introduce de nuevo en el complejo tema del idealismo religioso, pero abordándolo –esta vez– desde el plano del juicio.

“Jugements de valeur et jugements de réalité” (1911) es, como se sabe, una comunicación dirigida al Congreso internacional de Filosofía que se celebraba en Bolonia. Se publicó en un número especial de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Durkheim toca un tema completamente clásico de la filosofía: el juicio. Según afirma, lo hace para mostrar, sobre la base de un ejemplo, en qué medida la sociología puede ayudar a resolver un problema filosófico³²³. Hay quienes han creído ver en esta obra una respuesta de Durkheim a la axiología de su tiempo y, especialmente, a la que provenía de suelo alemán. Lo cierto es que en este trabajo se contiene una teoría del juicio.

Las referencias que utiliza Durkheim son básicamente kantianas. Ya se trate de juicios de valor o de realidad, hay y sólo puede haber una sola facultad de juzgar; por otro lado, juzgar es, primordialmente, relacionar. La relación une dos términos: un juicio de valor expresa la relación de una cosa con un ideal, mientras que un juicio de realidad relaciona una cosa con un concepto. No obstante, los elementos del juicio son sustancialmente los mismos en uno y otro caso, “pues los conceptos son igualmente construcciones del

³²² Cfr. FE, 329–331.

³²³ Cfr. É. DURKHEIM, “Jugements de valeur et jugements de réalité”, en *Idem*, *Sociologie et philosophie*, 117.

espíritu, por consiguiente, ideales; no sería difícil mostrar que son incluso ideales colectivos, puesto que no pueden constituirse más que en y por el lenguaje, que es, en forma eminente, algo colectivo”. La conclusión de todo ello es clara: “todo juicio pone en acción ideales”³²⁴. En última instancia, todo juicio pone en relación –mediata o inmediatamente– cosas e ideales.

Si bien es cierto que todo juicio pone en acción ideales, éstos son de especies diferentes en el caso de los juicios de realidad y en el de los juicios de valor. “Los hay cuyo papel es únicamente expresar las realidades a las que se aplican, expresarlas tal como son. Son los conceptos propiamente dichos. Hay otros, por el contrario, cuya función es trasfigurar las realidades con las que se relacionan. Son los ideales de valor. En el primer caso, es el ideal el que sirve de símbolo a la cosa de modo que la haga asimilable al pensamiento. En el segundo, es la cosa la que sirve de símbolo al ideal y la hace representable a los diferentes espíritus. Naturalmente, los juicios difieren según los ideales que emplean. Los primeros se limitan a analizar la realidad y a traducirla tan fielmente como sea posible. Los segundos, por el contrario, declaran (*disent*) el nuevo aspecto con el que ella se enriquece por la acción del ideal. Es indudable que este aspecto también es real, pero con otro título y de otra manera que las propiedades inherentes al objeto”³²⁵. Aunque este argumento, expuesto con tanta claridad y que resulta tan decisivo, no se encuentre en *Les Formes*, no resulta difícil reconducirlo a la temática del simbolismo tal como lo presenta Durkheim en su sociología de la religión.

Tanto el conocimiento científico como la religión operan sobre la base de símbolos. El texto anteriormente citado subraya la función creadora autónoma del simbolismo religioso. Su funcionamiento es bien diferente al simbolismo que caracteriza al conocimiento científico³²⁶. Según que cambie el ideal, puede perder el valor que tiene o adquirir otro diferente. Cabría entender lo que

³²⁴ *Ibid.*, 139.

³²⁵ *Ibid.*, 139–140.

³²⁶ “Esto parece indicar un papel más imaginativo, más activo y más creativo del simbolismo religioso que lo que habitualmente admite la epistemología durkheimiana” (Robert N. BELLAH, “Morale, religion et société dans l’oeuvre durkheimienne”, 19).

sostiene Durkheim a propósito del juicio de valor como un doble metabolismo: el ideal transfigura la realidad con la que se relaciona; pero, una vez transfigurada, la cosa simboliza el ideal –lo hace representable para cualquier conciencia–, de tal manera que el ideal no se transparenta, en el sentido de que no se hace manifiesto; antes bien, se “oculta” detrás del símbolo, el cual pasa a gozar de una cierta autonomía³²⁷. En ausencia de símbolos, tanto los ideales como los sentimientos sociales tendrían una existencia sumamente precaria. La realidad del símbolo no obedece a razones de utilidad o de facilidad comunicativa. Ya conocemos su papel de elemento constitutivo del sentimiento que la sociedad tiene de sí misma³²⁸. No es posible, por tanto, que el plano simbólico pueda “hacerse a un lado” y dejar que se transparente directamente el ideal.

Durkheim no acierta a decir de qué modo llegará a expresarse una religión que sea más consciente de sus orígenes sociales. Esto último es lo que el sentimiento religioso actual no alcanza a mostrar. Mientras tanto, la experiencia religiosa del ser humano sólo puede guiarse por las condiciones originarias –arqueológicas– en las que se originó la fe común. Esas condiciones se encuentran en la colectividad reconstituida y en la fuerza de los emblemas y el ritual. El horizonte de la experiencia religiosa en Durkheim no deja de ser, por un lado, el horizonte del ritual, y, por otro, el horizonte de la obligación (la *contrainte*). Ambos aspectos se concretan en el sistema del culto positivo. Ese culto tiene realmente por efecto recrear de un modo periódico un ser moral del que dependemos tanto como él depende de nosotros. Ese ser es la sociedad³²⁹.

³²⁷ Tanto Robert N. Bellah como W.S.F. Pickering (*Durkheim's sociology of religion. Themes and theories*, 89, 410–411) señalan que T. Parsons y Mary Douglas han calificado la posición durkheimiana de *realismo simbólico*.

³²⁸ “Los símbolos no sirven únicamente para expresar las representaciones y los afectos o la morfología social, contribuyen a formarlos, fijarlos y transmitirlos” (C. TAROT, *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Ed. La Découverte/M.A.U.S.S., Paris, 1999–242).

³²⁹ Cfr. FE, 497.

5. UNIVERSALISMO RELIGIOSO Y MORFOLOGÍA SOCIAL: UN ENFOQUE ESTRUCTURALISTA

El otro criterio acerca de la religión del futuro –el universalismo religioso– guarda relación con una orientación de la sociología durkheimiana, que, si bien es cierto que fue más perceptible desde los orígenes de su carrera hasta la mitad de la década de 1900, nunca dejó de estar presente del todo en ella; me refiero al plano de la morfología social³³⁰. A pesar de la opinión que expresa Pickering y que reproduce la conocida tesis de Parsons, lo cierto es que la orientación morfológica nunca estuvo ausente de la explicación sociológica en Durkheim, por más que sea cierto que el énfasis en los aspectos ideacionales o representacionales ganara cada vez más terreno. Una prueba de ello es precisamente la forma de argumentar en favor del internacionalismo religioso, que aparece al término de *Les Formes*. En rigor, como veremos a continuación, no se trata de la única argumentación que se funda en premisas morfológicas.

La tesis de la experiencia colectiva intensa como fundamento de la sociedad tiene como antecedentes la articulación entre densidad social y densidad moral que se desarrolla en el libro de 1893 sobre la división del trabajo. Los dos conceptos dependen de un planteamiento eminentemente morfológico. *Les Formes* describe y analiza la oscilación cíclica que afecta a la vida de las tribus australianas. El ritmo alternativo de dispersión y concentración de la población determina dos situaciones morfológico–sociales bien diferenciadas. El *corrobori* es un evento social de reunión y aglomeración que actúa como un excitante excepcionalmente poderoso de la vida psíquica, mental y social de la colectividad reunida³³¹.

³³⁰ “Hacia la mitad del periodo de 1900–1910, Durkheim –se argumenta– comenzó a abandonar los factores morfológicos, tales como las influencias demográficas e institucionales, y buscó detrás de ellos –detrás de esos factores que se podrían denominar factores físicos o estructurales– en dirección a factores que estuvieran directamente en relación con las ideas, las representaciones, es decir, en dirección a las influencias idealistas o “espirituales”. (W.S.F. PICKERING, *Durkheim's sociology of religion. Themes and theories*, 48).

³³¹ Cfr. FE, 307–314. La relación entre morfología social y ritmo cíclico de la vida colectiva había sido ya estudiada por Marcel MAUSS y Herni BEUCHAT, “Les variations saisonnières des Sociétés Esquimaux”, *L'Année Sociologique*, IX,

Por otro lado, el tótem es el emblema del clan y el clan es una realidad también morfológica. Al sostener Durkheim que el principio totémico no es otra cosa que el clan pensado en una forma material, cuya fijación es el propio emblema³³², la relevancia del plano morfológico queda fuera de toda duda en la arquitectónica de *Les Formes*. Ello no menoscaba, por supuesto, la importancia que presentan los aspectos representacionales y simbólicos. Ahora bien, la estructura morfológica del clan opera como matriz de los distintos sistemas clasificatorios de la realidad.

Si ponemos ahora el foco de atención en el argumento con el cual Durkheim explica el universalismo religioso, encontramos de nuevo razones morfológicas: relaciones constantes entre tribus vecinas con ocasión del comercio o del casamiento. “En el curso de esos encuentros, los hombres adquieren naturalmente conciencia del parentesco moral que les une. Tienen la misma organización social, la misma división en fratrías, clanes, clases matrimoniales; practican los mismos ritos de iniciación o ritos muy similares. Mutuos préstamos o convenciones acaban por reforzar esas semejanzas espontáneas. Resultaba difícil que se pudiera tener por diferentes dioses a los que estaban vinculadas instituciones tan manifiestamente idénticas. Todo los aproximaba (...)”³³³. Si se observa el sentido del relato, Durkheim parece estar hablando en términos de sincronía estructural: morfología social (organización e instituciones) –representaciones colectivas. Ciertamente es así, y en otro lugar de *Les Formes* el autor pone en guardia al lector frente a la tentación de una posible interpretación materialista (el materialismo geográfico de Ratzel) de su discurso³³⁴.

1904–1905. Para un estudio de este texto, ver F. MÚGICA, “Tiempo social y tiempo total: el tiempo, estructura simbólica de la sociedad”, en R. ALVIRA – H. GHIRETTI – M. HERRERO (eds.), *La experiencia social del tiempo*, Eunsa, Pamplona, 2006, 101–120.

³³² Cfr. FE, 317.

³³³ *Ibid.*, 608 (396).

³³⁴ Cfr. *ibid.*, 327, nota 1. En esta nota Durkheim hace una referencia explícita al materialismo geográfico de Ratzel, que intenta derivar la totalidad de la vida social a partir de su sustrato material (económico o territorial). El propio Durkheim había recensionado las obras de Ratzel (en especial, su *Politische Geographie*, Munich, 1897) en *Année sociologique*, vol. II, 1897–1898, 522–532; vol. III, 1898–1899, 550–558. Vid. *Journal sociologique*, 183–192 y 230–237. A los

Es en el artículo *Représentations individuelles et représentations collectives* (1898) donde Durkheim comienza a fijar lo que aquí se ha llamado una sincronía estructural. Aunque la vida colectiva resida en un sustrato material por el que se vincula al resto del mundo, sin embargo ni reside en él ni se absorbe en él. Es dependiente a la vez que distinta, como la función lo es del órgano. La materia prima de toda conciencia social se encuentra en estrecha relación con el número de elementos sociales, el modo como están agrupados y distribuidos en el espacio, etc., es decir con la naturaleza del sustrato. “Pero una vez que un primer fondo de representaciones se ha constituido de este modo, se convierten (...) en realidades parcialmente autónomas que viven una vida propia. Tienen el poder de reclamarse (*s'appeler*), rechazarse, formar entre sí síntesis de todo tipo, que están determinadas por sus afinidades naturales y no por el estado del medio (...). Por consiguiente, las nuevas representaciones, que son producto de esas síntesis, son de la misma naturaleza: tienen como causas próximas otras representaciones colectivas, no tal o cual carácter de la estructura social”³³⁵. El hecho de que las representaciones colectivas gocen de una vida propia encuentra en la evolución religiosa su exponente más claro y genuino. El mundo de las representaciones colectivas religiosas aparece poblado de una “lujuriante vegetación” (*sic*) de mitos, leyendas y sistemas de pensamiento que no se vinculan directamente a particularidades determinadas de morfología social³³⁶. Tampoco puede decirse que se den completamente al margen o con total independencia del sustrato morfológico o el *milieu* social.

ojos del sociólogo alsaciano, el mérito de Ratzel consistió en intentar elaborar una verdadera *morfología social*.

La nota de *Les Formes* pone en relación el materialismo geográfico de Ratzel con el epifenomenismo de Maudsley, que había sido objeto de una crítica paralela en *Représentations individuelles et représentations collectives* (É. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, 47–48).

³³⁵ É. DURKHEIM, “Représentations individuelles et représentations collectives”, en *Idem*, *Sociologie et philosophie*, 43. Karsenti se hace eco de la ambigüedad existente en la manera de concebir el sustrato de la vida colectiva y su relación con el orden espiritual de las representaciones. Cfr. Bruno KARSENTI, *L’homme total...*, 43–44.

³³⁶ Cfr. É. DURKHEIM, “Représentations individuelles et représentations collectives”..., 43–44.

Lo que acabamos de relatar es aplicable a la explicación que Durkheim da a propósito del universalismo religioso. En el orden del sustrato morfológico acontece un proceso de aumento de la diferenciación y de la densidad social y material de la sociedad: más elementos que interactúan con mucha mayor frecuencia. También se dan nuevas instituciones que refuerzan el parentesco moral por el que los seres humanos se reconocen entre sí como semejantes. Todo contribuye a acercar a todos. El sentido del movimiento es claro: de la dispersión a la reunión, de la semejanza por indiferencia al reconocimiento mutuo por semejanza y diferencia. El dios del clan se separa progresivamente de su adscripción geográfica, sin que ello implique que los nuevos seres sagrados carezcan de un origen social: “Así, pues, si se han formado seres sagrados que no mantienen ningún vínculo con una sociedad determinada, geográficamente delimitada, no es porque tengan un origen extra-social. Por el contrario, es porque, por encima de esas agrupaciones geográficas, existen ya otras cuyos contornos son más imprecisos (...). La particular vida social que en tal caso se origina tiende, pues, a expandirse sobre un área de extensión sin límites definidos. Naturalmente, los personajes mitológicos correspondientes tienen las mismas características (...). Son los dioses internacionales”³³⁷. Durkheim cree percibir tras esta tendencia a la “internacionalización de los dioses” un proceso que afecta progresiva e inexorablemente a la vida de las naciones: el predominio de una vida colectiva de naturaleza internacional. Esta tendencia universalista afecta tanto a las ideas o representaciones de los sistemas religiosos como a los propios principios sobre los que éstos reposan.

Ciertamente, son muchos los puntos que Durkheim no toca tanto en lo referente al individualismo religioso como en lo que respecta al universalismo. Su pensamiento es, por lo general, muy lineal; poco atento en principio a la ambivalencia de los procesos. Precisamente porque el plano ideacional goza de una cierta vida propia, puede adoptar tendencias que no concuerdan con la lógica de lo que hoy llamaríamos la globalización. La proliferación de nuevos dioses menores –nuevos *dioses de “carrefours”*–, de sacralidades nacionales o neotribales no es algo previsto en el guión de la historia, tal como la cuenta, al menos, el sociólogo alsaciano.

³³⁷ FE, 609 (397).

Durkheim ha percibido y descrito la existencia de una dinámica cultural e ideacional³³⁸ con un notable grado de autonomía respecto de otros planos y dimensiones de la vida social. El tránsito de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica en el orden morfológico puede tener un paralelo cultural con un significado mucho más complejo. El descubrimiento de la ambigüedad de lo sacro y lo profano debería ser mantenido como un hallazgo teórico relevante.

Les Formes dibuja a grandes rasgos la religión del futuro con la mirada puesta en las modestas religiones australianas. La arqueología religiosa es su última palabra acerca del porvenir. Las viejas y las nuevas religiones proceden de una misma fuente de la vida religiosa, tan vieja como la humanidad y que jamás podrá secarse: “es la que resulta de la fusión de las conciencias, de su comunión en un mismo pensamiento, de su cooperación en una misma tarea, de la acción moralmente tonificante y estimulante que toda comunidad de hombres ejerce sobre sus miembros”³³⁹.

³³⁸ En una nota a pie de página del célebre artículo sobre las representaciones leemos: “Hay toda una parte de la sociología que debería investigar las leyes de la ideación colectiva y que todavía está completamente por hacer” (É. DURKHEIM, *Représentations individuelles et représentations collectives...*, 45, nota 1).

³³⁹ É. DURKHEIM, “Le sentiment religieux à l’heure actuelle”, *Idem, La science sociale et l’action*, 311.

V

**LA NATURALEZA MORAL DE LA RELIGIÓN. RELIGIÓN
E IDEALISMO PRÁCTICO**

Al ir concluyendo ya este largo trabajo sobre la sociología de Durkheim, se ofrecen a nuestra consideración diversas cuestiones. En primer lugar, Durkheim sostiene que la experiencia religiosa ha constituido la primera experiencia genuinamente humana de la realidad y, al mismo tiempo, la primera experiencia unitaria del mundo. Cuando se alcanza a saber que la verdadera naturaleza de la religión es moral, ¿cabe dejar a un lado el puro lenguaje religioso que recubre de autoridad a la moral, precisamente en medio de un período de frío moral generalizado? Lo mentado en la cuestión es la relación entre experiencia y lenguaje. Se enlaza así además con el tema que nos ocupaba: la religión del futuro. Añadimos ahora una nueva consideración, que discurre en paralelo con lo anterior: la fundamentación laica de la moral.

1. LA POSIBILIDAD DE UNA FUNDAMENTACIÓN LAICA DE LA MORAL

Fue en el ámbito de una discusión sobre el fundamento religioso o laico de la moral³⁴⁰, cuando se planteó en toda su radicalidad la cuestión que apuntábamos al principio. La discusión giraba en torno a la eficacia de las doctrinas morales y, en especial, de una

³⁴⁰ Con ocasión de la publicación en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, de cinco artículos de J. Devolvé con el título “Les conditions d’efficacité d’une doctrine morale éducative” (1908–1909), tuvo lugar una sesión, seguida de debate, sobre “L’efficacité des doctrines morales”, en la *Société française de philosophie*. Cfr. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1909 (2), IX, 219–231. En *Textes II*, 355–368.

moral laica, lo cual es muy importante para entender el sesgo que adoptan las opiniones.

Dominique Parodi objetó a Devolvé que hubiera abordado la cuestión de la eficacia de una doctrina moral como si pudiera tratarse por separado de su *verdad* o *racionalidad*. Su argumento se sustancia del siguiente modo: si la condición que prima sobre todas las demás para que una doctrina moral sea eficaz es que se le considere verdadera y aceptada universalmente, ¿acaso ese modo de argumentar no constituye realmente la mejor apología de la religión tradicional? Lo cierto –continúa diciendo– es que no existe todavía una moral laica constituida, objeto de convicción profunda y cohesión unánime. Habría que volver a tratar el problema de la eficacia sin separarlo de la cuestión clásica de la esencia y el fundamento de la moralidad. No hacerlo equivaldría a abrir la puerta al pragmatismo³⁴¹. En este punto de la discusión intervino Durkheim para señalar que no creía que una doctrina falsa pudiera ser eficaz en términos de utilidad. No obstante lo cual, sostuvo que la cuestión de la eficacia podía plantearse de modo distinto. La discusión entraba así decididamente por los mismos caminos –ya abiertos– de la educación moral. La enseñanza de la moral continuaría siendo ineficaz –sostenía Durkheim– mientras que el conjunto de ideas morales no pudiera ser referido a una realidad tan cercana al niño que éste pudiera tocar. Édouard Le Roy apostilló entonces que sería preciso encontrar en un lugar distinto a la moral religiosa un equivalente de lo que ésta proporciona. Semejante equivalente, según él, la moral laica de su tiempo no lo proporcionaba. Durkheim añadió en ese momento: “Eso es completamente cierto, y, en ese punto, estoy de acuerdo con Le Roy en que la enseñanza de la moral debe dar al niño la sensación de una realidad, fuente de vida, de donde le llega apoyo y reconfortamiento. Pero es preciso para ello una realidad concreta, viva; mientras que una concepción abs-

³⁴¹ “(...) al tratar las condiciones de eficacia de una doctrina moral antes de haber estudiado sus condiciones de verdad, os prestáis al equívoco: más de uno concluirá que una doctrina no tiene valor y verdad más que en la medida que es útil, ya sea para el individuo ya para la sociedad. ¿Acaso no es ésta la actitud que un hombre como William James cree que se debe adoptar respecto del problema religioso? (D. PARODI, discusión sobre “L’efficacité des doctrines morales...”, 227. *Textes II*, 363–364).

tracta y artificial, construida lógicamente, aunque fuera en virtud de una lógica rigurosa, no podría desempeñar ese papel”³⁴².

En efecto, la moral laica carecía de una *noción central*, lo que explica que “no se preocupe de hacer comprender al niño dónde se origina el hecho de que, en general, haya deberes, por qué el hombre está obligado, cuál es la razón de ser de esa disciplina *sui generis* que constituye la moral”³⁴³. Por otro lado, la moral laica no lograba justificar ni el problema de la autoridad ni la necesidad de aceptar una autoridad diferente. Pero precisamente la cuestión de la autoridad, en materia moral y social, es la piedra angular del sistema durkheimiano. La autoridad es uno de los términos mejor definidos: “es un carácter del que un ser, real o ideal, se encuentra investido por relación a determinados individuos, y por el simple hecho de que es considerado por estos últimos como dotado de poderes superiores a los que se atribuyen a sí mismos”³⁴⁴. En tanto que la moral implica siempre para Durkheim *contrainte*, presión sobre las inclinaciones egoístas, y por consiguiente *control* a través de una fuerza imperativa, dicho control no sería posible si los individuos no estuvieran dispuestos a aceptar una autoridad exterior y superior a sí mismos: “Por autoridad hay que entender el ascendiente que ejerce sobre nosotros todo poder moral que reconocemos como superior a nosotros”³⁴⁵. Para que las reglas morales tengan su propia eficacia es preciso que los agentes morales adquieran el sentido de esa autoridad *sui generis* que les es inmanente. Su autoridad es la única razón de su eficacia, de forma que el sentido de la regla y el sentido de la autoridad no son más que dos aspectos

³⁴² É. DURKHEIM, discusión sobre “L’efficacité des doctrines morales”, 227–228, *Textes II*, 364. A continuación de las palabras de Durkheim, Devolvé añadió: “Busco su equivalente en términos laicos y precisamente quiero vincular las determinaciones particulares de la voluntad a una realidad sentida intuitivamente, a esa intuición de lo universal que denomino Dios” (J. DEVOLVÉ, *ibid.*, 228. *Textes II*, 364).

³⁴³ É. DURKHEIM, *ibid.*, 219. *Textes II*, 355.

³⁴⁴ É. DURKHEIM, *L’éducation morale*, Avertissement de Paul Fauconnet, P.U.F., Paris, 1ª ed. [Quadrige], 1992, 74.

³⁴⁵ *Ibid.*, 25.

de un mismo estado de espíritu, que Durkheim denomina espíritu de disciplina. Sin él no hay verdadera moralidad³⁴⁶.

El debate al que nos estamos refiriendo está todo él impregnado de la convicción de los intervinientes (Durkheim, Devolvé, Parodi, Belot, Le Roy) en el sentido de que la enseñanza de la moral laica presenta una clara debilidad, en tanto que no es capaz de otorgar al niño el sentido de la autoridad, sin el cual el sentido de la regla moral no llega a constituirse como algo eficaz. Durkheim plantea entonces la cuestión en directo: “Se trata de saber si todo lo que es esencial en el orden de lo religioso no puede expresarse en términos laicos”³⁴⁷. Con otras palabras, se trata de una trasposición lingüística: traducir lo moral de un plano lingüístico religioso a otro puramente laico (una traducción de la forma expresiva consistente en descodificar un lenguaje para volver a codificar otro).

El hecho de que casi todas las cualidades de Dios, al menos del Dios judeo-cristiano, sean proyectadas en la sociedad de una manera simbólica³⁴⁸, no parece resolver el verdadero problema de la enseñanza laica de la moral tal como lo entendía Durkheim, y que no era otro que el problema de la autoridad. Pickering ha visto bien, en mi opinión, el problema: “¿Mistificar la sociedad y hacer de ella una cuasi-divinidad no es una escapatoria al determinismo? ¿Por qué? Porque es la sociedad la que se eleva al nivel de lo trascendental. Es la sociedad la que decide lo que es sagrado, del mismo modo que es ella la que decide lo que es moral. Lejos de resol-

³⁴⁶ “Radica en la naturaleza de estas reglas que deban ser obedecidas, no en razón de los actos que prescriben o de las consecuencias verosímiles que puedan tener estos actos, sino por razón del simple hecho de que ordenan. Es, pues, su sola autoridad la que constituye su eficacia, y, por consiguiente, la impotencia para sentir y reconocer dicha autoridad allí donde existe (...) es la negación misma de toda verdadera moralidad” (*ibid.*, 30).

³⁴⁷ É. DURKHEIM, discusión sobre “L’efficacité des doctrines morales”, 228, *Textes II*, 365.

³⁴⁸ En la *Détermination du fait moral* Durkheim sostiene: “en la divinidad no veo otra cosa que la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente” (*Sociologie et philosophie*, 75). Esta idea también aparece desarrollada en una conferencia inédita descubierta por J. Gautherin con el título “L’enseignement de la morale à l’école primaire”, publicada en la *Revue Française de Sociologie*, 1992, XXXIII, 4, 609–623.

ver el problema de la autoridad, lo acomoda³⁴⁹. La observación de Pickering resulta especialmente interesante cuando se afronta la gran paradoja en la que se ve inmerso Durkheim. Cabría describirla del siguiente modo: la moral laica es el resultado de una descodificación lingüística consistente en expresar la esencia moral de orden religioso en términos puramente racionales y naturales (exclusión completa de lo sobrenatural). Ahora bien, ante el problema evidente de una desconfiguración de la moral laica no cabe más remedio que recurrir a una nueva configuración simbólica –es decir, un lenguaje neo-religioso– que sacralice los grandes conceptos sobre los que reposa la moral laica. Así sucede, por ejemplo, con el célebre individualismo moral. Es el caso también del suicidio y su reprobación. Se trata, como veremos a continuación, de un caso modélico de trasposición del lenguaje racional de la moral al lenguaje religioso de la moral: “En tanto que no ha desmerecido y perdido por su conducta sus títulos de hombre, nos parece participar en cierta medida de esa naturaleza *sui generis* que toda religión presta a sus dioses y que los hace intangibles a todo lo que es moral. La religiosidad ha quedado impresa en él; el hombre se ha convertido en un dios para los hombres. Por esto todo atentado dirigido contra él tiene para nosotros el efecto de un sacrilegio. (...) viola ese carácter sacro-santo que está en nosotros, y que debemos respetar tanto en nosotros como en el otro. El suicidio, por consiguiente, es reprobado porque deroga ese culto por la persona humana sobre el que reposa toda nuestra moral³⁵⁰. Durkheim presenta y defiende sin ambages tanto los valores como los derechos humanistas y puramente racionales; y lo hace con el lenguaje de la sacralidad.

³⁴⁹ William S.F. PICKERING, “La morale laïque de Durkheim était réellement laïque?”, 105, en F. CARDI y J. PLANTIER, *Durkheim, sociologue de l'éducation*, INRP, L'Harmattan, Paris, 1993, 101–110.

³⁵⁰ É. DURKHEIM, *Le Suicide*, 378–379.

2. LA DEFENSA DE LA LAICIDAD CON EL LENGUAJE DE LA SACRALIDAD: CAPACIDAD E INCAPACIDAD DEL RACIONALISMO

Así pues, formulada de un modo muy esquemático, la paradoja es la siguiente: Durkheim presenta y defiende los valores de la laicidad con el lenguaje de la sacralidad. Ello se debe tal vez a que esos valores morales coinciden con “esa fase de transición y de mediocridad moral”³⁵¹, que está a la espera de un renacimiento de nuevos ideales y nuevos evangelios con ocasión de esos tiempos de efervescencia creadora que, a no tardar mucho, vivirá la humanidad. Lo que en ningún caso excluye o cuestiona Durkheim, y ni siquiera sitúa en el plano de la conjetura, es que esa fe nueva que vendrá a poner fin al estado de incertidumbre y agitación confusa, se expresará en forma de símbolos³⁵². Esto parece chocar en principio con la supuesta evolución del racionalismo modernizante y desacralizador. Ahora bien, ¿cabe realmente un proceso de desimbolización de la nueva fe puramente moral, que le permita expresarse en su simple “desnudez racional”?

La confrontación con el amplio universo de representaciones y símbolos es lo que conduce a Durkheim a repensar la verdadera naturaleza del racionalismo filosófico. En esta carrera por escapar a los estrechos límites del viejo racionalismo ampliando su horizonte, él confiesa su deuda intelectual con el Pragmatismo. El curso sobre *Pragmatisme et Sociologie* (1913–1914) abunda en consideraciones que nos llevan por esos derroteros. Me detendré nuevamente en dos cuestiones interrelacionadas: la construcción de la verdad y las particularidades de la verdad mitológica en su relación con la verdad científica. Considero que esta doble cuestión es un digno colofón al estudio de la sociología de la religión, pues presenta una vinculación inestimable con ella. Las observaciones que siguen permiten vislumbrar hasta qué punto Durkheim, en la parte final de su vida intelectual, ha concebido su proyecto de reconstrucción del racionalismo (un racionalismo ampliado) en la forma

³⁵¹ FE, 610. La conjetura es abiertamente defendida por Jean Baubérot, “Note sur Durkheim et la laïcité”, en *Archives des Sciences sociales des Religions*, 1990, 69 (janvier–mars), 151–156.

³⁵² Cfr. FE, 611.

de confrontación y diálogo con el pragmatismo de W. James. Por otro lado, la importancia de este curso sobre el pragmatismo –las lecciones de 1913–1914– radica en que manifiesta la voluntad resuelta de inscribir el proyecto sociológico en un marco resueltamente filosófico³⁵³.

3. EL DEBATE CON EL PRAGMATISMO DE W. JAMES

Desde el primer momento de sus lecciones, Durkheim reconoce en el pragmatismo no tanto una doctrina, cuanto un método nuevo para afrontar problemas que conciernen a la verdad y a la acción³⁵⁴. Como señala Karsenti, “esto no significa que su significación sea meramente instrumental (...). Eso significa que gracias a él, la filosofía se hace, o vuelve a hacerse (...) método, investigación, construcción y resolución de problemas. Es esta configuración dada a la actitud filosófica (...) lo que ha cautivado a Durkheim (...)”³⁵⁵. Todo ello no quiere decir que no existan por su parte desacuerdos con el pragmatismo; los hay, y son muy profundos. En concreto, el reproche continuo que le dirige es haber negado la naturaleza propia de la conciencia y, por consiguiente, del conocimiento. Ahora bien, junto con los reproches, Durkheim no duda en señalar un mérito: el mérito de haber ayudado a reflexionar sobre la cuestión de cómo debe construirse la noción de verdad³⁵⁶. En

³⁵³ “El mismo problema, por lo demás, se encuentra a propósito de las *Formes élémentaires de la vie religieuse*, obra que no se agota ni en su dimensión etnológica, ni en la contribución que proporciona a una sociología del conocimiento, sino que su intención profunda consiste en erigir, a partir de una crítica de la deducción trascendental de las categorías, una nueva teoría de la verdad, y por tanto, refundar, más allá de Kant, la objetividad del conocimiento del entendimiento” (Bruno KARSENTI, *La société en personnes. Études durkheimiennes*, 185).

³⁵⁴ “En tanto que *método*, el pragmatismo no es otra cosa que la actitud, el giro (*tournure*) general que debe adoptar la inteligencia en presencia de problemas, y esta actitud consiste en volver nuestras miradas ‘hacia los resultados, las consecuencias, los hechos’” (É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, 44 [ed. por Armand Cuvillier, Vrin, Paris, 1955]).

³⁵⁵ B. KARSENTI, *La société en personnes...*, 186.

³⁵⁶ Cfr. É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, 171–172.

este concreto sentido, el pragmatismo ha sido un despertador de la conciencia filosófica y un cierto revulsivo contra una cómoda instalación en el racionalismo dogmático.

Al situarse frente a verdades reconocidas como tales, la pregunta por su condición de posibilidad se establece en los siguientes términos: qué es lo que hace que sean aceptadas. Una primera respuesta es que se *cree* que una idea es verdadera cuando se la considera adecuada a lo real. En tal caso lo que importa es conocer las causas que han determinado que los hombres creen que una representación es conforme a la realidad. Es propio del “viejo” racionalismo circunscribir el ámbito de la verdad a la verdad científica, en tanto que da por supuesto que la verdad está llamada a adoptar la forma de la ciencia. Esa es su vocación específica. Lo cierto es que, antes de que existiera la ciencia, ya había verdades –verdades precientíficas–, como fueron por ejemplo las mitológicas³⁵⁷. Ciertamente las ideas mitológicas no fueron consideradas verdades que estuvieran fundadas en una realidad objetiva. “Por el contrario, son nuestras ideas, nuestras creencias las que confieren a los objetos de pensamiento su realidad. Y así, la idea es verdadera no en razón de su conformidad a lo real, sino en razón de su poder creador”³⁵⁸. Durkheim se encuentra ya de este modo en el terreno que él mismo ha configurado con sus respectivos trabajos sobre las representaciones culturales, sobre los juicios de valor y de realidad, y sobre las formas elementales de la vida religiosa. Desde semejante configuración se encuentra en condiciones de plantear de un nuevo modo el tema ya clásico de *la fuerza de la verdad*: qué poder le lleva a imponerse. El marco del planteamiento no es otro que la *construcción de la noción de verdad*.

Durkheim afronta en realidad, si bien desde una nueva perspectiva, el tema que ha constituido el centro de su interés intelectual durante toda su vida: la autoridad con que obligan y se imponen

³⁵⁷ “[Las mitologías] fueron cuerpos de verdades a las que se consideraba que expresaban la realidad, el universo, y que se impusieron a los hombres con un carácter obligatorio tan acusado, tan poderoso como las verdades morales” (*ibid.*, 172).

³⁵⁸ *Ibid.*, 173.

determinadas representaciones³⁵⁹. Por otro lado, el hecho de que la representación sea una obra colectiva explicará esa impresión que tenemos de encontrarnos ante algo que excede nuestra individualidad: es la misma impresión de encontrarnos en presencia de la verdad, de la objetividad. El representacionismo se da la mano con el constructivismo sociológico³⁶⁰. Esta es la tesis principal, por otro lado, que Durkheim había defendido contra viento y marea en *Les Formes*: hay un ámbito de la naturaleza donde la fórmula del idealismo se aplica casi literalmente: es el mundo social. En él, mucho más que en ningún otro lugar, la idea hace, construye la realidad. Esa forma de pseudo-delirio –bien fundado– que encontramos en la base de tantas representaciones colectivas no es más que una forma de idealismo esencial³⁶¹. En este sentido, el verdadero mérito y aportación fundamental del pragmatismo ha consistido en subrayar, de un modo por cierto no intencional y bien a su pesar, la razonabilidad del idealismo. ¿Por qué? Porque la verdad de la idea se determina, ciertamente, no en razón de su conformidad a lo real, sino en razón de su poder creador³⁶². Con palabras del propio Durkheim, el gran mérito del pragmatismo ha consistido en ayudarnos a reflexionar sobre cómo debe construirse la noción de verdad³⁶³. La “apropiación” que Durkheim hace tanto del interés filosófico

³⁵⁹ “En la vida de la especie humana, lo que sostiene las ideas, las representaciones, es la colectividad. Ahora bien, todas las representaciones colectivas, en virtud de sus propios orígenes, están revestidas de un prestigio gracias al cual tienen el poder de *imponerse*. Poseen una energía psicológica mayor que las que emanan del individuo. Esto es lo que hace que se instalen con fuerza en la conciencia. Ahí reside la fuerza misma de la verdad” (*ibidem*).

³⁶⁰ “En definitiva, es el pensamiento el que crea lo real, y el papel eminente de las representaciones colectivas es “hacer” esa realidad superior que es la propia sociedad” (*ibid.*, 174).

³⁶¹ Cfr. FE, 326–327.

³⁶² “El mundo de los seres míticos no es un mundo real, y sin embargo los hombres han creído en él. Las ideas mitológicas no han sido consideradas verdaderas en tanto que fundadas en una realidad objetiva. Por el contrario, son nuestras ideas, nuestras creencias las que confieren a los objetos de pensamiento su realidad. Y de este modo, la idea es verdadera, no en razón de su conformidad a lo real, sino en razón de su poder creador” (É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, 173).

³⁶³ Cfr. *ibid.*, 171–172.

fundamental del pragmatismo, como de sus principales temas, no deja de ser francamente interesada.

¿En qué consiste realmente la pregunta por cómo debe construirse la noción de verdad? Como veremos a continuación la cuestión se sustancia en una ampliación del concepto de experiencia que permita escapar a los estrechos límites del viejo racionalismo. Es en la experiencia colectiva de la humanidad donde hay que encontrar las causas que han determinado que los hombres creen que una representación es conforme a la realidad³⁶⁴, en virtud del carácter obligatorio con el que las verdades, ya sean científicas, pre-científicas o no científicas, se imponen a los hombres. Lo que llama la atención de Durkheim es el poder de imponerse que ostenta la verdad: ahí reside la fuerza misma de la verdad de las representaciones. La objetividad de la representación, así como su valor veritativo, se salvan, según él, si la representación es una obra colectiva: “Si (...) se admite que la representación es obra colectiva, presenta un carácter de unidad que no puede tener en el Pragmatismo. Así se explica esta impresión de resistencia, este sentimiento de algo que excede al individuo, que experimentamos en presencia de la verdad y que son la condición misma de la objetividad”³⁶⁵. El valor de las tesis pragmatistas reside, por tanto, en lo que tienen de idealismo práctico: es el pensamiento el que *hace* la realidad.

De este modo cabe encontrar el núcleo conceptual de las verdades mitológicas. Son las representaciones colectivas las que crean ese carácter de objetividad que presentan las mitologías; lo que les confiere ese poder creador es su carácter colectivo: ese carácter es el que provoca que se impongan al espíritu. Como vemos, Durkheim hace hincapié en la fuerza y el poder creador de la representación colectiva: “Las representaciones colectivas arrastran (*emportent*) con ellas sus objetos, acarrear la existencia de sus objetos. Las verdades mitológicas han sido las condiciones de existencia de

³⁶⁴ “Lo que nos importa es conocer las causas que han determinado a los hombres a creer que una representación es conforme a la realidad. Las representaciones que, en el curso de la historia, han sido reconocidas como verdaderas presentan para nosotros un interés igual: no las hay privilegiadas. Si queremos escapar a lo que de demasiado estrecho tiene el viejo racionalismo, hay que ampliar su horizonte (...)” (*ibid.*, 172).

³⁶⁵ *Ibid.*, 174.

las sociedades que han creído en ellas. En efecto, la vida común supone ideas comunes, una unanimidad intelectual. Por el hecho mismo de esta adhesión colectiva, esas ideas se sustraen a las contingencias individuales. De ahí su carácter objetivo y necesario³⁶⁶. La representación colectiva de algo –lo que sea– idealiza ese algo. Así, la *idealización* de las cosas viene a ser un corolario de su representación colectiva.

Durkheim considera que su representacionismo sociológico es mucho más apto que el pragmatismo para pensar tanto el ideal como la condición de posibilidad de lo verdadero a partir de las prácticas sociales. La verdad de la representación colectiva radica siempre en el plano subjetivo y práctico³⁶⁷. También *Les Formes* subraya decididamente que la “verdad” del idealismo hay que encontrarla en las prácticas sociales ligadas a aquellos estados de efervescencia que determinan cambios significativos en las condiciones de la actividad psíquica individual y colectiva. Esta es la dinámica que explica tanto la constitución de lo sagrado como la del ideal³⁶⁸. Como señala H. Joas, en la sociología de la religión, la fuerza del idealismo es tal que Durkheim sitúa “el origen de la propia morfología social en la praxis ritual colectiva entendida como experiencia religiosa del grupo. (...) En la experiencia religiosa del grupo, la influencia recíproca de las psiques individuales se intensifica hasta el punto de producirse una vinculación con

³⁶⁶ É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie...*, 175.

³⁶⁷ “Las representaciones míticas son falsas por relación a las cosas, pero son verdaderas por relación a los sujetos que las piensan” (*ibid.*, 177).

³⁶⁸ “Pues lo que es definitorio de lo sagrado es el hecho de estar sobreañadido a la realidad; ahora bien, el ideal responde a la misma definición: no se puede, así pues, explicar el uno sin explicar el otro. Y en efecto, hemos visto que si la vida colectiva, al alcanzar un cierto grado de intensidad, da lugar al pensamiento religioso, es porque determina un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. Las energías vitales resultan sobreexcitadas, las pasiones avivadas, las sensaciones fortalecidas; incluso hay algunas que sólo se dan en tales momentos. El hombre no se reconoce a sí mismo; se siente como transformado y, a consecuencia de ello, transforma el medio que le rodea. (...) En una palabra, sobreañade al mundo real en que se desarrolla su vida profana otro que, en un determinado sentido, no existe más que en su pensamiento, pero al que, en comparación al primero, atribuye una especie de dignidad más elevada” (FE, 602–603 [393]).

representaciones colectivas que, a su vez, ejercerán luego un poder estructurante sobre las percepciones individuales en la vida cotidiana de los individuos”³⁶⁹.

4. ¿POR QUÉ SOBREVIVEN LAS REPRESENTACIONES RELIGIOSAS?

Cuando nos sorprendemos debido a la supervivencia de las representaciones colectivas de naturaleza religiosa en un tiempo y un mundo marcados ambos por el prestigio y el predominio del modo de pensar científico, es el momento de pensar que ni la vida ni la sociedad pueden esperar a que sus problemas sean resueltos de un modo científico. Es preciso decidir qué se debe hacer y para ello no cabe más remedio que hacerse una idea (siquiera provisional) acerca de la realidad existente. Durkheim reitera en diversos momentos de su obra, un mismo principio: la vida no puede esperar a la certeza del concepto –la certeza teórica–; basta la certeza práctica³⁷⁰. El ámbito de la acción no puede quedar paralizado por la duda. ¿Dónde irá a buscar la sociedad esa representación de sí misma que es indispensable a su acción y a su vida? “No hay más que una solución: en ausencia de un conocimiento objetivo, ella [la sociedad] no puede conocerse más que desde su interior, esforzarse por traducir el sentimiento que tiene de sí misma y guiarse por él. Con otras palabras, le es preciso conducirse según una representación que sea de la misma naturaleza que las que constituyen las verdades mitológicas”³⁷¹. Por otra parte, como resulta que la sociedad únicamente puede alcanzar una conciencia de sí y asegurar la continuidad de dicha conciencia mediante el *emblematismo*³⁷², las

³⁶⁹ Hans JOAS, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1998, 73.

³⁷⁰ Cfr. É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie, Appendices (I): La certitude*, 201. Puede consultarse también el comentario al texto de Bruno KARSENTI, *La société en personnes*, 203–204.

³⁷¹ É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, 184.

³⁷² Cfr. FE, 331. Recuérdese que el *emblema* no es sólo un procedimiento para hacer más nítido el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma: sirve para hacer

representaciones mitológicas traducen por medio de emblemas la autoconciencia social y constituyen su cauce más apropiado.

Esta conexión entre emblematismo y autoconciencia social caracteriza también todo un tipo de fórmulas que, aunque no se presenten de entrada con un carácter religioso, sin embargo parecen tener en nuestros días el carácter de dogmas que no se discuten. Durkheim menciona expresamente las nociones de democracia, de progreso y de lucha de clases. Su comentario posterior plantea de nuevo la compleja relación entre lo laico y lo religioso: “En la vida social hay y siempre habrá lugar para una forma de verdad que se expresará tal vez en una forma muy laica, pero que, a pesar de todo, tendrá un fondo mitológico y religioso”³⁷³.

A título de corolario de lo que se acaba de exponer, Durkheim reconoce y otorga valor a un aspecto nuclear de la crítica pragmática a la noción clásica de verdad: si la verdad no hiciera otra cosa que expresar lo real, sería una pura redundancia; es preciso que añada algo a lo real. Ahora bien, una vez dicho esto, contraataca para sostener su particular idealismo sociológico (también llamado por él hiperespiritualismo³⁷⁴). La verdad, en efecto, no es una redundancia, sino que añade a lo real un mundo nuevo, más complejo que los demás: el mundo humano, el mundo social. “Por medio de ella se hace posible un nuevo orden de cosas: nada menos que la *civilización*”³⁷⁵. Situar la verdad –lo que se añade a lo real– como principio de inteligibilidad de las prácticas sociales es otra perspectiva de lo que Durkheim denomina idealización.

Estoy de acuerdo con Karsenti en que no es indiferente que Durkheim inscriba a lo largo de *Les Formes* este proceso de idealización en el registro de la fe³⁷⁶. Téngase en cuenta además que Durkheim entiende la fe en un sentido primordialmente práctico. Religiosidad, producción de lo sagrado, idealización son términos equivalentes, y expresan las condiciones en que se desarrolla la

dicho sentimiento, pues se trata de un elemento constitutivo del sentimiento en cuestión (cfr. *ibid.*, 329).

³⁷³ É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, 184.

³⁷⁴ Cfr. É. DURKHEIM, “Représentations individuelles et représentations collectives”, *Idem, Sociologie et philosophie*, 48.

³⁷⁵ É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, 187.

³⁷⁶ Cfr. Bruno KARSENTI, *La société en personnes*, 209.

vida ordinaria. “Conocer, o pensar, no es posible más que porque se cree, en el sentido de que se exceden los datos de la sensibilidad por medio de una operación que tiene su resorte en la sacralización, en la facultad que el espíritu tiene de añadir a lo dado su propia producción. Radicalizando la tesis, se puede decir que la propia *representación* es una operación que no se explica más que religiosamente. De este modo, las nociones con connotación idealista de fe, de creencia y de representación, no deben ser consideradas inesenciales, como si fueran velos que recubren el primado de las prácticas sociales. Por el contrario, no se puede volver sobre las prácticas más que apoyándose en el sentido inédito que Durkheim les confiere³⁷⁷. A los efectos de la línea argumental que aquí se ha seguido, conviene resaltar la insistencia con la que Durkheim se refiere a que el discurso de la laicidad no puede dejar de expresarse en un lenguaje religioso. Esto es lo que interesa subrayar debidamente. Como afirma en otro lugar, una concepción social de la religión está animada necesariamente por una inspiración (*souffle*) religiosa³⁷⁸.

La insistencia a la que me acabo de referir delata una “desconfianza” hacia el concepto: un cierto antiintelectualismo. Es como si Durkheim tematizara la insuficiencia del concepto para aprehender satisfactoriamente la vida. Realmente Durkheim ha oscilado siempre entre una orientación intelectualista a la que le llevaba el racionalismo y una inclinación vitalista. Un ejemplo relevante, al que me voy a referir para concluir ya, es el caso del alma y de la conciencia moral.

Durkheim plantea lo que él considera un hecho incuestionable: del mismo modo que no existe sociedad conocida que carezca de religión, tampoco existe sociedad, por muy primitiva que sea su organización, en la que no se encuentre todo un sistema de representaciones colectivas que se refieran al alma, a su origen y a su destino³⁷⁹. El alma simboliza la dualidad del individuo; al mismo tiempo, el alma rehace y expresa la dualidad fundamental de la sociedad: interioridad y exterioridad. En efecto, el alma presenta

³⁷⁷ *Ibidem*.

³⁷⁸ Cfr. É. DURKHEIM, “Le sentiment religieux à l’heure actuelle”, en *Idem, La science sociale et l’action*, 312.

³⁷⁹ Cfr. FE, 343.

dos caracteres contradictorios, pero cuya coexistencia es un rasgo distintivo de la noción de alma. Por una parte, es lo mejor y más profundo de nosotros mismos, la parte eminente de nuestro ser; sin embargo, por otra parte, es un huésped que ha venido de fuera, y que vive en cada uno de nosotros una existencia diferente de la del cuerpo y que un buen día recobrará su completa independencia³⁸⁰. Boudon sugiere que, en el conjunto de *Les Formes*, la idea de alma debe analizarse como la traducción simbólica de la conciencia moral del individuo³⁸¹. En efecto, la propia arquitectónica de *Les Formes* avala esta forma de interpretación. El capítulo sobre el alma viene a continuación del que expone el principio totémico. Y el alma no es otra cosa que el principio totémico individualizado, encarnado en cada individuo.

Sociedad, principio totémico y alma constituyen una estructura o conexión de sentido, en la que rige la ley del dualismo (interioridad/ exterioridad): “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 forma el 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 preciso repartirse y fragmentarse entre ellas. Cada uno de estos fragmentos es un alma”³⁸². La sociedad, la concebimos habitualmente en la forma de un poder moral que, aunque sea inmanente a nosotros, representa algo distinto de nosotros: “es la conciencia moral sobre la cual, por demás, la mayoría de los hombres tan sólo ha tenido una idea poco perfilada con ayuda de los símbolos religiosos”³⁸³. Obsérvese que la dualidad del individuo es expresada de manera simbólica; lo mismo ocurre con su conciencia moral, que es el aspecto objetivo mentado en la idea de alma³⁸⁴. Durkheim experimenta notables dificultades para expresar de manera concep-

³⁸⁰ Cfr. *ibid.*, 355–356.

³⁸¹ Cfr. Raymond BOUDON, “‘*Les formes élémentaires de la vie religieuse*’: una théorie toujours vivante”, 181–182; en *L’Année sociologique*, 1999, 49, n° 1, 149–198.

³⁸² FE, 356 (233).

³⁸³ *Ibid.*, 302 (199).

³⁸⁴ Cfr. *ibid.*, 377.

tual todas estas realidades. De ahí el recurso al simbolismo y a la capacidad de transfigurar que posee la imaginación.

5. EL LENGUAJE DE LO SAGRADO

Las explicaciones aportadas permiten entender un poco mejor la importancia otorgada al lenguaje religioso-simbólico en los últimos años de la vida intelectual de Émile Durkheim. La sociedad, según él, es la única fuente de lo sagrado, pero dicha fuente habla un lenguaje primordial: el lenguaje religioso. Se trata de un lenguaje simbólico y poético, fruto de las libres combinaciones de la actividad y del pensamiento, de las creaciones libres del espíritu³⁸⁵.

¿Por qué razón Durkheim culmina su proyecto de una reconstrucción del racionalismo (frente al positivismo estrecho, el idealismo absoluto y el pragmatismo) en la forma de un realismo simbólico? Aunque Durkheim esté convencido —que lo está, por cierto— de que la capacidad cognitiva de la ciencia excede a la religión y está llamada a ocupar espacios que en otro tiempo estuvieron reservados para la religión³⁸⁶, lo cierto es que él considera que en la religión hay algo eterno —el culto, la fe— y que, bajo esta perspectiva, contiene un impulso a la acción que la ciencia no puede alcanzar. Por mucho que logre avanzar, la ciencia quedará siempre a distancia de la acción³⁸⁷. El racionalismo reconstruido y ampliado que Durkheim busca, no logra abordar satisfactoriamente el problema de la relación entre teoría y práctica, entre entendimiento y voluntad, entre concepto y sentimiento³⁸⁸.

Desde el momento que Durkheim tuvo conocimiento de la obra de W. James, el pragmatismo se convirtió en un punto de referen-

³⁸⁵ Cfr. *ibid.*, 545–546.

³⁸⁶ Cfr. *ibid.*, 613.

³⁸⁷ Cfr. *ibid.*, 615.

³⁸⁸ “Podemos concluir que, contrariamente a la tesis pragmatista, no hay parentesco de naturaleza entre el pensamiento y la acción. Resulta muy sorprendente ver a los pragmatistas sostener que el conocimiento no tiene más que fines prácticos, puesto que, por el contrario, el conocimiento tiene exigencias básicamente diferentes de la práctica” (É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, 167).

cia, tanto de inspiración como de crítica. Resulta de extraordinario interés examinar la conclusión sobre el *espíritu general* del pragmatismo. Con indudable agudeza dialéctica, Durkheim señala que el pragmatismo ha sido considerado frecuentemente como una tentativa de *liberación de la voluntad*³⁸⁹, pero que en realidad debería ser considerado como una aspiración a *liberar el pensamiento*, aflojando para ello la *rigidez* de la verdad. En su crítica radical de toda forma de dualismo, sostiene que no hay más que un solo plano de existencia, la empírica (no la ideal) y por eso mismo hace de Dios objeto de experiencia³⁹⁰.

La experiencia religiosa, en Durkheim, remite a un dualismo fundamental, que se ajusta y coincide, por lo demás, con el dualismo de la naturaleza humana. Como ya hemos visto no se trata del dualismo naturaleza–sobrenaturaleza o naturaleza–gracia. La experiencia religiosa del hombre establece el dualismo tajante entre lo empírico y lo ideal, lo profano y lo sagrado, lo cotidiano y lo extraordinario, el egoísmo y la fuerza moral para superarlo, lo individual y lo colectivo, la disforia y la euforia. Al tematizar la experiencia religiosa y describirla como una producción y un acontecer de lo sagrado, la sociología durkheimiana de la religión también “muestra sus cartas” y presenta su gran ambición filosófica: una *liberación del espíritu*³⁹¹. No sólo la verdad es un producto huma-

³⁸⁹ “Para que el mundo solicite nuestra actividad, hace falta que podamos transformarlo y, para esto, que sea maleable. Sobre todo, las cosas no cuentan según lo que son, sino según lo que valen. Lo que sirve a nuestra conducta es una jerarquía de valores establecida por nosotros. La condición de nuestra acción es, pues, que este sistema de valores pueda realizarse, encarnarse en el mundo que vivimos. El pragmatismo da así un sentido a la acción” (*ibid.*, 136).

³⁹⁰ Cfr. *ibid.*, 137. También *Les Formes* se hace eco de la idea de James en el sentido de que las creencias religiosas reposan en una experiencia específica: la experiencia religiosa (cfr. FE, 596–597).

³⁹¹ Esto es lo que Durkheim sostiene, cuando afirma que la vida social se define por la *hiperespiritualidad*: “si se denomina *espiritualidad* a la propiedad distintiva de la vida representativa en el individuo, se deberá decir de la vida social que se define por una *hiperespiritualidad*; entendemos por ello que los atributos constitutivos de la vida psíquica se vuelven a encontrar en ella, pero elevados a una potencia más elevada y de manera que constituyen algo completamente nuevo” (É. DURKHEIM, “Représentations individuelles et représentations collectives”, *Idem*, *Sociologie et philosophie*, 48).

no, también la razón, sus principios y categorías se han hecho en el curso de la historia de la civilización.

Según Durkheim, sociología y pragmatismo plantean un mismo problema, y lo hacen además en un mismo sentido, pero la primera está mejor preparada para resolverlo que el segundo. El pragmatismo pretende explicar la verdad en un plano psicológico y mediante una apelación a la experiencia psicológica subjetivo-individual: “La sociología nos permite explicaciones más amplias. Para ella, la verdad, la razón, la moralidad son los resultados de un devenir que engloba todo el desarrollo de la historia humana”³⁹². Si se quiere fundar la teoría de la verdad, el camino no consiste en el monismo de la *experiencia pura*, en que subjetividad y objetividad son atributos funcionales de una unidad funcional³⁹³; tampoco consiste en suavizarla (*assouplir la vérité*), aflojándola, quitándole rigidez mediante una liberación de la disciplina del pensamiento lógico³⁹⁴. El único camino posible es fundarla en la *experiencia colectiva* de la humanidad y ése es precisamente el ámbito de la sociología³⁹⁵. Desde dicho ámbito cabe decir que la verdad se enriquece, pero no cambia propiamente hablando.

6. LA ARQUEOLOGÍA DE LA VIDA RELIGIOSA: EXPERIENCIA E IDEALISMO

En otro lugar³⁹⁶ he sostenido que la sociología de la religión que propugna Durkheim puede ser leída y entendida como una teoría de la experiencia colectiva del mundo, la cual tiene un carácter

³⁹² É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, 143.

³⁹³ Cfr. *ibid.*, 98–100.

³⁹⁴ Cfr. *ibid.*, 140–141.

³⁹⁵ “La sociología nos recuerda (...) que lo que es *social* posee siempre una dignidad superior a lo que es individual. Es presumible que la verdad, lo mismo que la razón y la moralidad guardará siempre ese carácter de valor más elevado, lo que no impide en modo alguno intentar explicarla” (*ibid.*, 144).

³⁹⁶ Cfr. F. MÚGICA, *Émile Durkheim. El principio sagrado (I). La representación de lo sagrado*, Clásicos de la Sociología, n° 18, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, 19–57.

acumulable en y por su mismo carácter experiencial. La religión es la forma primordial en que el ser humano –recuérdese que para Durkheim no hay ser humano al margen del grupo social– experimenta el mundo; esto es lo que pone de manifiesto la arqueología de la vida religiosa. Ahora bien, lo que propiamente comparece en dicha experiencia es el mundo y no otra cosa. Se justifica que Durkheim proteste frente a quienes conciben la religión como un delirio. No puede serlo, porque la religión reproduce simbólicamente el mundo, y no otra cosa que el mundo, puesto que no existe orden sobrenatural. Anteriormente he hablado de una necesidad interior de *liberar el espíritu* (la sociología es hiper–espiritualista). Ello no es óbice para que, a renglón seguido de sostener dicha hiperespiritualidad, explique el sentido naturalista del término: “A pesar de su aspecto metafísico, la palabra no designa nada más que un conjunto de hechos naturales, que deben explicarse por medio de causas naturales”³⁹⁷. La religión reproduce este mundo: lo hace de un modo subjetivo, emotivo, simbólico y poético a la vez; pero su horizonte real es este mundo, al que “dobla” con el ideal/lo sagrado que la vida religiosa alumbra. Utilizo aquí el verbo *alumbrar* en su doble acepción: iluminar y dar a luz. El único “doble” de este mundo (el empírico) es la esfera del ideal/sagrado, pero que no es una realidad sobrenatural; es ese *otro mundo* que tiene que haber nacido en y de la imaginación del sujeto colectivo creyente³⁹⁸. Ese otro mundo o bien reproduce el existente para afirmarlo o bien lo dobla con el ideal para cambiarlo. Son los dos sentidos que puede adoptar una religión que excluye la vida sobrenatural y, por tanto, que no entiende el orden natural como una realidad abierta de suyo a otra realidad que la trasciende, la completa y la plenifica.

El análisis sociológico de la religión que Durkheim realiza puede dar lugar a una interpretación de la religión como institución social que se configura al modo de réplica del mundo social en que se inserta, de sus motivaciones, valores y normas culturales. Utilizando una terminología convencional, cabría hablar de la religión

³⁹⁷ É. DURKHEIM, “Représentations individuelles et représentations collectives”, *Idem, Sociologie et philosophie*, 48.

³⁹⁸ Cfr. Javier MARTÍNEZ, “Más allá de la razón secular”, 50. En *Hans Urs von Baltasar En el centenario de su nacimiento*, Actas del I Congreso Fe Cristiana y Servicio al Mundo (18 y 19 de marzo de 2006), Fundación Maior, Madrid, 2007, 37–74.

como una institución esencialmente conservadora del orden social y cultural. Pero no es menos cierto que, si nos atenemos al gran poder de idealización que la religión conlleva, cabe también una interpretación revolucionaria. Prueba de ellos es que el propio Durkheim se refiere a los acontecimientos revolucionarios en Francia (1789) en términos religiosos. En uno y otro caso, el único referente real, aunque simbolizado, del hecho religioso está constituido por el orden de realidades naturales.

El uso habitual de terminología física (poder, fuerza, energía, etc.) para referirse a la acción reconfortante –dinamogénica– que la religión tiene sobre los espíritus guarda un paralelismo sorprendente, por ejemplo, con el “discurso religioso” de algunos movimientos contemporáneos de tipo pseudo-religioso tales como “New Age”. Ese dios no-persona, *Energía* que vibra en todo el universo es *La Fuerza*. La similitud con el planteamiento dinamogénico de la religión (para el que lo sagrado por excelencia es la fuerza) es cualquier cosa menos anecdótica³⁹⁹. En cualquier caso la religión se mira en el espejo de la naturaleza y se entiende a sí misma a la vista de lo que el espejo refleja. Por otro lado, no es de extrañar que la cultura del consumo devore con rapidez a esos dioses de encrucijadas (*dieux des carrefours*) a los que se refería tan acertadamente el anciano filósofo Lachelier en su vibrante debate con Durkheim. El creciente consumo de la credulidad esotérica pone de manifiesto la razón de esas palabras –casi proféticas– del ilustre filósofo. En los últimas décadas hemos asistido incluso al uso interesado y mercantilista de esa credulidad esotérica ya sea para atacar abiertamente al cristianismo, ya para disolver el espíritu religioso teísta en una “espiritualidad líquida”, difusa y vagamente misteriosa. A ambos objetivos se presta indudablemente esa ola de

³⁹⁹ La espiritualidad de la *Nueva Era* (New Age) consiste en que las personas descubren su profunda conexión con la fuerza o energía universal sagrada que constituye el núcleo de toda vida. El resultado es una mística cósmica, que se basa en la adquisición de conciencia de un universo que rebosa energías dinámicas. No conozco estudio más completo sobre *New Age* que el extenso documento del Consejo Pontificio de la Cultura y Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso: *Jesucristo, portador del agua de vida. Una reflexión cristiana sobre la “Nueva Era”*. Una visión más descriptivo-analítica del movimiento religioso “New Age”, en Paul HEELAS, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Blackwell, Oxford, 1996.

credulidad banal que se extiende en estos tiempos de cultura post-metafísica, precisamente en aquellas sociedades que más sufrieron la influencia del racionalismo de la Ilustración.

Soy consciente de que, después de haber insistido tanto en el poder de idealización y en el “idealismo” de la religión, este aparente “giro” al naturalismo puede resultar sorprendente para el lector. En realidad, a los ojos de Durkheim es la única manera de mantener con fundamento el “idealismo” de la religión sin tener que conceder valor de verdad a la hipótesis teológica. De nuevo encontramos la alternativa fundamental: si el sujeto que crea valor e idealidad en general no es la Sociedad, entonces no puede ser otro que Dios. La cuestión está bien planteada y desarrollada en la memoria sobre los juicios de valor (1911), de forma que, a este respecto, *Les Formes* constituyen su corolario⁴⁰⁰.

Es un hecho, afirma Durkheim, que los hombres aman una belleza, una bondad y una verdad que nunca se realizan de manera adecuada en los hechos. ¿Dónde tiene su origen que tengamos, a la vez, la necesidad y el medio de exceder lo real, de superponer al mundo sensible *otro* mundo diferente? La hipótesis teológica aporta una posible respuesta: “Se supone que el mundo de los ideales es real, que existe objetivamente (...). Estaríamos ligados al ideal como a la fuente misma de nuestro ser”⁴⁰¹. Dios sería el ideal, es decir, el sistema de valores, completamente sustraído al movimiento de la vida colectiva: “Cuando se hipostasía el ideal, al mismo tiempo se le inmoviliza y se retira todo medio de explicar su infinita variabilidad. Hoy sabemos que no solamente el ideal varía según los grupos humanos, sino que debe variar (...)”⁴⁰². La elevada sensibilidad moderna hacia la variación de los ideales morales en las distintas sociedades, llevaría además a introducir el devenir en la propia realidad divina. “El devenir divino no sería inteligible más que si el propio Dios tuviera por tarea realizar un ideal que le ex-

⁴⁰⁰ Esta es la tesis de Gaston Richard y la que mejor da cuenta, en mi opinión, de los textos capitales de una y otra obra. Cfr. G. RICHARD, *L'athéisme dogmatique en Sociologie religieuse*, 240–242.

⁴⁰¹ É. DURKHEIM, “Jugements de valeur et jugements de réalité”, *Idem, Sociologie et philosophie*, 129.

⁴⁰² *Ibid.*, 129–130.

cede, y el problema, en tal caso, sólo se habría desplazado”⁴⁰³. No es éste el único problema que afecta a la hipótesis teológica. Durkheim no puede admitir que se sitúe el ideal al margen de la naturaleza y de la ciencia: “Por lo demás, ¿con qué derecho se pone el ideal fuera de la naturaleza y de la ciencia? Es en la naturaleza donde se manifiesta; es preciso que dependa de causas naturales”⁴⁰⁴.

La hipótesis sociológica es, pues, la única que cumple con la doble exigencia del naturalismo y de la idealidad de los valores. A estas alturas de su vida intelectual Durkheim sabía bien que una concepción puramente sistémico–funcional de la sociedad podía satisfacer la exigencia naturalista, pero no la de la idealidad de los valores⁴⁰⁵. Y es esta doble exigencia la única que según él, puede satisfacer el postulado de la hiperespiritualidad de la vida social, sin el recurso –claro está– a la hipótesis teológica. Para ello se impone partir de que la sociedad es “el núcleo (*foyer*) de una vida moral interna cuyo poder y originalidad no siempre han sido reconocidos”⁴⁰⁶. Como señala Richard⁴⁰⁷, a partir de este punto la teoría del sentimiento religioso domina sobre cualquier otra perspectiva y vincula estrechamente la argumentación desarrollada en el estudio sobre los juicios de valor con la de *Les Formes*. En uno y otro caso, la intensidad y energía emocional de los sentimientos que se desarrollan en el seno de los grupos humanos, al alcanzar un determinado umbral, despiertan y ponen en marcha el pensamiento religioso.

⁴⁰³ *Ibid.*, 130.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

⁴⁰⁵ “Es verdad que precedentemente hemos expuesto una teoría sociológica de los valores cuya insuficiencia hemos mostrado; pero es que reposaba en una concepción de la vida social que desconocía su verdadera naturaleza. La sociedad se presentaba en ella como un sistema de órganos y funciones que tiende a mantenerse frente a las causas de destrucción que la asaltan desde el exterior, lo mismo que un cuerpo vivo, cuya vida consiste totalmente en responder de una manera apropiada a las excitaciones que provienen del medio externo” (*ibid.*, 132).

⁴⁰⁶ *Ibidem*.

⁴⁰⁷ Cfr. G. RICHARD, *L'athéisme dogmatique en Sociologie religieuse*, 242. Los textos paralelos se encuentran en É. DURKHEIM, *Jugements de valeur et jugements de réalité*, 133–136; y FE, 602–605.

7. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA Y LA CAPACIDAD DE IDEALIZAR LA REALIDAD

Durkheim pretende explicar de forma simultánea el origen del poder de idealizar y el del pensamiento religioso: “El hombre es el único que tiene la facultad de concebir el ideal y de agregarlo a la realidad. ¿Cuál es el origen de ese singular privilegio? (...) La explicación que hemos propuesto de la religión tiene precisamente la ventaja de aportar una respuesta a este problema. Pues lo que define lo sagrado es el hecho de estar sobreañadido a la realidad; ahora bien, el ideal responde a la misma definición: no se puede, así pues, explicar el uno sin explicar el otro. Y en efecto, hemos visto que si la vida colectiva, al alcanzar un cierto grado de intensidad, da lugar al pensamiento religioso, es porque determina un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica”⁴⁰⁸. Al poner en paralelo los textos de las dos obras se percibe con claridad cuál es la línea de argumentación. Durkheim puede sostener la definición de la religión por medio de la idealización, con la sola condición de aceptar que el ideal depende de lo sagrado; por su parte, éste se produce necesariamente en determinadas condiciones de la existencia colectiva, que provocan un cambio en las condiciones de la actividad psíquica.

La experiencia religiosa es la experiencia simultánea de la *formación de un ideal* y la producción de una vida particularmente intensa y cualitativamente diferente, caracterizada por el desinterés: el sentimiento religioso inhibe el interés individual. Ebrio de desinterés, su comportamiento es generoso y superfluo, imprevisible y lúdico, capaz de violencias estúpidamente destructoras y de locuras heroicas. La razón de ello estriba en que el excedente de fuerzas creado con esa vida nueva no se deja ajustar a ningún fin estrechamente determinado. Por su misma riqueza, es una actividad superflua que sólo puede oponerse a la vida cotidiana y sus requerimientos, porque la energía suscitada siempre queda sobreañadida con un carácter de excedente⁴⁰⁹. Al carecer de utilidad alguna, esta nueva vida adopta la forma de un juego imprevisible por el mero

⁴⁰⁸ FE, 602–603 (393).

⁴⁰⁹ Cfr. É. DURKHEIM, *Jugements de valeur et jugements de réalité*, 133.

placer de afirmarse. Este es el caso tanto de la actividad ritual como del pensamiento mitológico⁴¹⁰.

La articulación de los conceptos se establece sobre la base de cuatro planos y por este orden: sociológico, moral, ideal y psicológico. La explicación de cómo se forma el ideal se ajusta a las exigencias de la objetividad científica: se trata de un *producto natural* de la vida social. Todo arranca de la necesidad de autoconciencia por parte de la colectividad: “Para que la sociedad sea capaz de adquirir conciencia de sí y mantener, en el grado de intensidad necesario, el sentimiento que tiene de sí misma, es preciso que se reúna y se concentre. Ahora bien, tal concentración determina una exaltación de la vida moral que se traduce en un conjunto de concepciones ideales en el que se retrata la nueva vida que así se ha despertado; corresponden éstas a ese aflujo (*afflux*) de fuerzas psíquicas que entonces se sobreañaden a aquellas de que disponemos para la realización de las tareas cotidianas de la existencia”⁴¹¹. Si analizamos la articulación de estos conceptos en esos cuatro planos claramente diferenciados en el texto, se observa que el análisis culmina en una *ley psico-social* y es de este modo como se ajusta a la doble exigencia metodológica de objetividad científica y de hecho natural. La vida colectiva se hace religiosa a partir de un punto en que cambian las condiciones de la actividad psíquica, y la exaltación que dicha vida comunica a ciertos sentimientos, cruza un determinado umbral de intensidad⁴¹². La experiencia religiosa queda así disuelta psico-sociológicamente en la vida colectiva, al tiempo que el sentimiento religioso tiene su origen en la experiencia social y la facultad de idealizar se concibe como una facultad completamente natural⁴¹³. No se insistirá bastante en la decisiva importancia de la naturalización del ideal.

⁴¹⁰ Cfr. FE, 605–606.

⁴¹¹ *Ibid.*, 603 (393).

⁴¹² Cfr. G. RICHARD, *L’athéisme dogmatique en Sociologie religieuse*, 256.

⁴¹³ “La sociología se sitúa de entrada en el ideal. (...) El ideal es su ámbito (*domaine*) propio. (...) En la facultad del ideal, ve una facultad natural cuyas causas y condiciones busca con vistas a ayudar a los hombres, si es posible, a regular su funcionamiento. En definitiva, la tarea del sociólogo debe ser lograr que el ideal, en todas sus formas, entre en la naturaleza, pero dejándole todos sus atributos distintivos. Y si la empresa no le parece imposible, es porque la sociedad cumple todas las condiciones necesarias para dar cuenta de estos caracteres opuestos. Ella

Como el paralelismo que Durkheim establece entre lo sacro y el ideal es completo, resulta que ambos han tenido que nacer de la experiencia colectiva. La vida del logos –la vida lógica– y la vida religiosa tienen, por tanto, la misma génesis: el pensamiento impersonal fundado en la experiencia colectiva. En dicha experiencia se funda todo un sistema de representaciones por el que “los hombres se comprenden, las inteligencias penetran las unas en las otras. Tienen en sí mismas una especie de fuerza, de ascendiente moral en virtud del cual se imponen sobre los espíritus particulares”⁴¹⁴. A partir de aquí cada individuo entrevé un ámbito intelectual en el que participa, aunque le sobrepase. Es una primera intuición del reino de la verdad. Esta intuición es la que hace posible la configuración de un mundo genuinamente humano, que dé a luz ese nuevo orden de cosas que llamamos *civilización*⁴¹⁵.

también proviene de la naturaleza, aunque la domine. (...) En una palabra, es la naturaleza, pero una vez que ha llegado al más alto punto de su desarrollo y concentrando todas sus energías para excederse en cierto modo a sí misma” (É. DURKHEIM, *Jugements de valeur et jugements de réalité*, 141).

⁴¹⁴ *Ibid.*, 623 (405).

⁴¹⁵ “De hecho, esa “copia” de lo real que es la verdad, no es simple redundancia, simple pleonasma. “Añade” a lo real un mundo nuevo, más complejo que todos los demás: el mundo humano, el mundo social. Por ella se hace posible un nuevo orden de cosas: nada menos que la *civilización*” (É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, 187).

VI
**CONCLUSIÓN: EL IDEAL Y LO SAGRADO.
LA MANIFESTACIÓN MODERNA DE LO SAGRADO**

El estudio de la sociología de la religión ha permitido identificar tres momentos que articulan la teoría de lo sagrado:

a) La emergencia de lo sagrado a partir de la caracterización del hecho moral. Este es uno de los logros del artículo sobre la determinación del hecho moral (1906).

b) La sacralidad es un valor eminente y, como todo valor, expresa un aspecto del ideal. El valor tiene su origen en la relación de las cosas con los diferentes aspectos del ideal. La vinculación de lo sacro con el ideal es el tema que aborda la ponencia sobre los juicios de valor y los juicios de realidad (1911). Toda sociedad, incluida la moderna, es una realidad activa, cuya vida moral interna crea continuamente ideales.

c) La experiencia acerca de lo sagrado no es representable conceptualmente. Accedemos a ella por medio del sentimiento y nos representamos lo sagrado en términos de sentimiento (o sea, en términos afectivos y emocionales). El lenguaje de lo sagrado es simbólico y poético. Este es el tema que abordan *Les Formes* (1912), a la espera de que otras formas diferentes de entusiasmo colectivo y efervescencia creadora recreen nuevos ideales que permitan escapar a una época de frío moral.

1. LA PERSONA Y LO SAGRADO

En última instancia estos tres momentos articulan una teoría que, ya desde el intento mismo de determinar el hecho moral en 1906, puede ser objeto de dos lecturas. Al reconducir el hecho moral hacia el valor sagrado de la persona, la moral encuentra que en su fundamento está presente una religiosidad básica e inesqui-

vable. En este sentido, el discurso ético emparenta antes o después con el discurso religioso. La segunda lectura posible es que lo sagrado forma parte del discurso ético con objeto de solucionar el problema de unidad que afecta a éste. En efecto, la articulación entre el deber y el bien, la obligación y el deseo requiere la existencia de un valor moral superior –lo sagrado– que ejemplifique cómo armonizan las dos dimensiones del hecho moral. En este otro sentido, el discurso socio-religioso formaría parte del discurso moral.

Si se observa que el punto común a las dos lecturas es la noción de lo sagrado y se admite su carácter formal, cabría decir que no se trata de dos lecturas mutuamente excluyentes. Es la propia constitución moral de la sociedad la que exige de algún modo la coexistencia y complementariedad de los dos discursos. Karsenti lo ha indicado acertadamente, en mi opinión: “Aunque la moral pueda hacerse laica, perder su fundamento teológico, afirmarse humana y nada más que humana, implica necesariamente lo sagrado y en ese sentido continúa siendo religiosa, cualesquiera que sean los seres que sacraliza. La contribución durkheimiana a la idea de “fe laica” defendida en la Tercera República –especialmente por Ferdinand Buisson, predecesor de Durkheim en la Sorbona– queda precisada en el sentido no de una superación (*dépassement*) de la religión, sino más bien de su *desplazamiento* al interior de una esfera moral que, en adelante, se hace cargo de una función de sacralización sin la cual no puede producirse la existencia colectiva”⁴¹⁶. El propio Durkheim indica a las claras que resulta muy difícil comprender la vida moral si no se la acerca a la vida religiosa. Debe haber algo moral en lo religioso y algo religioso en lo moral⁴¹⁷. Esta co-pertenencia no es algo que pueda señalarse simplemente en abstracto o en forma genérica. Se trata de un *hecho moral* que caracteriza a las sociedades diferenciadas por la división del trabajo: “Y de hecho la vida moral actual está completamente llena de religiosidad”⁴¹⁸. En efecto, la condición sagrada de la persona inspira un doble sentimiento, de respeto y de amor, que bien cabe calificar de religioso.

⁴¹⁶ B. KARSENTI, *La société en personnes*, 79.

⁴¹⁷ Cfr. É. DURKHEIM, *Détermination du fait moral*, 69.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

Lo sagrado no es una mera figura o una metáfora de la reconciliación entre la obligación moral y el deseo del bien, entre el ideal del deber moral y el sentimiento. Precisamente por su condición de hecho o acontecimiento moral que caracteriza nuestra situación social, lo sagrado –es decir, la manifestación moderna de lo sagrado en el valor de la persona– desvela la posibilidad de armonizar la razón y la sensibilidad. Así la persona humana se presenta simultáneamente como el ideal racional que nos esforzamos por realizar y, al mismo tiempo, como el objeto eminente de nuestra simpatía⁴¹⁹.

La comunicación al Congreso Internacional de Filosofía en Bolonia (1911) sobre los juicios de valor tenía un significado especial y múltiple. Por un lado y como ya se ha indicado, representaba su particular punto de vista sobre una corriente filosófica en boga: la axiología. Por otro, aportaba una teoría del valor en coherencia con el planteamiento ya realizado en 1906 con ocasión de la determinación del hecho moral, y que además era consonante con las grandes tesis de su sociología de la religión, que publicaría al año siguiente, y que, por tanto, ya estaban suficientemente consolidadas en su mente.

Lo propio del valor ciertamente es valer; pero eso no significa que los valores sean irreales. En todo caso, se tratan de realidades *sui generis*⁴²⁰. Frente a una teoría estimativa o apreciativa del valor, ya sea de carácter psicológico–individual o psicológico–colectivo, Durkheim sostiene que el valor de las cosas sólo puede ser estimado por relación a ciertas nociones ideales que, aunque se vinculan a la experiencia, sin embargo la exceden. La pregunta fundamental es cómo son posibles los juicios de valor, toda vez que los valores son realidades (*sui generis*, pero realidades al fin y al cabo). En este punto, Durkheim invoca la verdadera naturaleza de la vida

⁴¹⁹ Cfr. *ibid.*, 68–69.

⁴²⁰ “Todos estos valores [morales, estéticos, útiles, etc.] existen, pues, en un sentido fuera de mí. Por eso, cuando estamos en desacuerdo con otro sobre la manera de concebirlos y estimarlos, intentamos comunicarle nuestras convicciones. No nos contentamos con afirmarlos; buscamos demostrarlos aportando, en apoyo de nuestras afirmaciones, razones de orden impersonal. Admitimos, pues, de un modo implícito que estos juicios corresponden a una realidad objetiva sobre la que cabe y debe establecerse un acuerdo. Son estas realidades *sui generis* las que constituyen los valores y los juicios de valor son los que se refieren a esas realidades” (É. DURKHEIM, *Jugements de valeur et jugement de réalité*, 119).

social: la vida social es acción⁴²¹. Se desfigura la realidad social al considerarla como un sistema funcional que se automantiene, es decir, que se autopreserva en orden a su reproducción más o menos inercial. Hay un núcleo de vida moral interna que habitualmente posee una actividad muy rica. Extraordinariamente, la vida que se desarrolla en ese medio moral interno no es solamente intensa; es cualitativamente diferente⁴²².

Para explicar cómo son posibles los juicios de valor no es necesario reducirlos a juicios de realidad, con la consiguiente disolución de la noción de valor, ni tampoco referirlos a una misteriosa facultad de intuir un mundo trascendente. Como ya hemos visto, el valor se origina en la relación de las cosas con los diferentes aspectos del ideal. Durkheim anticipa a continuación una temática que desarrollará en profundidad a lo largo de su monumental estudio sobre las formas elementales de la vida religiosa. Lo interesante, en mi opinión, es observar cómo se introduce y a propósito de qué dicha temática, pues ello ayuda a entender en qué sentido el estudio sobre los juicios de valor guarda una relación estrecha con el tema del pensamiento colectivo tal como aparece a lo largo de *Les Formes*.

El pensamiento que analiza y distingue (*la pensée distincte*) tiene un ascendente sobre el ideal, lo mismo que sobre el universo físico o moral. Aunque nunca los agote del todo, se aplica a ellos con la razonable esperanza de comprenderlos cada vez un poco más y mejor.

⁴²¹ “La vida, tal como la han concebido los hombre de todos los tiempos, no consiste simplemente en establecer exactamente el presupuesto (*budget*) del organismo individual o social, en responder con el menor gasto posible a lo que nos excita desde el exterior (...). Vivir es, ante todo, actuar, actuar sin cálculo (*sans compter*), sólo por el placer de actuar” (*ibid.*, 125–126).

⁴²² *Ibid.*, 132–133. “Los sentimientos que nacen y se desarrollan en el seno de los grupos tienen una energía que no alcanzan a tener los sentimientos puramente individuales. El hombre que los experimenta tiene la impresión de que está dominado por fuerzas que no reconoce como suyas (...). Se siente como transportado a un mundo diferente de aquél en que se desenvuelve su existencia privada. La vida en ese mundo no es solamente intensa; es cualitativamente diferente” (*ibid.*, 133).

2. LA CONSTITUCIÓN DE LOS IDEALES COLECTIVOS

Si se desea comprender cómo el valor de las cosas puede ser independiente de su naturaleza, basta fijarse en *la constitución de los ideales colectivos*, pues, a través de dicha constitución, el pensamiento colectivo muestra todo su poder de metamorfosis y de idealización. “Los ideales colectivos sólo pueden constituirse y tomar conciencia de sí mismos a condición de fijarse en cosas que puedan ser vistas por todos, comprendidas por todos, representadas a todos los espíritus. (...) el ideal puede también incorporarse a cualquier cosa: se coloca donde quiere. Toda suerte de circunstancias contingentes pueden determinar la manera como quede fijado. (...) Así es como el pensamiento colectivo metamorfosea todo lo que toca”⁴²³. El poder del ideal es tan grande como su carácter contingente, aleatorio y hasta caprichoso. La categoría de *posibilidad* está indisolublemente unida al ideal.

Podría parecer, en un primer momento, que esta doble referencia, al pensamiento distinto y al pensamiento colectivo, es algo así como una digresión dentro de la línea argumental sobre la que Durkheim construye su teoría del juicio de valor. Creo que no es así al menos por dos razones. El quiere poner de manifiesto, en primer lugar, que en uno y otro caso el pensamiento tiene que ver de suyo con el ideal y, por tanto, con el reino del valor. Si en un caso el pensamiento se atiene a los criterios de la distinción, en el otro lo mezcla todo: nivela las diferencias y diferencia a los semejantes. El pensamiento colectivo manifiesta a las claras su capacidad de exceder el ámbito sensorial dándose a sí mismo un mundo diferente: “en una palabra, [el pensamiento colectivo] 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”⁴²⁴. La articulación de la objetividad del valor con la creación permanente de ideales remite de inmediato al poder idealizador, es decir, transformador del pensamiento⁴²⁵. La

⁴²³ *Ibid.*, 137–138.

⁴²⁴ *Ibid.*, 138.

⁴²⁵ “Desde el momento que la objetividad de los valores se ve subordinada a la creación permanente de ideales cuyo núcleo es la vida moral interna, se hace

segunda razón ya fue mencionada en su momento: hace referencia al modo específico en que el juicio de valor pone en práctica los ideales. De hecho, sucede que todo juicio lo hace (puesto que no hay más que una sola facultad de juzgar), pero en el juicio de valor la función de los ideales no es otra que transfigurar las realidades a las que se refieren. Por ello, en los juicios de valor es la cosa –en su materialidad– la que sirve de símbolo al ideal y lo hace representable a los diferentes espíritus. El juicio de valor pone de manifiesto un nuevo aspecto con el que la realidad se enriquece bajo la acción del ideal. Durkheim señala que ese nuevo aspecto es real, aunque lo sea con otro título y de otra manera que lo son las propiedades inherentes al objeto.

Los diferentes verbos que Durkheim emplea en el texto que estamos citando⁴²⁶ apuntan todos en una misma dirección: *enriquecer*, *aumentar*, *añadir*. Hay un *plus* de realidad en la cosa que simboliza al ideal de valor y lo hace representable a los espíritus. A la hora de entender esta realidad sobrevenida a la cosa con el valor, conviene advertir que Durkheim introduce un elemento retórico que matiza una posible interpretación amplia, no restringida, de sus palabras. Ese elemento –“en cierto sentido” (*en un sens*)– se repite. Así, por ejemplo: “Todos estos valores existen por tanto, en cierto sentido, fuera de mí”⁴²⁷. Y a continuación: “En cierto sentido, el juicio de valor añade, pues, a lo dado, aunque lo que añade esté tomado de un dato de de otra especie”⁴²⁸. Esta restricción tiene un significado: el valor es real en la cosa cuando ésta excede su mera naturalidad y deviene cosa social. Como pura realidad natural nunca se podrá encontrar en ella el valor en tanto que realidad añadida⁴²⁹.

esencial a las cosas sociales que se muevan, porque su valor radica en un añadido, en un aumento real, y por tanto en una *transformación* del dato sensible – transformación que Durkheim ha intentado circunscribir con la ayuda de muchas categorías, de las que se puede considerar que lo sagrado es el epicentro” (B. KARSENTI, *La société en personnes*, 90–91).

⁴²⁶ Cfr. É. DURKHEIM, *Jugements de valeur et jugements de réalité*, 139–140.

⁴²⁷ *Ibid.*, 119.

⁴²⁸ *Ibid.*, 140.

⁴²⁹ “La posición en lo que respecta a los juicios de valor deriva de ahí: por un lado, son irreductibles a los juicios de realidad; por otro, no pueden ser separados

Esta explicación da cuenta, por otro lado, de la forma en que termina el artículo sobre los juicios de valor: la sociedad es la naturaleza, pero en tanto que ha llegado a su más elevado grado de desarrollo y que concentra todas sus energías para excederse en cierto modo a sí misma⁴³⁰. La sociedad culmina, concentra y supera todo el orden de la naturaleza. Todo ello además, la sociedad lo hace en términos dinámicos: “sucede que, no solamente todas las fuerzas del universo vienen a parar a ella, sino más aún, todas son sintetizadas en ella de manera que dan nacimiento a un producto que excede en riqueza, en complejidad y en poder de acción a todo lo que ha servido para formarlo”⁴³¹. Estas palabras tienen el poder de evocar, casi inevitablemente, aquellas otras de *Les Formes*, también conclusivas, que nos hablan del inmenso poder creador de la sociedad: “Una sociedad es el más poderoso conjunto de fuerzas físicas y morales que nos ofrece la naturaleza. En ningún otro caso se encuentra una tal riqueza de materiales distintos llevados a tal grado de concentración. 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”⁴³². Una vez reconocida en la sociedad la capacidad de que la naturaleza se autoexceda y se exprese en forma societario-moral, se abre a la consideración del analista tanto la percepción de lo social en calidad de un sistema de fuerzas actuantes, como el hecho de que, a partir de ese momento, se hace posible una nueva ciencia del hombre. La ciencia de la religión es la llave de la ciencia del hombre, y lo es en su doble condición de ciencia de lo sagrado y ciencia del ideal.

radicalmente. (...) Es únicamente según el modo por el que lo dado está dado, como el ideal se distingue del simple hecho. En el caso del ideal, la superación (*dépassement*) o la transfiguración de lo dado es en propio el objeto del juicio, el cual no se limita ya a constatar lo que es, sino que *estima* una realidad de un género nuevo –una realidad “enriquecida”, cargada de un valor que no es otra cosa que el proceso por el que *se excede* (“*se*” *dépasse*) en su condición natural (*naturalité*)” (B. KARSENTI, *La société en personnes*, 89).

⁴³⁰ Cfr. É. DURKHEIM, *Jugements de valeur et jugements de réalité*, 141.

⁴³¹ *Ibidem*.

⁴³² FE, 637 (414).

3. EL DUALISMO DE LA NATURALEZA HUMANA

Les Formes élémentaires de la vie religieuse concluye con una explícita alusión al dualismo de la naturaleza humana⁴³³. Por su parte el artículo de 1914 dedicado precisamente al dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales, declara que la dualidad de nuestra naturaleza no es más que un caso particular de la división de las cosas en sagradas y profanas, que, según él, se encuentra en la base de todas las religiones y debe explicarse mediante la aplicación de los mismos principios⁴³⁴. Es este artículo el que vuelve a establecer la relación entre sacralidad e idealidad como compendio y resumen de lo logrado en *Les Formes*: “Hemos intentado mostrar que las cosas sagradas son simplemente ideales colectivos que han quedado fijados en objetos materiales”⁴³⁵. La influencia dinamogénica de la religión tiene su punto de apoyo en los ideales colectivos y las fuerzas morales que suscitan.

Se acaba de afirmar que el dualismo de la naturaleza humana no es más que un caso particular de la división de la realidad entre lo sacro y lo profano. Esta última dualidad sería, por consiguiente, matriz de todo tipo de dualismo. A lo largo de *Les Formes* Durkheim había señalado y comentado ampliamente la *ambigüedad* que caracteriza la relación entre lo sacro y lo profano. El artículo de 1914 sobre el dualismo de la naturaleza humana añade un nuevo elemento de caracterización, pues concluye con una referencia al *carácter doloroso* de semejante dualismo. Aunque la alusión no sea muy amplia (las dos últimas páginas), es muy relevante, en mi opinión, y además entronca con la cuestión que cierra las conclusiones de *Les Formes*: la idea de que la naturaleza se sobrepasa a sí misma, se autoexcede en forma de sociedad.

⁴³³ “Pero desde el momento en que se reconoce que por encima del individuo está la sociedad y que ésta no es un ser nominal y de razón, (...) conviene investigar si lo que en el individuo sobrepasa al individuo, no provendrá de esa realidad supra-individual, pero dada en la experiencia, que es la sociedad” (*ibid.*, 637–638 [414]).

⁴³⁴ Cfr. É. DURKHEIM, “Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales”, *Scientia*, XV, 1914, 206–221. En *Idem*, *La science sociale et l’action*, 314–332. La cuestión aludida puede verse en 327.

⁴³⁵ *Ibidem*.

¿Cómo se explica ese carácter doloroso? La explicación que aporta Durkheim remite a las naturalezas heterogéneas del individuo y de la sociedad, y, por consiguiente, a la absoluta imposibilidad de que la sociedad pueda ser en algún momento un desarrollo natural y espontáneo del individuo⁴³⁶. El hecho de que la naturaleza (el individuo) se exceda a sí misma, supone salir de sí; para cualquier ser, el hecho de salir de sí mismo supone en cierta medida salir de su propia naturaleza y eso no es algo que se consiga sin una tensión, que implica esfuerzo y dolor. La ejemplificación del carácter penoso de la autosuperación de la individualidad natural en forma de realidad social no puede ser más sorprendente, al menos en primera instancia. El ejemplo no es otro que lo que sucede con la atención voluntaria: “La atención voluntaria es, como se sabe, un facultad que se despierta en nosotros únicamente por la acción de la sociedad. Ahora bien, la atención supone el esfuerzo; para estar atentos, es preciso suspender el curso espontáneo de nuestras representaciones, impedir que la conciencia se deje llevar por el movimiento de dispersión que la arrastra de un modo natural, en una palabra, hacer violencia a algunas de nuestras inclinaciones más imperiosas”⁴³⁷. Durkheim ejemplifica aquí su planteamiento dualista acudiendo a las tesis de un trabajo célebre de Th. Ribot sobre la psicología de la atención⁴³⁸, tal como ya había hecho en el curso sobre el pragmatismo⁴³⁹. La atención surge a partir tanto de una suspensión del curso de la acción como de una detención (*arrêt*) del curso ordinario de la conciencia y de la experiencia vital. Esta suspensión o parada del discurrir ordinario de la conciencia requiere un suplemento de energía, es decir, un esfuerzo que contraría el

⁴³⁶ “Indudablemente, si la sociedad no fuera más que el desarrollo natural y espontáneo del individuo, esas dos partes de nosotros mismos armonizarían y se ajustarían entre sí sin choques ni roces: si la primera no fuera más que la prolongación y la culminación de la segunda, no encontraría en ésta resistencia alguna. Pero, de hecho, la sociedad tiene naturaleza propia y, por consiguiente, exigencias completamente diferentes a las implicadas en nuestra naturaleza de individuo” (*ibid.*, 331).

⁴³⁷ *Ibid.*, 331–332.

⁴³⁸ Th. RIBOT, *Psychologie de l'attention*, Alcan, Paris, 1889.

⁴³⁹ Cfr. É. DURKHEIM, *Pragmatisme et Sociologie*, 165–167.

sentido de la tendencia, y que por ello mismo no acontece sin dolor⁴⁴⁰.

El desarrollo de la civilización, esto es, el desarrollo del *yo social* en el seno del “hombre total” sólo puede acontecer en un tiempo y un escenario sociales en que abunden biografías acostumbradas al esfuerzo. La educación moral del hombre, fundamento de toda verdadera civilización, exige una estricta disciplina de los deseos. El curso de la civilización, lejos de exigir un esfuerzo menor, acrecentará el valor de este peculiar “ascetismo laico” que adivina que no es posible generar valor sin contrariar deseos inmediatos, como ya he señalado en otro lugar⁴⁴¹. Durkheim es buen discípulo de Kant, quien en su *Pedagogía* señalaba que los dos primeros pasos para la educación moral del ser humano son la disciplina y la cultura. La disciplina es la dimensión *negativa* de la formación (*Bildung*), mientras que la cultura (*Kultur*) es su dimensión positiva. El término final al que apunta el proceso formativo es la educación moral del hombre, es decir, la plena constitución de su libertad moral. Durkheim considera que este proceso incrementará la necesidad de disciplina y esfuerzo, precisamente en la medida que el *yo social* (esto es, el *yo moral*) se desarrolle junto con la civilización.

Aunque parezca paradójico, Durkheim sostiene que, conforme se desarrolla la civilización, el esfuerzo no podrá ser menor, tendrá que ser mayor: “Y como la parte del ser social, dentro del ser completo que somos, se hace cada vez más considerable a medida que se avanza en la historia, es contrario a toda verosimilitud que pueda llegar una época en la que el hombre esté menos dispensado de resistirse a sí mismo y pueda vivir una vida menos tensa y más cómoda. Por el contrario, todo hace prever que el lugar que ocupe

⁴⁴⁰ La cuestión ha sido bien estudiada por Bruno KARSENTI, *La société en personnes*, 152–154; 204–206. Dejo a un lado las implicaciones que esta tesis tiene para la crítica de Durkheim a la relación que el pragmatismo establece entre la conciencia y la práctica. Karsenti desarrolla el tema por extenso.

⁴⁴¹ Cfr. F. MÚGICA, *La constitución moral de la sociedad (II). Los elementos de la moralidad y la configuración social de la vida ética*, Clásicos de la Sociología, n° 16, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 49–53.

el esfuerzo irá creciendo continuamente con la civilización”⁴⁴². La ciencia del hombre no puede constituirse al margen de un estado singular que es un rasgo totalmente distintivo de la humanidad: “sólo el hombre está obligado a otorgar normalmente al sufrimiento un lugar en su vida”⁴⁴³. Siguiendo a Pascal, Durkheim sostiene que este rasgo remite a una contradicción interna que es característica de nuestra doble naturaleza.

El dualismo religioso (lo sacro y lo profano) es la matriz de todos los demás dualismos, incluido el de la naturaleza humana, donde lo sagrado es simbolizado por la persona (el yo social) y la realidad profana, por el individuo. La obra de Durkheim está enteramente surcada por la presencia del dualismo, que domina en general el mundo de la experiencia. Únicamente en el plano del pensamiento lógico —el plano del concepto— se da una aspiración a la totalidad, que no a la generalidad. Durkheim lo subraya enfáticamente: concebir no es generalizar; pensar conceptualmente es subsumir lo variable en lo permanente, lo individual en lo social⁴⁴⁴; y como el papel de las categorías es contener a todos los demás conceptos, la categoría por excelencia debe ser la de *totalidad*, que es, por principio, el marco permanente más amplio de la vida mental⁴⁴⁵. Como señala el propio autor, los conceptos de totalidad, sociedad y divinidad no son seguramente más que aspectos de una misma noción y representan, por tanto, una misma realidad: “Dado que el mundo que expresa el sistema total de los conceptos es el que se representa la sociedad, sólo ésta puede proporcionarnos las nociones de tipo más general, según las cuales ha de ser concebido. Sólo un sujeto que abarque a todos los sujetos particulares es capaz de abarcar un objeto de este tipo. Como el universo sólo existe al ser pensado y como sólo es pensado en su totalidad por la sociedad, se acaba por asentar en el interior de ésta; se convierte en un elemento de vida interior, y así la sociedad se erige ella misma en

⁴⁴² É. DURKHEIM, *Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales*, 332.

⁴⁴³ *Ibid.*, 320.

⁴⁴⁴ Cfr. FE, 626–627.

⁴⁴⁵ Cfr. *ibid.*, 628–629.

el género total fuera del cual nada existe. El concepto de totalidad no es otra cosa que la forma abstracta del concepto de sociedad⁴⁴⁶.

4. DUALISMO Y TOTALIDAD. LA FUERZA DE LO SAGRADO

Dualismo y totalidad es, en forma conceptual, el balance que arroja la experiencia religiosa. La religión se representa alternativamente en el mundo como algo escindido y como realidad total. Puesto que los dos términos del dualismo matriz (sacro–profano) constituyen una “estructura orientada de oposición”⁴⁴⁷, cabe hablar ciertamente de escisión fundamental, pero en no menor medida cabe hablar también de un principio de estructuración totalizante. La propia fuerza idealizante de la religión pone de relieve las dos dimensiones: dualismo y aspiración a la totalidad (es decir, la total idealidad). Es preciso tener en cuenta que lo sagrado y lo profano no se definen por medio de propiedades o atributos de las cosas. Eso es precisamente lo que sucede en el caso de la magia. En cambio, lo sagrado se define como tal por *la fuerza de separación* respecto de lo profano. La prohibición –*l’interdit*– es una separación vinculada a una pura fuerza de repulsión y no a una propiedad inherente a la cosa sagrada. La polaridad moral entre el bien y el mal es una leve aproximación a la polaridad religiosa⁴⁴⁸. Ahora bien,

⁴⁴⁶ *Ibid.*, 630 (410). Durkheim señala que éste es el principio sobre el que se asientan las clasificaciones primitivas, en las que seres de todas clases se sitúan en el interior de los marcos sociales, como si tuvieran un título idéntico al de los hombres.

⁴⁴⁷ B. KARSENTI, *La société en personnes*, 194. “El orden humano, en tanto que es el lugar donde se certifica la experiencia de lo sagrado, es un orden atravesado por una *separación disimétrica*” (*ibidem*).

⁴⁴⁸ Cfr. FE, 53. Refiriéndose al tipo de polaridad religiosa constituido por el *differendum* sacro–profano, Karsenti señala que “la polaridad es aquí *orientada*, marcada por una simetría que bloquea toda reversibilidad. Lo sagrado se define negativamente por relación a lo profano, en tanto que perteneciente a un plano de realidad diferente al que está sometido lo profano. Es “ambivalente”, origen de fuerzas atractivas y repulsivas, pero que en todo caso se imponen a lo profano. Ahora bien, estas fuerzas nacen de la separación” (B. KARSENTI, *La société en personnes*, 193–194).

por otra parte la lógica de lo sagrado coincide con la lógica del ideal: ambos se superponen a la realidad, se posan sobre cualquier objeto: la “sombra de dios” cae donde quiere.

Durkheim advierte que la religión posee un sentido y una razón que el racionalista más intransigente no puede desconocer. Por medio de este doble movimiento –escisión y totalización–, que sólo puede entenderse cabalmente a la luz de su “virtus” idealizante, la religión muestra su verdadero rostro: “Su objeto principal no consiste en dar al hombre una representación del universo físico (...). La religión es antes que nada un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad de la que son miembros, y las relaciones, oscuras pero íntimas, que sostienen con ella. Tal es su papel primordial; y, aun siendo metafórica y simbólica, esta representación no carece sin embargo 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 que nosotros, con lo que nos comunicamos”⁴⁴⁹. La verdad fundamental que contiene la religión es que pone en relación al creyente con un poder moral que es superior a él y del que depende; este poder no es otro que la sociedad, “porque el dios no es más que la expresión figurada de la sociedad”⁴⁵⁰.

Ya sabemos cuál es la tesis que preside la sociología de la religión que elabora Durkheim: sólo la ciencia sociológica puede “salvar” la realidad del objeto de la religión y despejar toda duda sobre el carácter ilusorio y/o alucinatorio de la religión. El procedimiento consiste en subrayar el estatuto simbólico–figurativo de las representaciones y ritos religiosos, al tiempo que se destaca su elevado poder dinamogénico. Es la influencia dinamogénica de la religión sobre la vitalidad y el entusiasmo de la colectividad reunida, lo que explica su perennidad⁴⁵¹. Ahora bien, el balance que arroja semejante explicación sociológica es éste: puesto que la negación de lo sobrenatural es un postulado tanto de la razón científica como de la razón práctica, como sistema de representaciones la religión es, y sólo puede ser, pensamiento mitológico; y en lo que respecta al

⁴⁴⁹ FE, 322–323 (211–212).

⁴⁵⁰ *Ibid.*, 323 (212).

⁴⁵¹ Cfr. É. DURKHEIM, “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine”, 67. En *Textes II*, 27.

orden de la acción, lo vivo de la religión es el sentimiento, la emoción. En ambos casos, la religión es un *lenguaje* con el que cabe revestir simbólicamente determinadas experiencias humanas y sociales que, de otro modo, difícilmente podrían ser vividas y relatadas. Durkheim señala con claridad que los intereses religiosos no son más que la forma simbólica que adoptan los intereses sociales y morales⁴⁵².

El alma religiosa del creyente difícilmente puede sentirse reconfortada por la convicción científica de que su fe es o bien un relato mítico o bien una poderosa emoción. ¿Pueden las distintas religiones aceptar el relato y el retrato que de sí mismas y de su verdadera naturaleza realiza Durkheim? ¿Qué duda cabe que los distintos análisis han arrojado luz sobre facetas diversas del comportamiento religioso del hombre, o mejor tal vez, de su conducta ante lo sagrado! El sociólogo alsaciano ha captado con indudable perspicacia determinados aspectos de la experiencia religiosa y del sentimiento de lo sagrado que alberga el corazón humano. Ello se deba tal vez a que su interés primordial era no tanto la ciencia de la religión cuanto la ciencia del hombre. Por otro lado, se entienden las quejas de los creyentes (católicos, protestantes, judíos) que pudieron conocer de cerca las tesis durkheimianas al no poder reconocer ni su propia e inequívoca experiencia de fe, ni sus formas de vida religiosa en las densas páginas de *Les Formes*. Ni el pensamiento colectivo con sus representaciones, ni la emoción entusiasta del culto pueden dar razón cabal de la verdadera experiencia religiosa del creyente, por más que existan aspectos formales coincidentes. La idea y, sobre todo, la presencia real de Dios queda eclipsada por los sentimientos, intensos pero fugitivos, que provocan esos dioses de las encrucijadas (*dieux des carrefours*), que son los que despiertan el interés del sociólogo y que son fruto de la incesante actividad de la sociedad, que continuamente suscita nuevos ideales, a los que sacraliza de inmediato.

La noción de fuerza religiosa tiene sentido en el marco general de una arqueología de lo sagrado. Toda la argumentación que Durkheim desarrolla, se dirige a mostrar que la sociedad es la fuente única de todo lo que es sagrado⁴⁵³, en la misma medida –y esto es

⁴⁵² Cfr. FE, 452.

⁴⁵³ Cfr. *ibid.*, 376.

muy importante— que es la fuente única de todo dinamismo moral, de toda categorización y de todo marco permanente de la vida mental. Este es el sentido de que Durkheim vincule la sociología de la religión con la teoría del conocimiento.

En resumidas cuentas, la arqueología de lo sagrado diagnostica un futuro para las religiones de las nuevas sociedades: nuevos mitos y/o nuevas emociones. Parece que el destino inexorable de la religión es o bien convertirse en lenguaje alegórico de los nuevos ideales morales y culturales o bien configurar poéticamente los grandes rituales de las nuevas emociones colectivas. La fe religiosa desafía abiertamente semejante diagnóstico, que identifica por completo su realidad con la de una forma expresivo—lingüística de la que se reviste la experiencia social que una colectividad tiene de sí misma.

Durkheim ha concebido la religión totémica como la forma más elemental de autoconciencia social: el principio sagrado no es otra cosa que la sociedad hipostasiada y transfigurada que se experimenta a sí misma de un modo simbólico⁴⁵⁴. Como es sabido, él intenta aplicar esta circularidad sacro—social —“la vida social se mueve en un círculo”⁴⁵⁵— a las sociedades modernas y a sus prácticas colectivas de rememoración y autoidentificación. Con ello considera que puede abordar satisfactoriamente los específicos problemas de integración societaria que acucian a nuestras sociedades. En definitiva la arqueología de lo sagrado debería aportar, si no soluciones, sí al menos indicios de soluciones, pistas para enfrentarse a esa crisis de *frío moral* que agita la sociedad europea desde hace tanto tiempo⁴⁵⁶.

Desde hace dos décadas al menos, existe una acusada tendencia entre sus estudiosos a comprender la sociología durkheimiana en su doble condición de diagnóstico y de solución al problemático

⁴⁵⁴ Cfr. *ibid.*, 495.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

⁴⁵⁶ Durkheim vivió siempre con la convicción de estar sumido en una fase crítica de la historia: “No hay en la historia crisis tan grave como aquella en que se encuentran implicadas las sociedades europeas desde hace más de un siglo” (É. DURKHEIM, *L’education morale*, 86).

panorama intelectual y moral de *fin-de-siècle*⁴⁵⁷. Lo que el análisis de la sociología de la religión propone en estos momentos a nuestra consideración es una comprensión del último *fin-de-siècle* –el del siglo XX– desde las grandes categorías que Durkheim construye y, muy especialmente, desde su teoría cognitiva y emocional de lo sagrado. El texto que aquí concluye considera que la sociología de Durkheim ayuda a entender nuestra propia situación en tanto que los grandes procesos religiosos continúan siendo centrales en la constitución tanto de las sociedades avanzadas como de sus nuevos rituales⁴⁵⁸. Esta es una de las razones por las que Durkheim se ha ganado con creces la condición de clásico de la sociología. No podemos estar de acuerdo con la tesis central de su libro, simplemente porque consideramos que la explicación sociológica de la religión que él propone no salva la realidad del objeto de la religión ni tampoco da cuenta de la experiencia religiosa del creyente. Aquí se han aportado razones en uno y otro sentido. El desplazamiento del problema hacia una teoría de la experiencia colectiva de lo sagrado no lo soluciona; antes bien, pone de manifiesto que la intención especulativa que preside el libro no se ha cumplido. Con todo, la obra de Durkheim, muy especialmente en este período final que hemos considerado, constituye un reto intelectual de primer orden.

⁴⁵⁷ Citaré únicamente los trabajos de Stjepan G. MEŠTROVIĆ, *The coming “fin de siècle”: An application of Durkheim’s sociology to modernity and postmodernism*, Routledge, London and New York, 1991. *Idem*, *Postemotional Society*, Sage, London–Thousand Oaks–New Delhi, 1997. *Vid.* en especial el cap. V, “The Disappearance of the Sacred”, 101–122. Cabría citar también los trabajos de M. Maffesoli.

⁴⁵⁸ Cfr. Jonathan S. FISH, *Defending the Durkheimian Tradition. Religion, Emotion and Morality*, Ashgate, Hans–Burlington, 2005, 186.

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)

Nº 19 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: El principio sagrado (II). De la experiencia ritual de lo sagrado a la verdad sociológica de la religión* (2006)

Nº 20 Fernando Múgica Martinena, *E. Durkheim: Arqueología de lo sagrado y futuro de la religión. Historia de una polémica* (2007)