

Capítulo Segundo

La ciencia de la moral: del tótem a la moral republicana.

Hasta aquí hemos podido constatar como Durkheim, en su afán de fundar metodológicamente y epistemológicamente una disciplina científica de lo social, va reorientando el objeto de investigación sociológico desde una determinación objetiva denominada “racionalista”¹ —que importada de la filosofía cartesiana, pretendía descubrir un objeto social como cosa—, hacia un enfoque de la sociedad más centrado en los aspectos normativo-disciplinantes de su constitución moral. Tal y como la mayor parte de los comentaristas advierten, a partir del *Suicidio*, obra con la que Durkheim cierra su etapa intelectual dedicada prioritariamente a la fundamentación y legitimación de la sociología como ciencia, sus inquietudes esenciales se van a trasladar hacia el interrogante de cómo surgen las sociedades, y más concretamente, las representaciones colectivas que sirven de nexo de conexión entre los individuos y la sociedad.

En efecto, el primer enfoque durkheimniano, con el que aborda tanto DTS como RMS, centra su posibilidad de investigación social en un método que, fiel a la tradición cartesiana del *cogito/res-extensa*, está empeñado en demostrar la existencia de un objeto social externo dentro del mundo de las “cosas”. Este objeto no es otro que los “hechos sociales”, que únicamente pueden ser “objetivados” para la observación empírica mediante procedimientos indirectos que nos posibilitan la visualización de la sociedad en su conjunto —fundamentalmente las estadísticas sociales e indicadores ya “objetivados” como el derecho. Este enfoque, sin embargo, plantea ciertos problemas de definición epistemológica de la sociedad, pues como ya hemos señalado, convergen en su seno dos concepciones diferentes del vínculo social: el *vínculo individuo-sociedad* y el *vínculo individuo-individuo*. Así, frente a una concepción sustantiva de la sociedad, que hace incidencia en el carácter moral-coercitivo de una realidad social *sui generis* sobre el individuo, nos topamos con una segunda concepción de la sociedad de corte contractualista, que mediatizada por el *vínculo individuo-individuo*, se presencializa en una teoría de la acción medible por regularidades estadísticas y tipos medios. El

presupuesto de la continuidad entre una normalidad de hecho y una normalidad de derecho —que por lo demás es la misma presunción que se observa en el derecho como reflejo de la vida social y en la moral como efecto de la densidad dinámica-material de las sociedades— sería la condición indispensable para vertebrar esta primera teoría de la sociedad durkheimiana.

Sin embargo, a partir del *Suicidio*, la sociedad va ganando atributos morales como realidad de nuevo tipo, y con ello distanciándose de condicionantes ajenos a sí misma procedentes de una teoría de la acción. Prueba de esta nueva revisión conceptual es la diferenciación entre dos tipos de suicidios que en DTS aparecían unidos: el suicidio egoísta y el suicidio anómico. Muchas interpretaciones posteriores de esta obra apuntan que dichos tipos de suicidios, como indicadores del malestar colectivo, se refieren, respectivamente, al estado de la integración social y de la regulación social². Sin embargo, a raíz del párrafo introductorio al suicidio anómico, ambos tipos de suicidios se pueden retrotraer a dos funciones diferentes observadas en la conciencia colectiva: la capacidad de atracción hacia un ideal común y la capacidad disciplinante-coactiva de la normatividad social. Cuando el ideal común deja de actuar, tal y como es el caso de la patología del egoísmo respecto a la moral individualista de la solidaridad funcional-orgánica, los individuos se aíslan de la sociedad en su conjunto, se desintegran y pierden ilusión por la vida³. Cuando, por otro lado, la sociedad no provee a los individuos de unas normas para la acción, éstos —una vez cercenados de sus atributos como sujetos racionales-autodisciplinados capacitados para llegar a acuerdos autónomamente— se encuentran desamparados no ya solamente para actuar —al quedar

¹ Durkheim, E., RMS, *op. cit.*, p. 13.

² Por ejemplo, Ramos, R., “El Suicidio: teoría sociológica y patología social”, en Ramos, R., *La sociología de Emile Durkheim*, CIS, Madrid, 1999, pp. 219-264; Besnard, P., “Anomía y fatalismo en la teoría de Durkheim de la regulación”, *REIS*, nº 81, 1998, pp. 41-62. Señálese, por lo demás, que la integración nos señala una normalidad “de hecho” como convergencia de comportamientos en la acción social, mientras que la regulación nos indica si la sociedad ha definido una normalidad obligatoria; en definitiva, la primera viene a medir el grado de “consenso” a la hora de seguir una prescripción social en la acción —la efectividad de la norma—, y la segunda si existe y resulta lo suficientemente clara una prescripción de normas para la acción. El giro frente a DTS, es que si en esta obra el derecho sigue siendo un reflejo del grado de consenso al que se ha llegado en la acción espontánea entre individuos (solidaridad interna), en SU el consenso es supeditado a la existencia de la norma y su eficacia como referente de comportamiento; en definitiva, a una adecuada socialización en las representaciones colectivas y al grado en que son “retro-alimentadas” desde la vida social.

³ Aquí la integración no mide el estado del vínculo individuo-individuo como capacidad de llegar al consenso, sino el grado de vinculación entre el individuo y la sociedad a la que pertenece, es decir, el grado de “ilusionamiento” o motivación por seguir las metas de acción socialmente establecidas como ideales.

desprovistos de referentes cognitivos—, sino también para contener sus propias motivaciones egoístas-sensibles que los movilizan en direcciones contradictorias de acción⁴. En resumen, frente a la conciencia colectiva de las sociedades primitivas que aunaba bajo un mismo paraguas los ideales colectivos y la disciplina social, en las sociedades con una división del trabajo avanzado, los ideales colectivos se reducen a un espacio público-colectivo mínimo, frente a otras actividades especializadas que solamente pueden articularse bajo las directrices de un derecho normativo que especifique las reglas de acción en cada una de sus esferas —pero que ya no actúan como ideales colectivos, aunque su formulación normativa se encuentre inspirada por ellos. De aquí que las patologías de las que se derivan los suicidios en este tipo de sociedades se bifurquen en un suicidio egoísta, como socialización precaria en los ideales colectivos de la integración social, y en un suicidio anómico, como consecuencia de una carencia normativa en la vida social que quiebra la acción disciplinante de la sociedad sobre el individuo.

El origen de este punto de inflexión lo podemos hallar en el giro depositado en el énfasis de su teoría del conocimiento. Si en el primer esbozo durkheimiano de la ciencia de la moral, todo desarrollo normativo se supedita a una evolución histórica de las costumbres sociales⁵, es decir, la normatividad de derecho a la normalidad de hecho — la ideación de referentes colectivos compartidos a la acción-dinámica de la vida en sociedad—, en el *Suicidio* se viene a ponderar la función coactiva de la normatividad social, que ya sólo es posible bajo el paraguas de ideales colectivos con capacidad de generar un consenso “espontáneo”⁶. Con este ulterior afinamiento teórico *en su*

⁴ Como se puede apreciar, Durkheim desconfía de que el individuo pueda por sus propias fuerzas contener sus tempestades pasionales. Esta fuerza “moral” le viene del exterior, y si la sociedad no la organiza, el individuo se encuentra indefenso ante sí mismo. Como veremos, esta desconfianza nace de la crítica a una racionalidad kantiana “innata” en el hombre. La racionalidad existe, sí, pero procede de la evolución histórica de las sociedades. Con este argumento, nunca se puede apelar a la capacidad racional, auto-responsable, auto-disciplinante y autónoma de los individuos para gestionar sus emociones y pulsiones instintivas; en definitiva, una racionalidad que tiene su sede en el individuo. Ver, Lukes, S., “Some Problems About Rationality”, *European Journal of Sociology*, vol. 8, 1967; reeditado en Hamilton, P. (ed.), *op. cit.*, vol. iv, pp. 43-61.

⁵ Ver la introducción a la primera edición de DTS.

⁶ Durkheim argumenta que cuando las normas vienen respaldadas por una racionalidad científica —no olvidemos que la ciencia puede encontrar y justificar cuales son los fines sociales verdaderos y necesarios dadas unas condiciones estructurales-funcionales—, el individuo, en coherencia con su “racionalidad” no puede sino asumirlas espontáneamente, borrando su huella coactiva-coercitiva —si bien no se cuestiona el carácter ideológico de una racionalidad científica definida como la única posible, cosa que si hará el marxismo, especialmente a través de la primera escuela de Frankfurt en figuras como Horkheimer, Adorno y Marcuse.

*sociología del conocimiento, llegaríamos a la última concepción de los hechos sociales como representaciones colectivas con capacidad de ejercer una “autoridad moral” sobre las conciencias individuales*⁷; y con ello también, a la necesidad de un estudio pormenorizado de la religión en su papel histórico de la institucionalización de la sociedad. Pero antes de entrar en el lugar destacado de la religión en Durkheim tras SU, que muchos de sus comentariastas y adversarios intelectuales la han tildado de monomanía, vamos a detenernos en su Sociología del conocimiento que le sirve de base e inquietud teórica prioritaria.

2.1. La Sociología del Conocimiento en Durkheim: el despliegue del “esquema de clasificación y representación”, y la sociologización de las categorías kantianas.

El primer texto que Durkheim dedica monográficamente al estudio de las representaciones colectivas es un año posterior a la publicación de SU, y lleva el sugerente título de: “Representaciones individuales y representaciones colectivas”⁸. En este texto se viene a poner de manifiesto los dos nuevos atributos específicos de los hechos sociales transmutados en representaciones mentales: por un lado, constituir la esencia de esa nueva realidad social *sui generis* que se venía defendiendo desde los primeros escritos en favor de una ciencia de lo social, y donde a partir de este punto, su exterioridad ya no se referirá a un artificio metodológico que busca regularidades estadísticas, sino más bien a un substrato mental-representativo que crea la posibilidad de una vida social; y por el otro lado, refrendar la particularidad de esta nueva región de la realidad en su carácter moral, donde la externalidad frente al individuo se prueba en la obligatoriedad e imposición de su “autoridad moral”. Merece la pena detenerse en un

⁷ Parsons distingue estas tres mismas fases evolutivas del concepto de hecho social. En sus propios términos: «El concepto de hecho social se desarrolló, pues, en tres fases: primero, exterioridad o existencia empírica dada, como en el caso del medio físico; segundo, restricción o efecto de una regla normativa a la que se unen sanciones; y tercero, lo que Durkheim llamó “autoridad moral” de los valores y normas internalizados que obligan al individuo a conformarse despertando culpabilidad en su propia conciencia si no lo hace»; “Durkheim, Emile”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. iv., Aguilar, Madrid, p. 31.

⁸ Durkheim, E., “Représentations individuelles et représentations collectives”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, vi, 1898, pp. 273-302; recopilado en *Sociologie et Philosophie*, PUF, París, 1996, pp. 1-48. Existe traducción en castellano del artículo, en Durkheim, E., *Educación como socialización*, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 52-82.

estudio más pormenorizado de esta primera formulación explícita de las representaciones colectivas.

Quizás este artículo sea el primero, y posiblemente también el único, junto con el curso de 1913-14 dictado en la Sorbona sobre al pragmatismo y publicado póstumamente⁹, en el que Durkheim se dedica a analizar con detalle las teorías de la psicología behaviorista —Huxley, Maudsley, Dumont, Rabier— y de los inicios del pragmatismo americano —James—, tomando a Wundt y Janet como referencias de apoyo en el campo de la psicología. Lo que Durkheim trata de demostrar, desde argumentos lógicos y filosóficos, es que las representaciones, aunque necesariamente tienen un fundamento fisiológico, no se concentran en ningún órgano o célula concreta, sino que encuentran su lugar como tales en cuanto fenómenos puramente mentales o ideales. En palabras de Durkheim:

Si las representaciones, una vez existentes, continúan existiendo por sí mismas, sin que su existencia dependa perpetuamente del estado de los centros nerviosos, si son susceptibles de obrar directamente unas sobre otras y de combinarse según una leyes propias, esto significa que son unas realidades que, aunque se encuentran en íntima relación con su sustrato, son, sin embargo, en cierta medida independientes de él. Su autonomía no puede ser ciertamente más que relativa, (...) no habría nada tan absurdo como la pretensión de erigir la vida psíquica en una especie de absoluto que no provendría de ningún lugar, y que no se relacionaría con el resto del universo. Es evidente que el estado del cerebro repercute en todos los fenómenos intelectuales y que constituye el factor inmediato de algunos de ellos (sensaciones puras). Pero, por otra parte, de todo lo que llevamos dicho se deduce que la vida representativa no es inherente a la naturaleza intrínseca de la sustancia nerviosa, ya que subsiste en parte solamente gracias a sus fuerzas y tiene unos modos específicos de ser. La representación no es un simple aspecto del estado en que se encuentra el elemento nervioso en el momento en que tiene lugar, ya que persiste incluso cuando no existe ese estado, y ya que las relaciones entre las representaciones son de naturaleza diversa de las que existen entre los elementos nerviosos que forman su sustrato.¹⁰

De hecho, y como se adelanta en el título, Durkheim distingue las representaciones individuales de las representaciones colectivas gestadas en la asociación de individuos, donde las primeras tienen básicamente un fundamento sensible nacido de una

⁹ Durkheim, E., *Pragmatisme et Sociologique*, Vrin, París, 1955.

experiencia fisiológica, y las segundas una propensión a la idealización y abstracción, es decir, que «si se llama *espiritualidad* a la propiedad distintiva de la vida representativa del individuo, se deberá decir que la vida social se define por la *hiper-espiritualidad*»¹¹.

Las representaciones colectivas son, por definición, los ladrillos que arman la realidad social sobre la que se desarrolla toda posibilidad —cognitiva— de vida social; incluso más allá, son el “substrato” *sui generis* de este nuevo tipo de realidad que permite toda ideación¹². La prueba de la existencia independiente de esta realidad social frente al individuo concreto es su exterioridad, que de hecho, por sus atributos morales-ideales, se le imponen con un carácter obligatorio en la socialización que convierte al individuo en su sujeto social competente; es decir, que se imponen con una “autoridad moral”:

La independencia y la exterioridad relativa de los hechos sociales en el caso de los individuos es todavía más inmediatamente evidente que la de los hechos mentales en el caso de las células cerebrales; en efecto (...) aun admitiendo que sea posible discutir que todos los fenómenos sociales sin excepción se imponen al individuo desde fuera, no parece que pueda dudarse a propósito de las creencias y de las prácticas religiosas, de las reglas de la moral y de los innumerables preceptos del derecho, esto es, de las manifestaciones más características de la vida colectiva. Todas ellas son explícitamente obligatorias, y la obligación es precisamente la prueba de que estos modos de obrar y de pensar no son obra del individuo, sino que emanan de una *autoridad moral* que lo sobrepasa, imaginada de una manera más temporal y más científica.¹³

¹⁰ Durkheim, E., “Représentations individuelles et représentations collectives”, *op. cit.*, pp. 32-33 (se cita la traducción castellana de Sígueme, *op. cit.*, p. 72).

¹¹ *Ibid.*, p. 48 (se cita la traducción de Sígueme, p. 82). No obstante, y pese a la primera referencia del título, no será sino en una obra tardía de 1914 dónde Durkheim determinará específicamente estas características definitorias de las representaciones individuales como “conceptos sensibles”, y de las representaciones colectivas como “conceptos abstractos, ideales e impersonales”. Ver, Durkheim, E., “Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales”, *Scientia*, xv, pp. 206-221; reeditado en Durkheim, E., *La science sociale et l'action*, PUF, Paris, 1970, pp. 314-332.

¹² Frente a posteriores desarrollos de las representaciones colectivas como categorías de conocimiento en FVR, aquí todavía se presupone que la hiper-espiritualidad se deriva de una elaboración de las primeras experiencias de ideación-representación individual. Tras FVR, la “espiritualidad” o idealización de la vida social es la que va a permitir al individuo tener una experiencia “espiritual”, donde incluso su propia experiencia sensible viene determinada y filtrada por una serie de categorías procedentes de la sociedad – como lo prueba su transmisión por el lenguaje o el tan manido ejemplo del hipnotismo–.

¹³ Durkheim, E., “Représentations individuelles et représentations collectives”, *op. cit.*, pp. 34-35 (se cita traducción de Sígueme, p. 73) (la cursiva es mía). Más adelante afirmará, que de todos estos fenómenos, «...quizás sea en la evolución religiosa donde se encuentran los ejemplos más elocuentes y

Esta acentuación del carácter ideal-representativo de los hechos sociales se hace todavía más evidente en el prólogo a la segunda edición de RMS¹⁴. De hecho, se puede decir que, pese a su pretensión declarada de rebatir los argumentos críticos que había cosechado la obra en sus seis años de existencia y despejar malos entendidos e interpretaciones, lo que en realidad vamos a encontrar en ella es una nueva declaración programática de trabajo para una sociología, comprometida con el problema del conocimiento como núcleo central de la gestación de las sociedades y del vínculo individuo-sociedad.¹⁵

En este pequeño texto de Durkheim se viene a condensar toda su concepción teórica de la sociedad hasta el momento, apuntando cuales son los terrenos de investigación que reclaman una mayor atención por parte de la sociología en su desarrollo. Quizás, para acercarse al texto, la primera precaución que haya que tomar es recordar los elementos que Durkheim distingue para lo que en la obra general llama *medio social*: las cosas y las personas. Los tres puntos que se distinguen en el prólogo se corresponden recíprocamente con la explicación metodológica para el estudio de dichos elementos: las cosas —los objetos-instituciones sociales—, las personas —el componente psíquico y activo de los hechos sociales—, y su imbricación práctica que estructura la realidad social.

El primer punto se va a dedicar a la justificación de la primera de las reglas formuladas en la obra, es decir, aquella que dicta considerar a los hechos sociales como cosas. Para Durkheim, frente a la crítica que le achaca una identificación de la realidad social con la realidad material, una “cosa” se puede definir como «...todo objeto de conocimiento que no es naturalmente penetrable para la inteligencia, todo aquello de lo que no podemos darnos una idea adecuada por un simple procedimiento de análisis mental, todo lo que el espíritu no puede llegar a comprender más que a condición de salir de sí mismo por vía de la observación y la de experimentación, pasando

probatorios...»); *Ibid.*, p. 43 (Sígueme, p. 79). De aquí que se convierta desde la fecha en su principal terreno de investigación.

¹⁴ Durkheim, E., *Les règles de la méthode sociologique*, revue et augmentée d'une préface nouvelle (2^o edición), Alcan, Paris, 1901. Las referencias a este prefacio que se van a señalar proceden de: Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico*, Orbis, Barcelona, 1982, pp. 17-30. También se puede localizar en las versiones de Alianza (pp. 35-52) y de Akal (pp. 19-32).

¹⁵ Ver: Alexander, J., *Theoretical Logic in Sociology*, Univ. California Press, Berkeley, 1982, pp. 232 ss; Alexander, J., “Rethinking Durkheim’s Intellectual Development II: working out a Religious Sociology”, en *International Sociology*, n^o 1, 1986, pp. 189-201; Schmaus, W., *Durkheim Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, pp. 15-20.

progresivamente de los caracteres más exteriores y más accesibles inmediatamente a los menos visibles y más profundos»¹⁶. En definitiva, el estatuto de cosa, desde esta concepción, no es sino un recurso metodológico para abordar el estudio de los hechos sociales como objetos externos y desconocidos que no se pueden descubrir a través de la introspección, de manera tal que no proyectemos sobre los mismos los prejuicios o preconociones procedentes del sentido común. Por consiguiente, una investigación científica de las instituciones sociales, a falta de una epistemología sociológica desarrollada, va a requerir de una definición aproximativa del fenómeno que nos guíe en su observación, para la cual deberemos buscar los signos más exteriores posibles en los que se expresan. Solamente entonces se podrá determinar científicamente, respecto de cada una de estas instituciones, las causas que les han dado origen, las funciones que llenan en las sociedades en estudio y las leyes de su evolución histórica.

Desde este acercamiento, la externalidad de los hechos sociales frente a los individuos resulta más un artificio metodológico del racionalismo científico cartesiano entre una cosa y un sujeto cognoscente, que una propiedad inherente de los hechos sociales como realidad *sui generis*. Si queremos defender la independencia de un reino de lo social frente a un reino de lo individual —al menos como objetos disciplinares de la sociología y la psicología—, deberemos especificar cuales son los atributos diferenciales de uno y otro, es decir, sus respectivas realidades. Este es un problema fundamental, puesto que, si «...la sociedad no está compuesta más que de individuos, parece de sentido común que la vida social no pueda tener otro sustrato que la conciencia individual»¹⁷.

Para Durkheim, como es bien sabido, la asociación de los individuos produce una realidad de nuevo tipo, diferente a la que se manifiesta en las conciencias en solitario, dando fe de que el todo es más que las partes y de que los hechos sociales son exteriores a las conciencias individuales. Sin embargo, con ello no rebatimos el carácter “subjetivo” de la realidad social en cuanto representaciones mentales, es decir, no dotamos a una realidad, constituida bajo la forma de representaciones colectivas en el

¹⁶ Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico*, Orbis, Barcelona, 1982, pp. 18-19 (Alianza, p. 37, Akal, pp. 20-21).

¹⁷ *Ibid.*, p. 22 (Alianza p. 41, Akal pp. 23-24). Por lo demás, es el mismo problema que estudiamos en el artículo anterior de las representaciones individuales y las representaciones colectivas sobre si las representaciones mentales tienen una localización y sustento material-fisiológico específico, o si bien su asiento material es indefinido y su “realidad” propia pertenece al mundo de la ideación. En definitiva, si el todo es más que las partes o se encuentra limitado a la constitución esencial de éstas.

interior de las conciencias individuales, de un carácter “objetivo” únicamente porque cifremos su origen en la interacción social¹⁸. Debemos demostrar que las representaciones colectivas tienen un fundamento social propio que las distingue de las representaciones individuales, y que se mueven y funcionan por sus propias leyes con independencia de las representaciones mentadas por el individuo en su singularidad. En este punto, Durkheim se va a limitar a realizar una *petitio principii* sobre la idiosincrasia de una lógica social frente a una lógica individual, que en todo caso nos vuelve a referir a su distinto origen para refrendar, al menos argumentalmente, su diferente naturaleza¹⁹. En palabras de Durkheim:

Los hechos sociales no difieren tan sólo en calidad de los hechos psíquicos; *ellos tienen otro sustrato*, no evolucionan en el mismo medio, no dependen de las mismas condiciones. Esto no quiere decir que no sean, ellos también, psíquicos de alguna manera, puesto que todos consisten en maneras de pensar o de obrar. Pero los estados de la conciencia colectiva son de otra naturaleza que los de la conciencia individual; son representaciones de otra clase. La mentalidad de los grupos no es la de los particulares; tiene sus leyes propias.²⁰

Pese a las aclaraciones del propio Durkheim sobre que no debe tomarse su proposición de exterioridad de los hechos sociales como una realidad con un sustrato ontológico, esta es precisamente la conclusión a la que nos vemos abocados, pues como él mismo manifiesta, «...para comprender la forma en que la sociedad se representa a sí misma y al mundo que la rodea, hay que considerar la naturaleza de la sociedad, no la de los particulares»²¹. Aquí es la sociedad misma quien pasa a ser el sujeto de conocimiento de la experiencia²², definida esta última como la vida social que concurre en su seno. Esta ideación que la sociedad se hace de sí misma se viene a plasmar en aquel viejo concepto de DTS llamado “conciencia colectiva”. Pero si afirmamos que existe una conciencia colectiva con independencia de las conciencias individuales en las

¹⁸ Este es un problema común con la fenomenología, que intentará darle solución con el concepto de una “intersubjetividad” compartida, por la que el individuo sale del aislamiento de una percepción cognitiva *ego* centrada en el reconocimiento —debiera decirse comunicativo— de la conciencia de *alter ego*, y la intercambiabilidad de posiciones perceptivas.

¹⁹ La supuesta demostración de esta diferente lógica social frente a la lógica individual la podremos observar en su siguiente artículo, en asociación con Mauss, sobre los principios de clasificación primitiva.

²⁰ *Ibid.*, p. 23 (Alianza, p. 43; Akal, p. 25).

²¹ *Ibid.*

²² Este es el mismo planteamiento que asumirá Luhmann en su Sociología del Conocimiento de los sistemas sociales.

que reside difusamente, ¿podremos decir también que posee una “voluntad propia” que determina la trayectoria histórica de las sociedades, como ocurre con el *Geist* del idealismo alemán?

Durkheim nunca llegará tan lejos, y se defenderá enconadamente contra los críticos que le atribuyen tal herencia “metafísica”. De hecho, fiel a sus principios y vocación científica, huirá siempre de admitir cualquier principio con resonancias filosóficas trascendentes, tal y como se manifiesta en su rechazo del racionalismo universal e innato de Kant. El motor del cambio social, y con ello la voluntad de la agencia social, siempre lo referirá a los individuos como elementos activos del medio social. Sin embargo, unos actores sociales a los que se les secuestra su capacidad de acción autónoma y se les asigna un mero papel de instrumentos de expresión de las creencias colectivas difícilmente pueden realizar esta labor con competencia. Por ello quizás, en este mismo texto, así como en el artículo anterior, se incide en el carácter inconsciente de muchos de los motivos que mueven a la acción a los individuos; y si apenas tenemos conciencia de los móviles personales que nos guían, «¿cómo vamos a tener la capacidad de discernir con más claridad las causas, mucho más complejas, de donde proceden los actos de la colectividad?»²³.

Con todo, Durkheim está lejos de admitir una “astucia de la razón” que convierta a los individuos en meros epifenómenos de la espiritualidad colectiva —aunque se acerca a esta conclusión en los presupuestos de fondo de su teoría. Para Durkheim, la práctica social es anterior a la ideación colectiva, y no al revés²⁴. Lo cual tampoco quiere decir que, en su estructuración funcional, la dinámica social no posea unas tendencias propias para la autoorganización de su complejidad, independientemente de las necesidades de los individuos. Esta última, quizás, sea la concepción más cercana de la idea de Durkheim sobre el cambio social, explorada en la primera de sus obras de envergadura como las leyes de evolución de la división del trabajo social²⁵.

²³ *Ibid.*, p. 20 (Alianza, p. 39; Akal, p. 22).

²⁴ En este mismo texto, y en referencia a la evolución de las creencias religiosas, afirmará que: «Si, por encima de las divinidades locales y familiares, ella [la sociedad] se imagina otras de las que cree depender, es que los grupos locales y familiares de que está compuesta tienden a concentrarse y unificarse, y el grado de unidad que presenta un panteón religioso se corresponde con el grado de unidad alcanzado en el mismo momento por la sociedad»; *Ibid.*, p. 24 (Alianza, p. 44; Akal, p. 25).

²⁵ Aquí la Sociedad aparece mucho más cercana al símil biológico de un organismo vivo, que en su diferenciación interna va especializando funciones sociales. Fruto de esta diferenciación será precisamente la disminución de la intensidad y dimensiones de la conciencia colectiva de las semejanzas sociales, lo que no significa que el “inconsciente” colectivo deje de tener la misma efectividad, pues de

La pregunta que le queda pendiente a Durkheim en el texto es la demostración de una naturaleza diferencial entre las representaciones individuales y las representaciones colectivas, que tratará eventualmente de sortearse mediante el artificio retórico de fundamentar la naturaleza en el origen de las mismas, donde su diferente procedencia justificaría su distinción. Pero si tienen diferentes naturalezas, entonces la racionalidad y la lógica interna de unas y otras también será diferente, y las representaciones colectivas, lejos de ser innatas, se derivarán de la evolución de las prácticas sociales. No obstante, pese a adelantar conclusiones antes de tiempo, Durkheim termina el apartado lavándose las manos sobre la demostración de una naturaleza diferencial entre ambos tipos de representaciones, pues éste es «...un problema que pertenece más bien a la filosofía general y a la lógica abstracta que al estudio científico de los hechos sociales»²⁶, que en definitiva son los que importan a la sociología —habría que añadir.

El tercero de los apartados se inicia con una ligera rectificación de la definición de los hechos sociales, pues «...consisten en maneras de hacer o de pensar, y son reconocibles por la particularidad de que son susceptibles de ejercer *sobre las conciencias individuales* una influencia coercitiva»²⁷. La puntualización de una coerción ejercida sobre conciencias individuales tiene una importancia trascendental, pues frente al carácter normativo-externo de la anterior definición, aquí los hechos sociales se pueden identificar con las representaciones colectivas que actúan desde el “interior” del individuo. Así, la cualidad distintiva de los hechos sociales establecida en la coacción, y visibilizada anteriormente en su obligatoriedad normativa —especialmente en su aspecto más externo de penas jurídicas—, se transmuta en una “autoridad moral” con la que la sociedad impone sobre la conciencia del individuo sus representaciones del orden y de la realidad. En los términos de Durkheim:

El poder coercitivo que le atribuimos es tan especial en el conjunto del hecho social, que puede presentar igualmente el carácter opuesto. Porque al mismo tiempo que las instituciones se

hecho se incrementa. La anomía no es, en definitiva, sino la necesidad de hacer en parte consciente esta dinámica inconsciente que lleva a la especialización bajo un formato normativo, de forma tal que los individuos, en su necesidad de digerir cognitivamente su actividad social, no queden huérfanos de referentes de conducta y sentido. Habría que llamar la atención sobre como las nuevas tendencias en materia de teoría social han aplicado con bastante éxito conceptos tomados de los organismos biológicos como el de autopoiesis a los organismos o sistemas sociales. Ver Luhmann, *Sistemas Sociales*, Anthropos, Barcelona, 1998.

²⁶ RMS., p. 26 (Alianza, p. 46; Akal, p. 27).

²⁷ *Ibid.* (el subrayado es mío) (Alianza, p. 47; Akal, p. 28).

nos imponen, nos aferramos a ellas; ellas nos obligan y nosotros las amamos; ellas nos coaccionan y nosotros vemos que nos conviene su funcionamiento e incluso esta coacción. Esta antítesis es la que han señalado a menudo los moralistas entre las dos nociones del bien y del deber, que expresan dos aspectos diferentes pero igualmente reales de la vida moral. Ahora bien, acaso no hay prácticas colectivas que no ejerzan sobre nosotros esta doble acción que, por otra parte, no es contradictoria más que en apariencia. Si nosotros no las hemos definido [sino] por esta nota especial ... es porque no se manifiestan por signos exteriores fácilmente perceptibles. El bien tiene algo más interno, más íntimo que el deber y por ello menos susceptible de ser captado.²⁸

Con esta nueva conceptualización de la coerción social a través de los ideales colectivos, nos acercamos también a una coartación —ideológica— de las conciencias individuales, que, dada su aceptabilidad e identificación por parte del individuo, va a perder todo rastro de su carácter coactivo —más claro en su formulación normativa “disciplinante”. Y precisamente por ello, volvemos a la naturaleza moral de las representaciones colectivas, que van a establecer su residencia definitiva en la realidad *sui generis* de los hechos sociales. La conciencia colectiva, por mediación de las nociones del bien como “atractor” social de la integración y del orden, va a poder alcanzar un estatuto objetivo en la institucionalización de las prácticas que presupone —que como prácticas si van a adquirir un formato normativo. La dialéctica aquí presente no tiene sus protagonistas en la subjetividad del actor social y la objetividad de unas instituciones sociales, sino en las creencias compartidas de un orden-realidad como “bien” social y las prácticas institucionalizadas por las que se expresa normativamente²⁹. No obstante, la realidad social forjada en torno a dichas representaciones colectivas, tiene una naturaleza objetiva que se impone sobre el individuo, como se demuestra en su “cosificación” institucional. En los términos de Durkheim:

²⁸ Nota nº 4; *Ibid.*, p. 27 (Alianza, pp. 47-48; Akal, p. 28).

²⁹ Una transformación de las estructuras dinámicas van a determinar un cambio correlativo de las creencias, hasta forzar un nuevo equilibrio “orgánico” entre los dos elementos, de forma que se supere la crisis social hacia un nuevo punto de estabilidad del orden social. En sociedades primitivas ambos aspectos vienen fusionados en la conciencia colectiva, con lo que existe una inercia hacia la estabilidad más que hacia el dinamismo. Ver, Rawls, A., “Durkheim’s Challenge to Philosophy Human Reason Explained as a Product of Enacted Social Practice”, en *American Journal of Sociology*, v. 104, nº 3 (nov 1998), pp. 887-901.

...todo lo que es real tiene una naturaleza definida que se impone, con la que hay que contar y que, aun cuando se consigue neutralizar, no es jamás vencida completamente. Y, en el fondo, es eso lo que hay de más esencial en la noción de la coacción social. Porque todo lo que ella implica es que las formas colectivas de obrar o de pensar tienen una realidad exterior a los individuos que, en cada momento concreto, se adaptan a ella. Son cosas que tienen su existencia propia. El individuo las encuentra completamente formadas y no puede hacer que no sean o que sean de otra manera; por consiguiente, está muy obligado a tenerlas en cuenta y le es tanto más difícil (no decimos que imposible) modificarlas cuanto que, en diversos grados, participan de la supremacía material y moral que la sociedad tiene sobre sus miembros. Sin duda, el individuo desempeña un papel en su génesis. Pero para que haya hecho social, es preciso que por lo menos varios individuos hayan mezclado sus acciones y que esta combinación haya producido algo nuevo. Y como esta síntesis tiene lugar fuera de cada uno de nosotros (puesto que entra en ella una pluralidad de conciencias), tiene necesariamente por efecto fijar, instituir fuera de nosotros ciertas formas de obrar y ciertos juicios que no dependen de cada voluntad particular considerada por separado. Como ya se ha hecho observar, hay una palabra que, aunque se extienda un poco a su acepción ordinaria, expresa bastante bien esta forma de ser especial: es la palabra institución. En efecto, se puede llamar institución, sin desnaturalizar el sentido de esta palabra, a todas las creencias y a todos los modos de conducta instituidos por la colectividad; entonces se puede definir la sociología diciendo que es la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento.³⁰

Como hemos podido apreciar en esta trayectoria, si las representaciones colectivas surgen de la capacidad de ideación de los seres humanos —subjetividad—, una vez se instituyen bajo una definición moral y normativa dan lugar a una realidad de nuevo tipo —objetividad— que se impone sobre la conciencia de los individuos. Esta no es otra que «la realidad objetiva de los hechos sociales»³¹, sobre la que reposa el presupuesto fundamental de posibilidad de una ciencia de lo social: la sociología.

El objetivo fundamental del siguiente artículo dedicado a la sociología del conocimiento, titulado “*De ciertas formas primitivas de clasificación: contribución al estudio de las representaciones colectivas*” y escrito en asociación con Marcel Mauss³², no va a ser otro que demostrar científicamente como los procesos de gestación de las representaciones colectivas, y consecuentemente su lógica interna de evolución y

³⁰ RMS, pp. 28-29 (Alianza, pp. 49-50; Akal, p. 30).

³¹ *Ibid.*, p. 29 (Alianza, p. 51; Akal, p. 31).

³² Durkheim, E. y Mauss, M., “De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives”, *l'Année sociologique*, vol vi, 1903, pp. 1-72.

desarrollo, difiere de la que cabría presuponer de una mera continuidad desde las representaciones individuales, pues su origen debe buscarse en los procesos de organización de las sociedades³³. A modo de introducción, Durkheim y Mauss afirmarán de este tipo de representaciones:

...basta con analizar la idea misma de clasificación para comprender que el hombre no podía encontrar en sí mismo los elementos esenciales para ello. Una clase es un grupo de cosas; ahora bien, las cosas no se presentan por sí mismas agrupadas de esa manera para la observación. Nosotros somos, perfectamente capaces de advertir, de un modo más o menos vago, sus afinidades. Pero el sólo hecho de esas similitudes no es suficiente para explicar cómo hemos sido llevados a reunir a los seres que así se asemejan, a reunir en una especie de medio ideal, encerrando dentro de límites determinados y que denominamos un género, una especie, etc. Nada nos autoriza a suponer que nuestro espíritu, al nacer, lleva automáticamente dentro de sí el prototipo del cuadro elemental de toda clasificación... Por otra parte, clasificar no significa solamente constituir grupos: significa disponer estos grupos según relaciones muy especiales. Nosotros los presentamos como coordinados o subordinados los unos a los otros... Toda clasificación implica un orden jerárquico, del que ni el mundo sensible ni nuestra conciencia nos ofrecen modelo alguno... Estos hechos inclinan a conjeturar que el esquema de la clasificación no es un producto del entendimiento abstracto, sino que resulta de una elaboración en la cual han entrado todo tipo de elementos extraños.³⁴

En definitiva, lejos de unas categorías de conocimiento apriorísticas que nos resuelvan el problema de cómo clasificamos las cosas naturales sin entrar en su discusión, aquí las representaciones colectivas, en su faceta de elementos de clasificación de la naturaleza —nos acercamos a las categorías de conocimiento pero sin entrar en ellas por el sesgo innato que se les presupone en su formulación kantiana—, derivan de fenómenos contingentes que vienen a negar su gestación exclusivamente desde el plano metafísico de las ideas puras. Ahora bien, si queremos ser consecuentes

³³ La afinidad entre los estudios sociológicos de las representaciones colectivas y los estudios etnográficos procedentes de sociedades “primitivas” está presente en la escuela durkheimiana desde la fundación en 1898 de la revista que será su voz académica: *L'Année sociologique*. Mauss, Hubert y Herz serán los discípulos que asumirán preferentemente el peso de la sección dedicada a la religión y las sociedades primitivas, tanto en la revisión crítica de la publicación de libros como en la propia elaboración de teorías “sociológicas” en dichos terrenos. Como antecedente más directo de este artículo se puede citar: Hubert, H. y Mauss, M., “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice”, *Année sociologique*, vol 2, 1899, pp. 29-138.

³⁴ Durkheim, E. y Mauss, M., “De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives”, *L'Année sociologique*, vol vi, 1903. Se cita la traducción del artículo recogida

con los procedimientos científicos, deberemos encontrar un objeto externo a través de cuya observación podamos llegar a demostrar como dichas representaciones clasificatorias tienen su origen en procesos de organización social. Tal y como dicta el método sociológico, deberemos hallar una sociedad empírica que encarne la condición para este primer acercamiento: tener los sistemas de clasificación más modestos que conocemos; esta sociedad —a juicio de Durkheim— no es otra que la que viene compuesta por las tribus aborígenes descubiertas en Australia³⁵.

No vamos a entrar en un estudio pormenorizado de esta sugerente obra, y por consiguiente, cuales son las relaciones profundas entre la división en fratrias de las tribus australianas, la asignación de un totem y su presunta función destinada a ordenar las prácticas exogámicas³⁶. Nos basta con resaltar el hecho observado por Durkheim y Mauss de como por mediación de la *estructura de clanes* se distribuye una serie de derechos de propiedad sobre las cosas naturales, que de ese modo *proyectan sobre la naturaleza los principios que sostienen la clasificación estructural de la sociedad*. La distribución en el espacio de las fratrias que componen una tribu no se realiza arbitrariamente, sino que el territorio mismo viene a identificarse y repartirse entre las mismas en relación con los tótem que se asocian tanto a una parcela determinada del espacio como, por el otro lado, a una fratria o un clan. Desde el momento que una serie de elementos y atributos naturales se asocian a un tótem, el individuo, como portador del mismo, se encontrará unido en su esencia a los elementos y atributos que se le asocian.

Con este historial, Durkheim y Mauss concluirán que «*han sido las relaciones sociales entre los hombres las que han servido de base a las relaciones lógicas entre las cosas*»³⁷; es decir, que con ello llegaríamos al punto que nos habíamos propuesto como objetivo desde el principio, demostrar sociológicamente que la lógica que guía el

en Mauss, M., *Obras. Vol. 2, Institución y Culto*, Barral, Barcelona, 1971; pp. 16-17 (existe otra traducción reciente de Manuel Delgado bajo el título: *Clasificaciones Primitivas*, Ariel, Barcelona, 1996).

³⁵ “De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives”, *op. cit.*, p. 18. Las fuentes básicas que Durkheim y Mauss citan para componer el rompecabezas australiano son: Howitt, Kamilaroi, Kurnai, Cameron, Palmer, Bridgmann, Smith Br., Curr, Spencer y Gillen. Este estudio nos muestra el temprano interés que había suscitado en Durkheim el continente australiano como campo de trabajo más emblemático para las posibilidades explicativas de la etnografía.

³⁶ Este aspecto “estructural-funcional” de la organización social por parentesco, será desarrollado especialmente por Cl. Levi-Strauss en *Las estructuras elementales de parentesco*, Paidós, Barcelona, 1988.

ordenamiento de las representaciones colectivas no procede de una facultad abstracta de la lógica formal, sino de las prácticas contingentes de la organización social³⁸. En los términos empleados por Durkheim y Mauss:

La sociedad es un todo, o más bien, es el *todo* único al que todo está referido. En este sentido, la jerarquía lógica no es más que otro aspecto de la jerarquía social y la unidad del conocimiento no es otra cosa que la unidad misma de la colectividad, extendida al universo... Las cosas de una misma clase eran consideradas, realmente, como parientes de los individuos del mismo grupo social, y, en consecuencia, como parientes entre sí. Dichas cosas son de “la misma carne”, de la misma familia. Entonces las relaciones lógicas, en cierto sentido, son relaciones domésticas.³⁹

Pero es más, la sociedad, como creadora de representaciones colectivas, no solamente es fuente de categorías de clasificación y conocimiento, sino que también lo es de una autoridad moral que se impone en los individuos. Este sería el aspecto sagrado de las representaciones colectivas que, constatable en diferentes formatos religiosos, no es más que una apertura hacia el mundo de una realidad superior que se manifiesta en el mismo, esto es, de una revelación primariamente “religiosa” de la génesis de las cosas⁴⁰. Consecuentemente, una prueba más de que es la sociedad la productora de las formas de clasificación primitiva no es otra que aquella que se evidencia en esta fusión entre el centro de la realidad y el centro de la vida moral, sobreposición que se lleva a cabo por mediación de un mismo símbolo representativo de su consubstancialidad: el tótem.

³⁷ “De quelques formes primitives de classification: contribution à l’étude des représentations collectives”, *op. cit.*, p. 69 (la cursiva es mía).

³⁸ Veremos como este presupuesto tiene una importancia fundamental cuando Durkheim asigne a la sociedad un fundamento natural y no artificial: si representa el estadio más desarrollado de la naturaleza es porque responde a los condicionantes que la naturaleza impone sobre los sistemas de organización de las sociedades, y las representaciones que se derivan de tales sistemas tienen que ser, en consecuencia, también naturales.

³⁹ *Ibid.*, pp. 69-70. En un artículo publicado al año siguiente, se viene a concluir también como las nociones de jerarquía entre las cosas, que descansan sobre el concepto de *mana* como potencialidad mágica, se derivan de la estructura social, que es la única con capacidad de sugerir al intelecto la idea de una jerarquía. Así, «La noción de *mana*, como la de lo sagrado, no es más que, en última instancia, una especie de categoría del pensamiento colectivo que fundamenta sus juicios, que impone una clasificación de las cosas, separando a unas y uniendo a otras, estableciendo líneas de influencia o límites al aislamiento»; Ver Hubert, H. y Mauss, M., “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, *Année sociologique*, vol 7, 1904; en Mauss, M., *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1979, p. 133.

⁴⁰ Tal es la definición que hace del concepto de lo sagrado Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 1985, p. 18; ver también, Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y Dinámica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid, 1981, p. 20. Ver, así mismo, el trabajo de J. A. Prades, *Persistence et métamorphose du Sacré*, PUF, París, 1987, pp. 225 ss.

El centro de los primeros sistemas de la naturaleza no es el individuo; es la sociedad. Es la sociedad la que se objetiva y no el hombre... En virtud de la misma disposición mental una enorme cantidad de pruebas han colocado el centro del mundo, “el ombligo de la tierra”, en su capital política o religiosa, es decir, allí donde se encuentra el centro de su vida moral. De la misma manera también, pero en otro orden de ideas, las fuerzas creadoras del universo y de todo lo que en él se encuentra fue entendida primeramente como el ancestro mítico, generador de la sociedad.⁴¹

El creciente interés de Durkheim por el tema de la religión encuentra su justificación en esta doble naturaleza encontrada en los hechos sociales: por una parte como fundadores, a través del establecimiento de unas formas de clasificación, de la realidad social y natural —en cuanto ordenamiento de la percepción—, y por otra parte, de su autoridad moral, por cuya mediación puede inculcarse e introducirse en las conciencias de los individuos.

Si nos fijásemos únicamente en las publicaciones de Durkheim durante el periodo de la Sorbona, veríamos como, por lo que concierne a verdaderos estudios creativos, hay una considerable ralentización con respecto a la anterior fase de trabajo en Bourdeos. Esta menor productividad relativa puede achacarse, por una parte, al cansancio acumulado por el esfuerzo precedente realizado en favor de la consolidación de la sociología; pero tampoco habría que subestimar como factor explicativo el trabajo más silencioso y preparatorio, como atestigua la ingente publicación de reseñas en *Année sociologique*, que estaba suponiendo su inmersión erudita en un tema tan controvertido y espinoso como era en la época los orígenes de la religión⁴², y del cual existía una ingente producción literaria de estudios antropológicos y etnográficos. Este trabajo de investigación va a tener pequeños frutos visibles en artículos de los considerados menores, pero que constituyen una importante reserva de referencia para seguir la trayectoria emprendida por Durkheim hasta la publicación de su obra más madura: *Las formas elementales de la vida religiosa*. En el contexto de una teoría del conocimiento, quizás su mejor ejemplo lo represente la conferencia dada en el IV

⁴¹ Durkheim, E. y Mauss, M., “De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives”, *op. cit.*, p. 72.

⁴² J. A. Prades, *op. cit.*

Congreso Internacional de Filosofía en Bologna de 1911, y que lleva por título “Juicios de valor y juicios de realidad”⁴³.

Referidas a la teoría del conocimiento, existen dos tradiciones que vienen a estipular las relaciones entre los juicios de realidad y los juicios de valor. En principio, los juicios de realidad se refieren a aquellos que se basan en una experiencia empírica con las cosas naturales, y, dada la intransferibilidad de una experiencia personal-sensorial, tienen un carácter subjetivo. Los juicios de valor, por el contrario, presuponen estimaciones de la relación entre personas y cosas, y contienen rasgos objetivos al ser independientes de la experiencia personal⁴⁴. Las dos tradiciones existentes, tales como el empirismo y el kantismo, realizan interpretaciones opuestas de la relación entre los dos tipos de juicios, pues si para los primeros los juicios de valor se derivan de los juicios de realidad y proclaman una continuidad experiencial entre ambos —dónde la objetividad de los valores encuentra su fundamento en la objetividad de los hechos naturales—; para los kantianos, más centrados en el problema del conocimiento, existe una fractura entre el mundo de las ideas puras y el de la experiencia, donde incluso esta última —pues los juicios se componen de ideas— viene determinada por las categorías de conocimiento apriorísticas que filtran la percepción fenomenológica.

La proposición de Durkheim va a ser una solución intermedia entre ambas, dónde, frente al empirismo, el sujeto de la experiencia del conocimiento ya no va a ser el individuo sino la sociedad, y dónde, frente al apriorismo de una dimensión metafísica de la racionalidad kantiana, se va a defender la procedencia social del mundo de las ideas y juicios de valor. Estas son, en conclusión, las aportaciones que la sociología, en estimación de Durkheim, podría hacer a la teoría del conocimiento.

Contra las tesis de un individuo como sujeto de conocimiento, Durkheim resalta el hecho de cómo los juicios de valor se imponen al individuo imperativamente desde el exterior, como lo demuestra que no pueda cambiarlos a su capricho. En los términos de Durkheim:

⁴³ Durkheim, E., “Jugements de valeur et jugements de réalité”, *IV Congresso Internazionale di Filosofia* (Bologna 1911), vol. v, pp. 99-114; en Durkheim, E., *Sociologie et Philosophie*, PUF, París, 1996, pp 117-141.

⁴⁴ En palabras de Durkheim: «Implícitamente, reconocemos que estos juicios corresponden a una realidad objetiva cuyo entendimiento podemos alcanzar. Estas realidades *sui generis* constituyen valores, y es a estas realidades a las que se refieren los juicios de valor»; *Ibid.*, p. 119 (traducción propia).

La opinión de la sociedad deriva desde sus orígenes de una *autoridad moral* en virtud de la cual se impone sobre los individuos (...) De este modo se explica que la conciencia de un constreñimiento externo surge cuando hacemos un juicio de valor. Nosotros sabemos muy bien que no somos dueños de nuestras evaluaciones, que estamos obligados y constreñidos. Se trata de la conciencia colectiva que nos vincula.⁴⁵

La prueba etnográfica a este presupuesto la podemos encontrar en que los objetos que se consideran sagrados no tienen cualidades intrínsecas que los distinguan del resto de objetos de la misma especie, sino que si adquieren un estatuto sagrado es en virtud del valor “ideal” que la sociedad graba-pega sobre los mismos, es decir, en cuanto se convierten en símbolos de ideas de valor⁴⁶.

La explicación de Kant sobre la ubicación de estos juicios de valor en la dimensión metafísica de las ideas puras y universales, no supera la prueba de dar cuenta de la gran variabilidad que han presentado a lo largo de la historia de la humanidad en diferentes sociedades. Si consideramos la posibilidad de existencia de una dimensión de ideas de valor con carácter objetivo, pero a la que ya no podemos atribuirle la propiedad de su universalidad —y con ello tampoco presuponer una racionalidad innata—, nos encontramos con una condición indispensable para demostrar la existencia de esa realidad ideal, como no es otra que su capacidad para imponerse sobre las conciencias particulares⁴⁷. Y únicamente la sociedad posee la fuerza moral necesaria para sedimentar en el individuo los juicios de valor que le son propios a su definición de la realidad, y que, en consecuencia, sólo pueden tener un origen social. Volvemos así a la unión consustancial entre juicios de realidad y juicios de valor, entre conocimiento y moralidad⁴⁸.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 122-123 (traducción propia) (el subrayado es mío). En FVR Durkheim hablará de un “conformismo lógico” indispensable para la vida social.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 124-127. Este ejemplo lo podemos encontrar más desarrollado en FVR; por lo demás, en este mismo artículo, Durkheim cifra bajo el mismo argumento la diferencia esencial entre el hombre y los animales: «Entre un hombre y un animal las diferencias desde el punto de vista de la anatomía, fisiología y psicología son solamente diferencias de grado, y sin embargo el hombre tiene una alta dignidad moral que el animal no posee. Desde el punto de vista de los valores están separados entonces por un abismo»; *Ibid.*, p. 127 (traducción propia).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁸ Desde una definición religiosa de la sociedad, se puede ilustrar el presupuesto en una frase lapidaria de Geertz: «El axioma fundamental que está en la base de lo que acaso pudiéramos llamar “la perspectiva religiosa” es en todas partes el mismo: quien quiere saber, debe primero creer», Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1990, p. 105.

Evidentemente, con la separación de esferas funcionales en la división del trabajo y la pretensión de una definición científica de la realidad, la conjunción entre juicios de realidad y de valor resulta

La prueba de esta naturaleza moral de la realidad social la encontramos en el origen de las sociedades, donde a través de la efervescencia colectiva de las asambleas, los individuos se sienten poseídos por fuerzas externas a sí mismos que sitúan su conciencia en un plano de experiencia cualitativamente diferente al ordinario, es decir, en un medio donde los juicios de valor adquieren un substrato real como fuerzas vivas que actúan sobre el individuo. La demostración última la tenemos en la teoría durkheimniana de la religión totémica: si las representaciones colectivas que componen la realidad social surgen de este medio de efervescencia colectiva, por el cual las conciencias individuales “comulgan” al unísono en una dimensión vivenciada como sagrada, la función última de la religión no será otra que revivir periódicamente los ideales colectivos⁴⁹, y con ello consolidar regularmente los vínculos sociales a través de la “comunidad moral”⁵⁰. En conclusión, Durkheim nos dirá que:

Una sociedad no puede constituirse sin crear ideales. Estos ideales son simplemente las ideas en términos de las cuales se ve a sí misma y existe en un grado culminante de su desarrollo. Ver la sociedad solamente como un cuerpo organizado de funciones vitales es disminuirla, porque este cuerpo tiene un espíritu que está compuesto de ideales colectivos. Los ideales no son abstracciones, fríos conceptos intelectuales carentes de eficacia real. Son esencialmente dinámicos, porque detrás de ellos están las poderosas fuerzas de la colectividad.⁵¹

En último término entonces, ¿qué relación establece la sociología entre los juicios de valor y los juicios de realidad?. En opinión de Durkheim, cuando se analizan ambos tipos de juicios desde el ángulo de los ideales colectivos, no existen mayores diferencias, pues ambos son conceptos creados socialmente⁵². La diferencia la podemos

problemática; si bien Durkheim, por su propia definición de la sociología como ciencia terapéutica, no cree que exista una incompatibilidad entre ambos tipos de juicios; en definitiva, que volveríamos al empirismo al defender que los juicios de realidad “descubiertos” por la ciencia de lo social pueden iluminar la práctica, es decir, ofrecer juicios de valor basados en la naturaleza-realidad de las cosas. Sobre algunos comentarios similares, ver: Ginsberg, H., “Durkheim’s ethical theory”, en Nisbet, R. A., *Emile Durkheim, op. cit.*, pp. 150 ss; Ovejero Lucas, F., “Durkheim y la moral. Un positivismo en transición”, *Papers*, nº 26, 1986, pp. 125-143; Gieryn, T.F., “Durkheim’s sociology of scientific knowledge”, en Hamilton, P. (ed.), vol. iv., pp. 62-92.

⁴⁹ Así lo apunta también, por ejemplo, R. N. Bellah en su *Religional Evolution* de 1967.

⁵⁰ Durkheim, E., *Sociologie et Philosophie, op.cit.*, pp. 132 ss.

⁵¹ *Ibid.*, p. 135-136 (traducción propia).

⁵² Durkheim asegurará: «Los conceptos son igualmente construcciones de la mente, y consecuentemente ideales. No es difícil demostrar que estos conceptos son ideales colectivos, pues los conceptos son formados a través del lenguaje, el cual es un producto colectivo. Los elementos de juicio son entonces los mismos para ambos...»; *Ibid.*, p. 139 (traducción propia).

encontrar no ya en su naturaleza, sino en el contenido específico al que se refieren unos y otros. En palabras de Durkheim:

Si todo juicio envuelve ideas, tenemos, sin embargo, diferentes especies de ideas. La función de unas es expresar la realidad a la cual se adhieren. Estos son propiamente llamados conceptos. La función de otros es, por el contrario, transfigurar la realidad que aquellos relatan, y éstos son los ideales de valor. En el primer caso, el ideal es un símbolo de una cosa y la convierte en objeto de comprensión. En el segundo, la cosa actúa como símbolo del ideal y actúa como medio a través del cual la idea puede llegar a ser comprendida.⁵³

De este modo, los ideales o representaciones colectivas se convierten en el campo de estudio por excelencia de la sociología, aunque ésta solamente pueda llegar hasta ellos desde los procedimientos científicos que la caracterizan, es decir, situando «...el ideal, en sus varias formas, dentro de la esfera de lo natural...»⁵⁴. Con este artificio, defendemos la vigencia del método sociológico pese al cambio en la determinación de su objeto de conocimiento, pues a través de la observación de los hechos sociales como cosas “empíricas”, intentaremos acercarnos a los ideales colectivos por los cuales se constituye una sociedad histórica en lo que tiene de más para nuestro objeto de estudio: su determinación moral.

No obstante, como resulta de todos conocido, la forma más acabada de presentación de una teoría del conocimiento en Durkheim se encuentra en la introducción a su obra más veterana: *Las formas elementales de la vida religiosa*⁵⁵. Ya en el mismo título de dicha introducción se pone de manifiesto que el objeto del libro no sólo es exponer una teoría sociológica de la religión, sino también, puesto que la religión es supuestamente el primer discurso de lo social, dar cuenta de la misma génesis de las representaciones colectivas, y con ellas del origen de las sociedades⁵⁶. En este texto vamos a poder encontrar todos los anteriores presupuestos desarrollados en los artículos anteriormente reseñados, si bien, salvo en su más genuina aportación respecto a las categorías del conocimiento, el repaso de los argumentos empleados se efectúa de manera superficial,

⁵³ *Ibid.*, pp. 139-140 (traducción propia). El último caso se refiere a los objetos sagrados tales como el tótem o la bandera.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 141.

⁵⁵ Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1992; pp. 1-17.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 8.

casi a modo de citación de hipótesis que ya han sido demostradas y, por ello, dadas por supuestas.

La teoría del conocimiento aquí expuesta, no representa para el conjunto del libro más que una justificación del método sociológico para abordar el objeto de investigación religioso, si bien, como ya se ha expuesto en el resto de los artículos estudiados, también reúne un interés propio, que incluso ilumina el resto de la obra como una gran demostración final de que el origen de las categorías del conocimiento —juicios de realidad— tienen su origen en los procesos de consolidación de una conciencia colectiva (religiosa-moral) como realidad *sui generis* —juicios de valor morales objetivos. Así, frente a otros teóricos procedentes de la antropología, que centran sus esfuerzos de definición del fenómeno religioso en lo que se llama una “experiencia” religiosa en clave psicológica, Durkheim centra su problema de investigación en aislar los elementos esenciales de una “mentalidad” religiosa⁵⁷, para lo cual aplicará las reglas de su ya famoso método para concretar una sociedad de estudio y reducir a lo esencial su vida religiosa —si bien, como ya veremos, con una mayor e inusual libertad de movimientos que introduce la inspiración del “arte” en la rigidez objetiva de la disciplina científica.

La novedad de este texto respecto de los anteriores se patentiza en el empleo reiterado del concepto de categoría del conocimiento, que anteriormente se había dejado de lado por sus resonancias kantianas de un apriorismo a la racionalidad humana —y con ello de una lógica innata de un “ser”, que aun por ser genérico no deja de tener su fundamento en la psicología individual. En efecto, si Durkheim le dedica un pequeño espacio a la cuestión, es para demostrar, una vez más, como las categorías del entendimiento, como marcos del pensamiento que hacen posible la vida intelectual, proceden de las formas de organización social, es decir, de una racionalidad construida socialmente⁵⁸. Tal es, por ejemplo, la demostración que lleva a cabo con las nociones de

⁵⁷ La pregunta fundamental que se hará Durkheim es la siguiente: «¿Cómo aislar los estados fundamentales, característicos de la mentalidad religiosa en general, bajo el peso de los teólogos, las variaciones de los rituales, la multiplicación de agrupaciones, la diversidad de individuos?»; *Ibid.*, p. 5.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 14. Intérpretes como Pickering atisban un cambio de orientación entre la teoría del conocimiento de Durkheim presentada en el artículo de las formas primitivas de clasificación y la introducción de FVR. Ver, Pickering, W. S. F., “The Origins of Conceptual Thinking in Durkheim. Social or Religious?”, en Turner, S. P. *Emile Durkheim. Sociologist and moralist*, Routledge, London, 1993, pp. 53 ss. Sin embargo, no creo que sea del todo lícito hacer esta diferenciación. Si bien en FVR se incide en el aspecto representativo de la lógica social, en ningún momento se dice que su procedencia sea otra que las formas de organización social, sino todo lo contrario, como se materializa en la demostración del

tiempo y espacio, que después proyecta sobre el resto de categorías como las de género, fuerza, personalidad, eficacia, o el principio de identidad⁵⁹.

Esta independencia y preeminencia de las representaciones colectivas frente a las representaciones individuales se evidencia en el alegato de una sociedad como una realidad *sui generis*, donde las representaciones colectivas por las que se constituye son el producto de la cooperación social en el tiempo y en el espacio; el capital intelectual-cultural que unas generaciones traspasan a las que vienen detrás, y que supera infinitamente al grado de conocimientos que pudiera alcanzar un individuo basándose únicamente en su experiencia empírica⁶⁰. Esta doble existencia del hombre, su experiencia racional-social y su experiencia sensible-personal, es la que va a dualizar su naturaleza entre un ser social y un ser individual, cuya última consecuencia, ya defendida por el racionalismo apriorista, es «la irreductibilidad de la razón a la experiencia individual»⁶¹.

Pero comprender como funcionan las categorías va más allá de la mera racionalidad, pues hay que explicar qué tienen de especial para imponerse sobre las conciencias individuales sin que medie un examen y reflexión crítica. El apriorismo, en cierta manera, podría ser una solución al problema de no ser porque, tal y como vimos

origen social de las categorías del conocimiento. La única diferencia reseñable es la utilización y apropiación del concepto de categoría del entendimiento para explicar el funcionamiento interno-mental de las representaciones colectivas, incluso antes de la experiencia sensorial. De este modo, la racionalidad colectiva tiene una idiosincrasia propia de funcionamiento y asociación de ideas que no depende necesariamente de la experiencia sensible.

Esto se demuestra en una cita enigmática de Durkheim en el texto que vincula el problema del conocimiento con las nociones de la normalidad de hecho y de derecho: «...cuando nuestras sensaciones son inmediatas se imponen sobre nosotros *de hecho*. Pero *de derecho*, somos dueños de concebirlas de manera diferente a como son, de representárnoslas como si hubieran tenido lugar siguiendo un orden diferente del que efectivamente se ha dado»; FVR, p. 12.

La realidad *sui generis* de las representaciones colectivas se manifiesta en que pueden transformar, desde el punto de vista de la concienciación o mentación de la experiencia, la percepción de la realidad. La normalidad de derecho, como representaciones instituidas socialmente, se pueden imponer sobre la normalidad de hecho, y con ello redefinir la cognición de la realidad natural y social. Este es el principio causal que vela por el “conformismo lógico”.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 9-11.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁶¹ *Ibid.* Lo cual no quiere decir que no existan “gérmenes de racionalidad” en la conciencia individual, y que sobre esa base se geste la racionalidad social (véase nota 18). Hay un último artículo escrito por Durkheim en 1914, en el que se viene a desarrollar pormenorizadamente las implicaciones de este argumento de una dualidad de la naturaleza humana, manifiesta en la experiencia religiosa de un “alma” por la que se formaliza discursivamente. En el segundo párrafo del artículo, Durkheim justifica su razón de existencia al desarrollo de las implicaciones de FVR para una teoría del conocimiento que los críticos del libro habían pasado por alto. Ver: Durkheim, E., “Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales”, *op. cit.*, pp. 206-221.

en el artículo anterior, no se puede admitir el universalismo de una racionalidad innata. El único medio por el cual se pueden adherir a las conciencias de manera natural es por intermedio de la *autoridad moral* de la sociedad, ya que solamente los individuos pueden participar de una misma realidad, y en consecuencia del sustrato *sui generis* de una conciencia social común, por la acción de una disciplina lógica que se imponga como la única forma posible de pensamiento-racionalidad. En palabras de Durkheim:

...las categorías expresan las relaciones más generales existentes entre las cosas; superando en extensión todas nuestras otras nociones, dominan al detalle toda nuestra vida intelectual. Pues si, en cualquier coyuntura, los hombres no se entendieran sobre estas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causalidad, de la cantidad, etc., todo acuerdo entre las inteligencias se haría imposible y, con ello toda vida común. Además, la sociedad no puede abandonar al arbitrio de los particulares las categorías sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, no sólo tiene necesidad de un conformismo moral suficiente; hay un mínimo de conformismo lógico del que tampoco puede prescindir. Por esta razón ejerce el peso de toda su autoridad sobre sus miembros para prevenir las disidencias (...) Es la razón por la que, cuando intentamos, aunque sea en nuestro fuero interno, liberarnos de esas nociones fundamentales, nos damos cuenta de que no somos completamente libres, de que algo se nos resiste en nosotros y fuera de nosotros. Fuera de nosotros está la opinión que nos enjuicia; pero además, en cuanto que la sociedad está también presente en nosotros, se opone desde nuestro interior a esas veleidades revolucionarias; tenemos la impresión de que no podemos abandonarnos a ellas sin que nuestro pensamiento deje de ser un pensamiento verdaderamente humano. Tal parece ser el origen de la muy especial autoridad inherente a la razón que hace que aceptemos con confianza sus sugerencias. Es la propia autoridad de la sociedad.⁶²

Encontramos pues que en el interior de la capacidad de atracción que presuponíamos a los ideales colectivos lo que se encuentra es una faceta de la normatividad social: la disciplina lógica⁶³. Así mismo, el concepto de anomia adquiere una nueva significación, pues si bien ya sostenía que «los desórdenes sociales tenían como efecto propio la multiplicación de los desórdenes mentales»⁶⁴, añade una necesidad psicológica de atenerse a un modelo normativo de normalidad racional, que sustraiga al espíritu humano de caer en barrena por los abismos del caos perceptivo y la disonancia cognitiva, o de actuar cotidianamente con arreglo a la premisa:

⁶² FVR., p. 15.

⁶³ *Ibid.* (nota 19).

⁶⁴ *Ibid.*

ensayo/error⁶⁵; la necesidad en definitiva de ocupar un lugar y papel en el mundo que la sociedad debe definir. Aquí el dilema hamletiano —ser o no ser— se convierte en un dilema cognitivo insalvable: seguir el esquema de clasificación existente o inventarse uno nuevo —aspecto este último de difícil ejecución en la urgencia de actuar en tiempos y espacios reales.

A lo largo de la mayor parte de la historia del pensamiento humano se habrían manifestado una serie de relaciones entre las necesidades lógicas y las obligaciones morales, de manera tal que, «...durante mucho tiempo, la conciencia pública ha distinguido con dificultad al alienado del delincuente»⁶⁶. Esta no es otra que la relación ya vista entre los juicios de realidad y los juicios de valor, es decir, entre el conocimiento (conciencia) y la moralidad (voluntad). Si es función de la obligación moral el disciplinar las voluntades individuales para que puedan expresar un comportamiento adecuado socialmente, es función de la necesidad lógica el ofrecer un modelo de pensamiento moral que perfile los contornos de la vida intelectual. En definitiva, *la necesidad y existencia de las categorías de pensamiento reside en una necesidad moral de la sociedad para dotarse de un cuerpo de representaciones colectivas* en el que, al igual que el conjunto de elementos que componen un escenario para una representación dramática, se pueda desarrollar el pensamiento. Escenario mental que por su origen social será compartido por todos los individuos que, al igual que la tierra de origen, han nacido en su seno. Esta no es otra que la naturaleza y realidad *sui generis* de la sociedad.

2.2. Las formas elementales de la vida religiosa: el vínculo moral individuo-sociedad y su fundamentación religiosa

Si desde una teoría sociológica del conocimiento se postula un mismo origen para los juicios de realidad —conocimiento— y los juicios de valor —moralidad—, nos queda por demostrar como ambos proceden de una misma fuente; demostración que entronca con la misma génesis de esa realidad “ideal” de nuevo tipo que se le supone a

⁶⁵ A. Gehlen ha puesto de manifiesto la necesidad en la vida social de “anticipar” toda una serie de relatos de acción a través de las instituciones sociales; ver: *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980.

⁶⁶ FVR, p. 15 (nota 20).

la sociedad. El interés de Durkheim por los fenómenos religiosos y su empeño por “explicarlos” desde una perspectiva genuinamente sociológica, descansa precisamente en la presunción de que la religión es la primera forma de ideación social, y que gracias a su análisis se podrá arrojar un poco más de luz sobre la naturaleza de las sociedades.

Tenemos, pues, un nuevo objeto de investigación para la sociología, a la que sólo le quedará determinar las condiciones de su observación como fenómeno para emprender su estudio. Puesto que las sociedades más “primitivas” conocidas son las que más se acercan al proceso de gestación social, y puesto que en ellas todo conocimiento aparece envuelto bajo el revestimiento simbólico de creencias “religiosas”, no parece desacertado recurrir a la etnografía para obtener esos datos primarios de análisis. Este giro en la elección del material de trabajo, de las estadísticas sociales a los registros más “subjetivos” de la observación etnográfica, como vimos es también una necesidad de cambio en la definición de los hechos sociales, que del artificio racional-cartesiano de considerarlos objetos externos para la observación pasan a considerarse fundamentalmente como representaciones mentales que actúan desde el interior de las conciencias individuales. Resulta, entonces, un imperativo para el estudio de su formación, encontrar —como en el análisis de los virus— la cepa original de su aparición antes de las futuras mutaciones, por otra parte inevitables por su íntima imbricación evolutiva con la estructura social y la división del trabajo.

El estudio de *Las formas elementales de la vida religiosa*, referidas a las sociedades australianas como las sociedades más “primitivas” conocidas, responde a este criterio de investigar las primeras formas de ideación colectiva a través del análisis de las creencias “religiosas” que sostienen todo su complejo conceptual del mundo y de la realidad. Por mediación de su estudio, que por reunir en su seno todas las características esenciales del fenómeno religioso se pretende extrapolable a toda experiencia religiosa⁶⁷, podremos también llegar a determinar ese vínculo moral individuo-sociedad que está en la base de todo vínculo y compromiso social, y sin el cual no sería posible la vida en sociedad ni los individuos en cuanto sujetos sociales.

Un primer punto que hay que destacar del acercamiento durkheimiano al fenómeno religioso es la definición de su naturaleza. Si para el resto de antropólogos contemporáneos a Durkheim sus esfuerzos explicativos se centraban en lo que se venía

⁶⁷ *Ibid.*, p. 387.

a llamar la “experiencia religiosa”, para este último, desde una metodología sociológica que renuncia a explicar los hechos sociales desde experiencias individuales ancladas en la perspectiva psicologista, el objeto al que hay que encontrar explicación es a la “mentalidad religiosa”, tal y como ha venido a manifestarse en las sociedades históricas y especialmente en las más “primitivas”⁶⁸. Con ello, como se adelanta en la introducción, la cuestión de la religión se retrotrae al problema de la constitución de las categorías de conocimiento, es decir, a cómo fue posible la gestación de esa realidad “ideal” de nuevo tipo que otorga su substrato a la realidad social; en definitiva, a cómo fue posible y bajo que condiciones fue posible la formación de la “racionalidad” social.

Como veremos, esta pregunta es imprescindible para contestar también a aquella otra pregunta de dónde se ubica la sociedad dentro del individuo, ésto es, cual es la naturaleza del vínculo individuo-sociedad. Si el hombre se distingue en algo del resto de integrantes del reino animal es en su capacidad de pensar a través de conceptos⁶⁹, y éstos, no le vienen dados de manera innata y apriorística desde su naturaleza orgánica, sino que son el resultado de un esfuerzo colectivo que organiza idealmente el mundo — representaciones colectivas— al mismo ritmo que progresa la organización social —la forma social de interaccionar con ese mundo⁷⁰. El propio concepto que tiene el hombre de sí mismo y su conciencia de ser, bien sea como alma o persona, no es algo que le pertenezca como un descubrimiento personal, sino que también tiene procedo de los límites al pensamiento que cada civilización impone a las conciencias individuales por mediación de las categorías o conceptos fundamentales de conocimiento⁷¹. Es la

⁶⁸ La pregunta que concretamente se hace Durkheim es la siguiente: «¿Cómo aislar los estados fundamentales, característicos de la *mentalidad religiosa* en general, bajo el peso de los teólogos, las variaciones de los rituales, la multiplicidad de agrupaciones, la diversidad de individuos?»; *Ibid.*, p. 5 (el subrayado es mío). Sobre las diferentes estrategias en la definición del concepto de religión por los contemporáneos de Durkheim, se puede consultar: Alútiz, J.C., “Estrategias clásicas de investigación antropológica en el estudio de las religiones primitivas”, en *Cuadernos de Etnología y Antropología de Navarra*, nº 73, Ene-Jun 1999, pp. 27-39.

⁶⁹ «Un hombre que no pensara por medio de conceptos no sería un hombre, pues no sería un ser social. Reducido tan sólo a las percepciones individuales no se podría distinguir del animal»; FVR, p. 407; y también: «[La facultad de idealizar] no es una especie de lujo del que el hombre pudiera prescindir, sino una condición de su existencia. No sería un ser social, es decir, no sería un hombre si no la hubiera adquirido»; *Ibid.*, p. 394.

⁷⁰ «Hay así realmente una parte de nosotros mismos que no queda situada bajo la dependencia inmediata del factor orgánico: es todo aquello que, en nosotros, representa a la sociedad (...) ...nosotros somos tanto más personas cuanto más liberados estemos de los sentidos, cuanto más capaces seamos de pensar y de actuar en base a conceptos»; *Ibid.*, p. 254.

⁷¹ «[La sociedad]...es quien... eleva [al individuo] por encima de sí mismo: incluso es ella quien le da su ser. Pues lo que crea al hombre es ese conjunto de bienes intelectuales que constituyen la civilización, y ésta es obra de la sociedad»; *Ibid.*, p. 390.

sociedad, en consecuencia, quien posibilita que el hombre se eleve por encima de los constreñimientos orgánicos de su sensibilidad, permitiéndole pensarse a sí mismo como algo diferente a su cuerpo, como un alma de naturaleza espiritual⁷². La cuestión del vínculo social se reducirá, de este modo, a la cuestión de la emergencia de ese “ser moral” en el interior del individuo, que como es sabido por todos tiene una denominación de origen religiosa.

Entrando en materia, según Durkheim todo fenómeno religioso se puede descomponer en dos tipos de factores: las creencias y los ritos o ceremonias de culto. La estructuración de *Las formas elementales de la vida religiosa* responde fundamentalmente a este esquema: una primera parte dedicada a aspectos metodológicos, una segunda dedicada a las creencias y una tercera al aparato ritual.

La primera de las partes se centra en la cuestión esencial de como podemos acercarnos al fenómeno religioso desde una metodología sociológica —definición operativa—, y desde ésta, encontrar, de entre las diferentes concepciones de la religión “primitiva” —condición primordial para el estudio de las “formas elementales” en los orígenes de las sociedades— el tipo de culto que de manera ejemplar encarna sus principios constitutivos. Descartando las explicaciones antropológicas en boga del animismo de Tylor⁷³ y el naturalismo de Max Müller⁷⁴ —se podría añadir también, en el rechazo de la categoría de lo sobrenatural y de la categoría de divinidad como discriminantes del fenómeno religioso, el “animatismo” de Marett⁷⁵ y la teología de Lang⁷⁶ respectivamente—, Durkheim tomará como exponente y objeto de estudio de la religión elemental el totemismo, y dentro de éste, el que se puede encontrar entre las tribus aborígenes australianas⁷⁷. La razón fundamental que Durkheim esgrime para

⁷² «Nuestra conciencia moral es algo así como el núcleo alrededor del que se ha formado la noción del alma...»; *Ibid.*, p. 261. Sobre las implicaciones de un “homo duplex”, ver también: Shilling, C. Y Mellor, P., “Durkheim, Morality and Modernity: Collective Effervescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action”, en *British Journal of Sociology*, v. 49, nº 2, June 1998, pp. 193-209.

⁷³ Tylor, E. B., (1871), *Cultura Primitiva*, 2 vol., Ayuso, Madrid, 1981.

⁷⁴ Müller, M., (1878), *Lectures on Origin and Growth of Religion*, Thoemmes Press, Londres, 1997.

⁷⁵ Marett, R.R., (1900), *Threshold of Religion*, Methuen, Londres, 1979.

⁷⁶ Lang, A., (1898), *The Making of Religion*, Routledge/Thoemmes Press, Londres, 1997.

⁷⁷ El principal apoyo de Durkheim en su conceptualización del totemismo procede de un libro de Robertson Smith que data de 1889, y lleva por título: *Lectures on the Religion of Semites: the Fundamental Institutions* (Routledge, Londres, 1997). No obstante, el primero en señalar la posibilidad del totemismo como la forma de ideación religiosa más primitiva fue J. F. McLennan, en 1865, en su libro *Primitive Marriage* (Routledge/Thoemmes Press, Londres, 1998). Existe una acérrima polémica sobre la consideración del totemismo como la forma religiosa más primitiva, pues hay quien hasta niega que el totemismo pueda catalogarse genuinamente como una práctica religiosa (p. e. Lévi-Strauss, C., *El totemismo en la actualidad*, FCE, México, 1986).

rebatir las teorías anteriores sobre la conceptualización de una religión elemental es que todas ellas toman por fundamento explicativo la experiencia del individuo, cuando, como vimos con las críticas al empirismo desde la teoría del conocimiento, «un hecho de la experiencia común no puede suscitar la idea de algo que tiene por característica el estar por fuera del mundo de la experiencia común»⁷⁸. La conclusión a la que se puede llegar desde todas estas teorías es que la “experiencia religiosa” es fruto de estados delirantes y febriles por parte del individuo, y la religión una especie de sueño sistematizado y vivido, pero sin fundamento alguno en la realidad⁷⁹. Por el contrario, si como se demostró en el artículo de 1903 escrito con Mauss⁸⁰, las representaciones colectivas son hijas de las condiciones sociales de existencia, el método sociológico se encontrará en mejor disposición para mostrarnos, a través de la observación de la vivencia religiosa de una sociedad y culto concreto, hasta que punto la categoría de lo sagrado —tomada por definitoria del fenómeno religioso como una “realidad aparte”— tiene relación con las formas de organización social y hasta con el mismo proceso de ontogénesis social⁸¹. En definitiva, en que grado la categoría de lo sagrado no es más

Tampoco se puede decir que las tesis de Durkheim fuesen muy bien aceptadas en su tiempo fuera de Francia, pues le llovieron severas críticas desde todos los frentes. Se podrían citar, a modo de ejemplo: Van Gennep, A., review: “Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie”, en *Mercure de France*, nº 101, 1913, pp. 389-391 (reeditado en Pickering, W.S.F., *Durkheim on Religion*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1975, pp. 205-208); Malinowsky, B., review: “Emile Durkheim: Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie”, *Folklore*, v. 26, 1913 (reeditado en Hamilton, P., *op. cit.*, vol. iii, pp. 217-221; Leuba, J. H., “Sociology and Psychology studies: a discussion of the views of Durkheim and Hubert and Mauss”, *American Journal of Sociology*, v. 19, 1913 (reeditado en Hamilton, P., (ed.), *op. cit.*, vol. iii, pp. 222-237); Gondenweiser, A.A., review: “Emile Durkheim: : Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie”, *American Anthropologist*, v. 17, 1915, pp. 719-735 (reeditado en Pickering, W.S.F., *Durkheim on Religion*, *op. cit.*, pp. 209-227); Gondenweiser, A., “Religion and Society: a Critique of Durkheim’s Theory of Religion”, 1917 (reeditado en Lesa y Vogt, *Reader in Comparative Religion*, Harper & Row, NY, 1964); Lowie, R., (1924), *Religiones primitivas*, Alianza, Madrid, 1983.

En la actualidad, la antropología ha dejado en suspenso esta relación unívoca entre el totemismo, como una forma de organización social por clanes, y la religión. Ver, por ejemplo: Evans-Pritchard, E., *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo xxi, Madrid, 1973; Eliade, M., *Tratado de historia de la religiones*, Cristiandad, Madrid, 1981; Lévi-Strauss, C., *El totemismo en la actualidad*, FCE, México, 1986; Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1984; Harris, M., *El desarrollo de la teoría antropológica*, siglo xxi, Madrid, 1993; Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1990.

⁷⁸ FVR., p. 81.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 62.

⁸⁰ Durkheim, E. y Mauss, M.: “De quelques formes primitives de classification: contribution à l’étude des représentations collectives”, *op. cit.*

⁸¹ Autores como J. Goody, vienen a cuestionar la validez de esta definición del fenómeno religioso como una realidad sagrada “aparte” de la realidad social profana. Ver, Goody, J., “Religion and Ritual: the Definitional Problem”, en *British Journal of Sociology*, v. 12, 1961 (reeditado en Hamilton, P., vol iii, pp. 278 ss.).

que una representación colectiva que, al igual que la categoría de *mana* conceptualizada por Hubert y Mauss en 1904, viene a expresar ese nuevo mundo abierto a la ideación social, y que posee además, como veremos en su aspecto ritual, una fuerza “moral” que se impone sobre las conciencias individuales disciplinándolas en el “conformismo lógico”⁸².

La segunda de las partes, dedicada al análisis de las creencias totémicas, se puede subdividir en tres grandes apartados: un primer apartado enfocado a lo que se supone son los registros etnográficos o datos puros; un segundo a la fecundidad de la explicación sociológica en la tarea de la interpretación “científica” de dichos datos; y un tercero a fundamentar otras creencias religiosas, tales como el alma, los espíritus o la divinidad, dentro del sistema conceptual totémico, de manera que se pueda retrotraer hasta el mismo la producción monopolística de todas las ideas religiosas esenciales.

El primero de los apartados tiene el objetivo declarado de ofrecer un cuadro de las creencias básicas del sistema totémico australiano tal y como han podido ser registradas por un amplio elenco de etnógrafos, dentro de los cuales destacan especialmente, por el número de referencias de apoyo, Howitt, Mathews, Strehlow, Spencer y Gillen⁸³. No obstante, la presentación de estos “datos” no se va a realizar de manera imparcial, sino que más bien su organización expositiva responderá a un intento de resaltar ciertas

⁸² Este aspecto moral de las creencias religiosas es el que las distingue esencialmente de las creencias mágicas, pues si bien toda religión consta de un culto y una institución que lo organiza –Iglesia–, las creencias mágicas son utilizadas más bien como formas simbólicas de manipular la naturaleza por parte, principalmente, de un profesional llamado mago, brujo, chamán, etc. Un punto débil de esta diferenciación es que, más adelante, Durkheim estima que la eficacia material que se le atribuye a distintas ceremonias totémicas para favorecer y ayudar en la reproducción de su animal totémico son un derivado de la eficacia moral del ritual para revitalizar las representaciones colectivas que fundamentan el culto; con lo cual, no se puede entender que se presuponga una efectividad material a una práctica mágica si esta carece de un substrato moral. Durkheim saldrá al paso declarando que: «La Magia no es pues, en contra de lo que ha sostenido Frazer, una dato originario del que la religión no sería más que una forma derivada. Muy por el contrario, los preceptos en los que se basa el arte del mago se han constituido bajo la influencia de ideas religiosas y sólo por extensión de tipo secundario se han aplicado a relaciones puramente laicas» (Durkheim, E., FVR, p. 336). Lo cual significa que las creencias mágicas son posteriores y tienen su origen en las creencias religiosas, algo totalmente insostenible a la luz de los registros antropológicos, como la existencia de sociedades únicamente con creencias mágicas sin rastros apreciables de cultos religiosos organizados. Sobre la conceptualización de una etapa mágica previa a la religión, ver p.e.: Tylor, E. B., (1871), *op. cit.*; Frazer, J.G., (1890), *La rama dorada*, FCE, México, 1994; Marett, R., (1900) *op. cit.*; Otto, R., (1917), *Lo santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1991; Müller, M., 1878, *op. cit.*; Beattie, J., *Otras culturas*, FCE, México, 1972; Evans-Pritchard, E. E., *Brujería, Magia y Oráculos entre los Azande*, Anagrama, Barcelona, 1976.

⁸³ De todos estos autores, el libro más consultado, dada su rigurosidad y amplitud, será el de B. Spencer y F. J., Gillen, (1904), *The Northern Tribes of Central Australia*, Routledge/Thoemmes Press, Londres, 1997.

características simbólicas de los tótem u objetos de culto, que vienen a atribuir el carácter sagrado que se desprende de los mismos de sus propiedades “ideales” como representaciones colectivas. Así, los *churingas* —cierto tipo de objetos sagrados—, que por sí mismos no son más que unas vulgares piedras que no se distinguen en nada de cualesquiera otras, deben su aura sagrada a los dibujos que se “pegan” o graban sobre las mismas, y que representan el emblema totémico⁸⁴. De hecho, la sacralidad del animal totémico nunca llega a ser tan respetada como la sacralidad de la imagen por la cual se le representa, aunque sólo sea por el hecho de que como animal orgánico vive en medio de un mundo profano. Se puede llegar a decir incluso que «...*las imágenes del ser totémico son más sagradas que el mismo ser totémico*»⁸⁵, puesto que el tótem no es más que el signo material por el cual se representa la idea de la esencia sagrada del ser totémico, que además viene rodeado por todo un conjunto de tabúes por los que permanece siempre interdicto de los peligros contaminantes del mundo profano.

En este contexto, la función principal que Durkheim le asignará a las construcciones mitológicas no es otra que la de establecer relaciones genealógicas de parentesco entre los hombres y sus respectivos animales totémicos, que además, en la asociación de afinidades de esencia entre el tótem y diferentes elementos naturales, supondrán un solapamiento entre los esquemas cosmológicos del mundo y la organización social en clanes⁸⁶. En estimación de Durkheim, los primeros sistemas de clasificación de la naturaleza toman su modelo del sistema de organización social en clanes, que no habría podido llegar a ser posible sin la utilización de los tótem como emblemas de identificación y diferenciación de cada clan⁸⁷. Además, en el estadio “primitivo” del pensamiento social, todo lo que existe —en un sistema de clasificación de la realidad— viene a expresarse bajo un ropaje religioso, de donde se puede concluir que la primera representación del universo procede de un reparto de la naturaleza entre diferentes divinidades⁸⁸. Las familias totémicas, en opinión de Durkheim, cumplirían — en la designación por grupos de los elementos naturales que configuran el hábitat del

⁸⁴ FVR, p. 110.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 124 (el subrayado es original de Durkheim).

⁸⁶ Durkheim, E. y Mauss, M.: “De quelques formes primitives de classification: contribution à l’étude des représentations collectives”, *op. cit.*

⁸⁷ FVR, p. 157.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 143.

mundo conocido— este requisito, y con ello se le tendría que conceder un nuevo crédito a su pretensión de figurar como la primogénita de todas las formas religiosas⁸⁹.

Entrando en el segundo apartado de la explicación sociológica de las creencias totémicas, lo que podremos observar es, por una parte, el intento de “significar” los datos etnográficos desde la teoría sociológica durkheimniana, y por el otro lado, adelantando conclusiones, lo que tales descubrimientos aportan a la propia teoría de la naturaleza de lo social. Como resulta menester recurrente en la sociología de Durkheim, el primer paso antes de entrar de lleno en la explicación propiamente sociológica, es analizar las explicaciones contendientes que parten del individuo para justificar el culto totémico. Dadas las dos formas en que éste se presenta, es decir como totemismo clánico y como totemismo individual —especie de fetiche que simboliza la esencia “animal” de un hombre y que actúa como “aliado” en el plano espiritual para protegerlo de malos espíritus—, la pregunta que habrá que hacerse es cual de los dos precede y es causa eficiente del otro. Dado que desde la teoría sociológica del conocimiento las representaciones mentales como conceptos abstractos —no basados en la experiencia sensible— tienen un origen social, la idea de un protector espiritual —sobreañadido a la realidad material— únicamente ha podido nacer de una anterior representación colectiva espiritual del clan, que sólo después los individuos han personalizado como cultos privados⁹⁰.

Con esta explicación nos introducimos en la cuestión de la esencia espiritual del totem —sobre la que descansa su naturaleza sagrada—, y de la que habrá que dar cuenta de como se ha podido formar como una representación colectiva; que además, por simbolizar al clan mismo, tiene todos los indicios de constituir la primera de todas las representaciones colectivas. Nos enfrentamos, en definitiva, al problema de como se ha podido gestar esa realidad ideal de “nuevo tipo” que confiere su substrato a la sociedad

⁸⁹ *Ibid.*, p. 144.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 169 ss. Esta explicación contradice las relativamente recientes investigaciones sobre el chamanismo como el mejor exponente del “totemismo individual”, que, como han demostrado diferentes y reputados antropólogos, sería una manifestación religiosa anterior a los cultos organizados. Ver: Eliade, M., *El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*, FCE, México, 1986; Harner, M., *La senda del chamán*, Swan, Madrid, 1987; Furts, P., *Alucinógenos y cultura*, FCE, México, 1980; Levy-Bruhl, L., *La mitología primitiva*, Península, Barcelona, 1978; Ries, J. (ed.), *Los ritos de iniciación*, EGA, Bilbao, 1994; Amodio y Juncosa, (ed.), *Los espíritus aliados: chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*, Abya-Yala, Ecuador, 1991.

como realidad *sui generis*. Queda abierta entonces la pregunta de en qué consiste la noción del principio totémico de lo sagrado⁹¹.

Para Durkheim, tras el aura sagrada del tótem se esconde una “fuerza” anónima, difusa e impersonal, que en su esencia sería equivalente al concepto de *mana* registrado por Codrington entre los melanesios⁹². El *mana* es una energía que se encuentra presente en todas las cosas del universo, y además la causa eficiente de todos los fenómenos que se manifiestan en el mismo. El *mana* —en la versión de Hubert y Mauss— es una cuarta dimensión sobreañadida al mundo material por la imaginación, y que se presenta como un “despertar”⁹³ del hombre a la ideación en su anhelo por comprender el mundo. Todo fenómeno, cosa o acción que se salga de las formas establecidas por las clasificaciones primitivas y pierda su “familiaridad” con lo cotidiano, será atribuido a un *mana* maligno del que es menester protegerse con algún tipo de fórmula mágica. Por el contrario, toda manifestación que refleje de una manera ejemplar y modélica los atributos que se atribuyen a su especie en un sistema de clasificación, será también considerada como una especial manifestación “agraciada” de *mana* positivo. El tótem —volviendo a Durkheim— no sería más que una forma especializada de esta energía primordial, y a través del cual los hombres pueden establecer una relación amistosa con ella, de manera que les proporcione un plus de confianza —moral— para enfrentarse al mundo⁹⁴.

El interrogante al que nos enfrentamos no es otro que averiguar entonces que es lo que el tótem está simbolizando, puesto que como hemos visto el *mana* impersonal que se le asocia no ha podido nacer de la experiencia sensible con los animales o plantas objeto del culto totémico. La respuesta de Durkheim a esta cuestión es totalmente

⁹¹ Aspecto éste que Durkheim aborda en el capítulo vii de FVR, y que es de gran importancia, puesto que muestra la “autopresentación” y la “autocepción” de la sociedad como unidad social y moral.

⁹² El primer acercamiento a la noción de *mana* por parte de la escuela durkheimniana data de 1904. Ver Hubert, H. y Mauss, M., “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, *op. cit.* Tras la caracterización del *mana* como una energía “impersonal” se oculta la intención de Durkheim de otorgar un origen social a la primera forma de ideación de la realidad, pues, desde su teoría del conocimiento, si un concepto es impersonal es que se trata de una representación colectiva. Sin embargo, el rasgo de la impersonalidad del *mana* es altamente polémico, y más en su fuente original melanesia, pues como ya resaltara Marett —por otra parte criticado y despreciado por Durkheim—, el *mana*, como fuerza efectiva de que dispone una persona o animal para llevar a cabo con éxito sus empresas —por ejemplo cazar—, es algo íntimamente personal, algo que se desprende del individuo, y que no le viene de fuera —como será lo que pretende demostrar Durkheim con el “ser moral” y la noción de “alma”.

⁹³ Ver también el trabajo de R. S. Stanner, “The Dreaming”, en Lesa y Vogt, *Reader in Comparative Religion*, Harper & Row, NY, 1964.

⁹⁴ FVR, p. 179.

diáfana: *el dios que encarna el tótem no es otro que la sociedad misma*. En efecto, solamente la sociedad posee el ascendiente de superioridad necesario sobre el individuo capaz de manifestarse como “fuente de experiencia” para la ideación colectiva de lo sagrado: por un lado, como una realidad sobreañadida al mundo material —realidad ideal—; por el otro, como fuerzas que tienen efectos reales sobre las conciencias de los individuos —realidad moral.⁹⁵ Esta y no otra es la demostración que perseguimos con el estudio de las religiones primitivas en las sociedades australianas.

Como numerosos etnógrafos han referido, las tribus aborígenes australianas alternan dos tipos diferentes de actividad. El primero y más prolongado, pues ocupa la mayor parte del año, está asociado a la vida profana, donde preponderan las actividades económicas. Durante esta fase, los clanes se desperdigan por el territorio para maximizar la disponibilidad de recursos provenientes de la recolección y la caza, con lo que el estado de su vida social se puede calificar de baja intensidad. Por el contrario, en determinadas épocas de año, los diferentes clanes se concentran y aglomeran por un tiempo y espacio concretos para celebrar una ceremonia religiosa llamada *corrobori*. El sólo hecho de la condensación de elementos humanos de dispares procedencias en un reducido espacio con el único objeto de la interacción social, produce una estimulación nerviosa general, que en la plena inmersión ritual llega al más absoluto de los paroxismos, hasta el punto de que sus participantes creen ser poseídos por una fuerza exterior que les pone fuera de sí mismos y les proyecta a otra realidad completamente heterogénea a la ordinaria: la realidad sagrada. La conclusión a la que llega Durkheim es que la experiencia de lo sagrado como idea religiosa «...ha nacido en estos medios sociales efervescentes y como producto de esa misma efervescencia»⁹⁶.

Pero todavía nos queda por explicar el por qué se llega a concebir dicha experiencia de lo sagrado bajo la forma de especies totémicas. Según Durkheim, los tótem habrían empezado su andadura como blasones o nombres de los diferentes clanes para diferenciarse entre sí. Estos estandartes se situarían en el centro de los asentamientos de

⁹⁵ Para Durkheim, la “autoridad moral” tiene su fuente en la “opinión”, es decir, en las representaciones colectivas capaces de generar un consenso espontáneo –ideológico– o coactivo –normativo– sobre las maneras de pensar y actuar de los individuos. Pero en última instancia siempre debe descansar en una concepción del bien y deseabilidad social, es decir, en el ideal que actúa desde el interior y motiva a los individuos de propia voluntad para someterse a la disciplina social. Estudiar las creencias totémicas es estudiar la forma en que este ideal ha nacido, del mismo modo que con el estudio del aparato ritual descubriremos los mecanismos sociales de disciplinamiento de las conciencias para que acepten las “verdades” del dogma con una fe fuera de toda duda.

las aldeas, y cuando se llevarían a cabo los rituales ceremoniales del *corrobori* presidirían la escena colectiva que tiene lugar a su alrededor. Por un proceso de transferencia de carga emocional, la comunión de pensamiento, emoción y acción que se produce durante la efervescencia colectiva del ritual se proyectaría sobre el tótem, al que después se le atribuiría esa fuerza impersonal que todos los participantes han sentido. Una vez acabado el ritual, *el tótem se presenta como símbolo material y permanente de esa fuerza con la que se ha comulgado*, pudiendo evocar con su sola imagen los mismos sentimientos que se experimentaron durante la efervescencia asamblearia. De este modo, *el tótem se mostraría como la primera forma de ideación social por la que se representa esa nueva realidad nacida de la comunión asociativa, es decir, la sociedad*, ya que el *mana* representa la dispersión, la diseminación de la “energía” cósmica indivisa en la materia. El *mana* es materia y espíritu dispuestos a un tiempo, mientras que el *tótem* representa una *expresión concentrada* y diferenciada de lo sagrado que prefigura, de alguna manera, el templo posterior.

Este posiblemente sea, tal y como se puede constatar en las innúmeras críticas que se le han dirigido desde todas las corrientes teóricas de la antropología, el argumento más débil de toda la exposición de Durkheim. Si la transfiguración del tótem como un objeto sagrado es la primera forma de ideación social, no se entiende entonces como se llegó a crear con anterioridad esa otra idea colectiva de nombrar al clan por un animal totémico⁹⁷, y por qué se busco precisamente esa forma de representarlo materialmente. Del mismo modo, tampoco hay razones para que se le sitúe en el centro de la escena colectiva, salvo si, y aquí entramos en un círculo vicioso, se le considera previamente como un objeto sagrado sobre el que se organiza el culto colectivo. Como ya hemos señalado con anterioridad, la atribución de lo sagrado a la efervescencia colectiva, esto es, a una experiencia de comunión con las fuerzas sociales nacidas de las concentraciones asamblearias, es altamente polémica para su aceptación, pues en modo alguno puede llegar a explicar la comunión mística de un asceta con dicha realidad en la soledad del desierto⁹⁸, ni los sentimientos de horror, pánico y reverencia que suscitan

⁹⁶ *Ibid.*, p. 205.

⁹⁷ Si el tótem es la primera figuración simbólica que ha creado el hombre “social”, debe ser por necesidad anterior a la misma formación del lenguaje, y consecuentemente, de cualquier otro tipo de representación colectiva.

⁹⁸ Tal y como se evidencia en los ritos de iniciación chamánicos, en los que el aspirante debe buscar su animal totémico personal como aliado en el plano espiritual, la comunión con lo sagrado es una experiencia individual que se manifiesta como un estado alterado de conciencia por el que se consigue

determinados fenómenos naturales anormales, también llamados “sobre-naturales”⁹⁹, al evidenciarse como una irrupción de la realidad sagrada en el mundo —hierofanías¹⁰⁰.

No obstante, en la propia coherencia de la explicación sociológica durkheimniana, el gran servicio que las religiones le habrían proporcionado al hombre no sería otro que el de hacer brotar un pensamiento colectivo sobreañadido a la realidad sensorial, abriendo un espacio en las conciencias para, en la definición de relaciones de parentesco entre las cosas, establecer una primera forma de racionalidad social¹⁰¹. La realidad social penetraría así también en el individuo, confiriéndole parte de sus atributos sagrados-espirituales: por un lado, las categorías de pensamiento con las que puede interpretar los datos sensibles de su experiencia y pensarse a sí mismo como “alma”, es decir, como algo distinto a la corporalidad orgánica y dotado de conciencia —reflexiva—¹⁰²; y por el otro, como un “ser moral”, sustentado por la energía generada en los procesos rituales de gestación de opinión social, que le provee de una “confianza ontológica” —fe— en las representaciones colectivas que ordenan la realidad y de un plus de energía con el que enfrentarse al mundo¹⁰³. Así, *cosmos y nomos* quedan vinculados en una protoprefiguración de lo social representada por el tótem.

La función básica que Durkheim atribuye en la tercera de las partes del libro a los rituales es, precisamente, la de realimentar periódicamente la fe de los fieles en los ideales o representaciones colectivas que sostienen las creencias del culto, y que como hemos visto no son más que una representación simbólica de la sociedad misma¹⁰⁴. Pero antes de entrar en las conclusiones, vamos a ver cual es el diagnóstico que Durkheim

penetrar en esa “otra” realidad, que a fin de cuentas, como las experiencias oníricas, no es más que una inmersión por las regiones “sub-realistas” del imaginario personal. Ver: Eliade, M., *El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*, FCE, México, 1986.

⁹⁹ Marett, R.R., (1900), *Threshold of Religion*, Methuen, Londres, 1979, pp. 15 ss.; Otto, R., (1917), *Lo santo: lo racional e irracional en la idea de Dios*, Alianza, Madrid, 1991, pp. 26 ss.; Lowie, R., (1924), *Religiones primitivas*, Alianza, Madrid, 1983, pp. 306 ss.

¹⁰⁰ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Labor, Barcelona, 1985, p. 18; ver también, Eliade, M., *Tratado de Historia de las Religiones. Morfología y Dinámica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid, 1981, p. 20.

¹⁰¹ FVR, pp. 222 ss.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 225-254.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 199.

¹⁰⁴ W. G. Runciman cuestiona que los ritos, por si solos, puedan producir una reafirmación de creencias colectivas, pues esta tesis sólo puede ser confirmada si definimos previamente el fenómeno religioso como una forma de ideación social, dentro de la cual los ritos se pondrían a su servicio. Ver, Runciman, W. G., “The sociological explanation of “religious beliefs””, en *European Journal of Sociology*, v. 10, 1969 (reeditado en Hamilton, P., (ed.), *op cit.*, vol. iii, pp. 322 ss.

realiza de los diferentes tipos de rituales, que fundamentalmente se pueden dividir en cultos negativos y positivos.

Los cultos negativos se refieren a los ritos de interdicción que mantienen separadas las cosas sagradas de las profanas —tabúes. Así, los días de fiesta, que rodean las grandes citas ceremoniales de una religión, no hacen sino diferenciar como dos espacios sociales heterogéneos las actividades para con lo sagrado de las actividades cotidianas profanas —fundamentalmente el trabajo. El mismo encuentro con lo sagrado exige por parte de los fieles, y especialmente en los oficiantes del culto, de determinados procedimientos de purificación y abstinencia, que, como los “ritos de paso” de la iniciación, facultan a los individuos a desprenderse de aquello que hay en ellos de más profano —orgánico— para hacerse merecedores de entrar en contacto con lo sagrado —ideal— sin profanarlo¹⁰⁵. El ascetismo, en sí mismo, no sería más que esta búsqueda de purificación llevada al extremo, que en determinados casos ejemplares rodearía a sus emuladores con el aura de la santidad. La razón fundamental que en opinión de Durkheim obliga a esta separación tan tajante entre dos tipos de realidades opuestas es el carácter extremadamente contagioso de lo sagrado, pues, a fin de cuentas, la sacralidad se sostiene sobre las emociones que son capaces de evocar determinados objetos por el tipo de realidad sobreañadida —ideal— que se le atribuye, y que con el mero contacto pueden impregnar a otros objetos con la misma idea. Esta explicación también daría cuenta de por qué, en materia religiosa, la parte vale lo mismo que el todo, pues las propiedades que se desprenden de un objeto no se deben al objeto en sí, sino a las emociones que es capaz de evocar con su imagen.

Los cultos positivos se dirigen, por el contrario, a la organización y reglamentación de las prácticas rituales con las cosas sagradas, y de manera especial a las grandes ceremonias festivas. Los ritos que se podrían incorporar dentro de esta categoría son cuatro básicamente: los ritos de sacrificio, los ritos miméticos, los ritos conmemorativos y los ritos piaculares¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Sobre los ritos de paso y sus oblacones de purificación, ver: Van Gennep, A., *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986; también, Turner, V., *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988.

¹⁰⁶ En realidad, Durkheim no clasifica los ritos piaculares como un culto positivo, pero puesto que prescriben determinadas formas de comportamiento social ante fenómenos de trascendencia religiosa como la muerte y el duelo, se pueden añadir a dicha categoría conceptual sin mayores reticencias. La duda en Durkheim para sumar estos ritos a los cultos positivos quizás estribe en que en cierta forma también tienen por función “separar” al difunto del mundo profano hacia el mundo sagrado de los espíritus, convirtiéndose el mismo, en cierta manera, en un ser sagrado. En este sentido, el duelo, en su

En la síntesis de las teorías vigentes en torno al sacrificio, Durkheim descompone éste en dos tipos de funciones: la comunión y la oblación. El primero, como se sabe, procede de Robertson Smith, cuya tesis postula que los banquetes que prosiguen a los sacrificios rituales tienen por objeto establecer una especie de pacto de sangre y comensalidad entre los fieles y el dios del culto, máxime en los cultos totémicos, donde el animal sacrificado es el mismo dios totémico, que además es el ancestro original del clan¹⁰⁷. Si bien Durkheim tiene en gran estima a Smith y su obra, y aun reconociendo este aspecto de comunión de los ritos sacrificales, concede todavía un mayor valor explicativo a la oblación, pues sobre ella va a descansar la prueba esencial de que las prácticas culturales tienen por función “realimentar” las creencias colectivas que sostienen el culto —y con ello la conciencia colectiva de la sociedad misma. La teoría de la oblación como explicación del sacrificio, que consiste en ofrecer un regalo alimenticio a los dioses para conseguir su favor, tiene como expositores principales a los primeros antropólogos evolucionistas, contándose entre sus más eminentes defensores Tylor y Frazer. La justificación de estos ofrecimientos, en la lectura de Durkheim, se sostiene en que el hombre primitivo percibe que la naturaleza misma sufre crisis periódicas, atribuidas a que también los seres sagrados desfallecen en sus fuerzas. Es necesario alimentarlos y contribuir de esta forma a que puedan seguir manteniendo la vida universal.

La explicación sociológica se centra nuevamente en las energías morales que se generan durante los encuentros asamblearios¹⁰⁸. Cuando éstos se disuelven, la fe en las representaciones que nutren la esencia del culto comienzan a erosionarse y perder fuerza, y si las representaciones por las que los dioses viven como constructos mentales en las conciencias de los individuos se difuminan, los seres sagrados empiezan también a perder parte de su “realidad”. Durkheim concluirá, consecuentemente, que «Lo que el fiel ofrece realmente a su dios, no son los alimentos que deposita sobre su altar, ni la

faceta simbólica de transmigración de las almas y su transmutación como espíritus, también añade un culto negativo a su significación religiosa. No obstante, en la dimensión social que nos interesa, en cuanto ordena determinados comportamientos adecuados a la situación, se puede clasificar como un culto positivo.

¹⁰⁷ Ver, Smith, R., *Lectures on the Religion of Semites: the Fundamental Institutions*, Routledge, Londres, 1997. Sobre la Influencia de Smith en el concepto de sacrificio de Durkheim, ver: Jones, A. R., “Robertson Smith, Durkheim, and Sacrifice: an Historical Context for the Elementary Forms of the Religious Life”, en *Journal of the History of the Behavioural Sciences*, v. 17, 1981 (reeditado en Hamilton, P. (ed.), *op. cit.*, vol iii, pp. 376-404).

¹⁰⁸ FVR, pp. 320 ss.

sangre que hace brotar de sus venas: es su pensamiento»¹⁰⁹. En definitiva, *es la eficacia moral del rito para revitalizar las creencias que sostienen el culto la que predispone a creer en la eficacia material del sacrificio para alimentar a los dioses, y que cumplan así sus funciones cósmicas con la naturaleza.*

Precisamente, es con los ritos miméticos del totemismo donde mejor vamos a poder observar este mecanismo de transferencia de la eficacia moral a la eficacia material¹¹⁰. Los ritos miméticos, como su propia denominación nos sugiere, se refieren a aquellas prácticas ceremoniales que tienen por objeto imitar al animal totémico de un clan, tanto en sus maneras particulares de actuar como en sus sonidos más característicos. La finalidad atribuida por las creencias totémicas australianas a este tipo de rituales, según Durkheim, sería la de favorecer la reproducción del animal totémico del clan, donde a parte de la invocación de su esencia sagrada se le ofrecería algún tipo de sacrificio para alimentarlo. Con la repartición del universo entre las diferentes familias totémicas, los distintos clanes que componen una tribu se reparten también el trabajo de revitalizar con este tipo de ceremonias todas las manifestaciones de la naturaleza, contribuyendo cooperativamente al mantenimiento de la misma y a la superación de las crisis cíclicas que la amenazan. De este modo, según la interpretación sociológica que hemos realizado, los diferentes clanes que componen una sociedad se distribuyen solidariamente el trabajo de realimentar las representaciones colectivas que sostienen la percepción cognitiva del universo y de la realidad. El deber de tributar un sacrificio al dios clánico¹¹¹, representado por el tótem, se convierte así también en un deber para con el conjunto de clanes que componen una sociedad y el universo en general, pues, como vimos, las clasificaciones primitivas del mundo quedan comprendidas en las divisiones establecidas por la organización social en clanes, es decir, que en el interior de la sociedad global que compone una tribu quedan abarcados y contenidos todos los aspectos de la realidad.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 321-22.

¹¹⁰ Durkheim afirmará: «La eficacia moral del rito, que es real, ha hecho creer en su eficacia física, que es imaginaria...»; *ibid.*, p. 335.

¹¹¹ M. Mauss ha explicitado el significado del sacrificio en perspectiva sociológica en su trabajo confirmado con H. Hubert: “Essai sur la nature et fonction du sacrifice” (1898), que puede tener interés consultar para una perspectiva más amplia del sacrificio desde el punto de vista durkheimiano. Se puede consultar también, así mismo, R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1983, y *El chivo expiatorio*, Anagrama, Barcelona, 1986.

La eficacia moral del rito por la que se refuerza la fe de los creyentes, se patentiza en el estado de comunión en el que entran las conciencias particulares al tratar de imitar al mismo tiempo, con una serie de movimientos y sonidos prescritos por el ritual, al animal totémico. De este modo, los participantes en la ceremonia se perciben en comunión con una misma esencia espiritual —el *mana* totémico—, experiencia que — en opinión de Durkheim— no se trataría de una ilusión, sino que tiene su raíz en una experiencia social de especial intensidad, a través de la cual las conciencias particulares se disuelven dentro una conciencia colectiva de nuevo tipo que actúa al unísono en cada una de ellas¹¹². La eficacia moral de sentirse transportado a esa realidad sagrada e inaccesible individualmente —pues en estimación de Durkheim no estamos hablando más que de la experiencia asociativa fundamental por la que se instituye la realidad social en cuanto tal—, es la que predispone a los fieles a creer —fe— en la eficacia material de contribuir ciertamente a la reproducción material del animal totémico¹¹³.

El siguiente tipo de los ritos positivos contemplados por Durkheim son los ritos representativos o conmemorativos. Estos ritos son llamados de este modo porque su objeto esencial es reactualizar el pasado mítico por el que se fundó el mundo o el clan mediante una representación dramática, a la que además se le presupone una cierta facultad para interaccionar con la naturaleza¹¹⁴. Nuevamente, la función básica que se le asigna a los ritos es la de mantener la vitalidad de las creencias elementales que configuran la conciencia colectiva de una sociedad, es decir, la fe de los fieles en las representaciones mentales por las que ésta vive en sus conciencias. La atribución de efectos físicos sobre la realidad material no sería sino una consecuencia “inesperada” de

¹¹² Se ha debatido en gran medida por los intérpretes de la obra de Durkheim si en su formulación de la efervescencia colectiva e incluso de la conciencia colectiva estuvo influido por la *Psicología de las multitudes* de Le Bon. S. Lukes, por ejemplo, niega cualquier préstamo o siquiera conocimiento por parte de Durkheim de la obra de Le Bon, lo cual resulta extraño por parte de uno de los mejores conocedores de la producción literaria durkheimiana, pues ya en su primer artículo de 1886 Durkheim cita a Le Bon como uno de los fundadores de la nueva ciencia en desarrollo de la Sociología. Ver, “Les études de science sociale”, *Revue Philosophique*, xxii, p. 80; en Durkheim, E., *La science sociale et l'action*, PUF, París, 1970, p. 214.

¹¹³ En estimación de Durkheim, la fe tiene un origen colectivo —realidad moral—, lo que le confiere su autoridad en las conciencias individuales y la convierte, en cierto sentido, impermeable a la falsabilidad de la experiencia empírica. Su demostración no reside en este mundo —la materia física y las leyes de la naturaleza— sino en el “otro” mundo —el ideal de la realidad colectiva—; FVR, p. 335-6.

¹¹⁴ Eliade agrupa este tipo de ritos bajo la denominación de “cosmogónicos”, es decir, como una puesta en escena de cómo la realidad vino al mundo, y que además tienen el atributo de renovar la misma naturaleza según el viejo patrón mítico que le dio existencia. Ver, Eliade, M., *Mito y Realidad*, Labor, Barcelona, 1985, pp. 12 ss.

la acción moral de los ritos, donde su verdad “moral” se substrahe a la corroboración empírica. La atribución de “efectos materiales” de los rituales ceremoniales sobre la realidad natural, se debería —a juicio de Durkheim— a la absoluta certeza para las conciencias individuales de que los efectos morales revigorizantes experimentados en la “comuni6n” con el substrato mítico, han ejercido efectos comparables sobre realidad natural, ya que, desde el punto de vista de la conciencia —unidad experiencial de sentido—, la realidad moral y la realidad natural tiene un “realismo” único¹¹⁵.

Es en este punto de la exposici6n donde Durkheim se detiene a analizar el aspecto lúdico que rodea el ambiente festivo de las ceremonias religiosas, y más concretamente, la funci6n social elemental que desempeña el “juego” para la configuraci6n de la realidad social. En este tipo de ceremonias representativas se va a poner se manifiesto, mejor que en cualquier otro tipo de acci6n social, el carácter simb6lico e idealista que impregna cada uno de los meticulosos actos que se representan, pues son actos modélicos que fueron llevados a cabo por algúnc personaje mítico que resulta de imperiosa necesidad ritual reproducir con exacta fidelidad para revivir la singularidad del drama cósmico. En su aspecto ritual, la religi6n, según Durkheim, es la primera forma de “juego”¹¹⁶, gracias al cual se puede presenciar el mundo imaginario como una realidad moral —vvida directamente en la experiencia¹¹⁷. Perteneciente a la esfera del juego, sin embargo, el ritual también se encuentra en el centro de la vida seria¹¹⁸; de hecho, al tratar de conectar al hombre con la realidad sagrada de la que parte toda la realidad, su estatuto social es de la mayor gravedad, y cualquier desliz en el cumplimiento del protocolo ritual se considera una desgracia colectiva que necesita de un ejemplar castigo como expiaci6n de la ofensa cometida contra los dioses.

No obstante, si la religi6n se puede arrogar el mérito de constituir la primera forma de juego, algo habrá en el mismo, aun en su vertiente más lúdica y enfocada al entretenimiento, que mantenga alguna de las facultades atribuidas a la religi6n. En efecto, según la acreditada opini6n de Durkheim: «...el culto, aun dirigiéndose

¹¹⁵ FVR., p. 350.

¹¹⁶ Según Durkheim: «Resulta un hecho conocido que los juegos y las principales formas artísticas parecen haberse originado en la religi6n y que, durante mucho tiempo, han seguido manteniendo un carácter religioso»; *ibid.*, p. 354.

¹¹⁷ En palabras de Durkheim, las ceremonias dramáticas, «...extrañas a toda finalidad utilitaria, hacen que los hombres se olviden del mundo real y los transportan a otro donde su imaginaci6n se mueve sin obstáculos...»; *ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 356.

directamente hacia otros fines, ha constituido al mismo tiempo una especie de entretenimiento para los hombres. La religión no ha cumplido este papel por azar, gracias a un feliz encuentro, sino por una necesidad de su naturaleza»¹¹⁹. Así pues, otra de las funciones y necesidad social que satisface la religión, es la de crear ese espacio social dedicado al entretenimiento; espacio ocioso en el que se puede liberar para su recreación, mediante la contemplación estética del arte y la espontaneidad lúdica, a «...un espíritu cansado por el exceso de sujeciones que determina la vida cotidiana»¹²⁰. Lo que hay de genuinamente humano en la religión es, en definitiva, la idea de fiesta que naturalmente despierta¹²¹; es ese paréntesis abierto en la realidad, y establecido socialmente en un tiempo y espacio señalado, que se dedica con exclusividad a la *creatividad del imaginario social*¹²² —y nunca olvidemos que en su faceta seria es capaz de recrear la sociedad bajo un nuevo ideal que simbolice una conciencia colectiva compartida, es decir, una identidad social.¹²³

Finalmente, los ritos piaculares, calificados por Durkheim como fiestas tristes, tendrían por objeto facilitar socialmente la absorción de carga emocional que tiene algún evento particularmente nefasto. El ejemplo paradigmático lo encontramos en el duelo, que en la prescripción de determinados comportamientos rituales para el círculo de familiares y el grupo social en general se puede clasificar como un rito positivo¹²⁴. Dentro de las sociedades australianas, las manifestaciones de dolor en modo alguno son espontáneas, sino que aparecen estrechamente reguladas bajo la forma de actitudes rituales estereotipadas como canales de expresión de dichas emociones. De hecho,

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 354.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 355.

¹²¹ *Ibid.*, p. 356.

¹²² Para una teorización exhaustiva del “imaginario social” y su momento creativo-instituyente, ver: Castoriadis, C., *La institución imaginaria de la sociedad*, vol ii, Tusquets, Barcelona, 1989. Para una interpretación desde esta perspectiva de la obra de Durkheim, ver: Sánchez Capdequi, C., “Reactualización del pensamiento religioso de Durkheim”, *Estudios de Deusto*, nº 43, 1995, pp. 191-210. Para una teorización del juego en sus aplicaciones religiosas ver: Huizinga, J., *Homo ludens*, Alianza, Madrid, 1972; y Campbell, J., *Las máscaras de Dios. Vol. I. Mitología primitiva*, Alianza, Madrid, 1990.

¹²³ De aquí, del peligro de que si se deja plena libertad para la recreación simbólica del ideal de la sociedad ésta nunca pueda tomar una forma definida, surge la necesidad de dotar a la conciencia colectiva de un carácter serio y sagrado, en definitiva, de dotarla de una “autoridad moral” por la que se imponga en las conciencias; y por la misma razón, que solamente se abra ese espacio de la creatividad social bajo las condiciones prescritas por el ritual, y con el único objeto de realimentar las representaciones colectivas que le son constitutivas —cualquier otra reunión asamblearia será satanizada como una encarnación de las fuerzas malignas del caos que atentan contra el orden, como pudiera ser el caso en la Edad Media de los *akelarres*.

dependiendo de los lazos de parentesco y del sexo de los familiares, las prescripciones rituales para manifestar la aflicción y el desconsuelo por la pérdida sufrida serán por completo diferentes, donde, en ocasiones, los ritos prescriben una mayor manifestación de aflicción por parte de parientes lejanos o políticos —como los cuñados— que por parte de los más allegados¹²⁵. La conclusión a la que podemos llegar, en apreciación de Durkheim, es que, por el contrario de que los parientes del difunto transmitan al resto del grupo su congoja, «...es la sociedad [quien] desarrolla sobre sus miembros una presión de tipo moral para que se armonicen con la situación (...) Por su parte, cuando el individuo está firmemente ligado a la sociedad de que forma parte, se siente moralmente obligado a participar en sus tristezas y alegrías; desinteresarse sería tanto como romper los vínculos que le unen a la colectividad, sería renunciar a quererla y, por lo tanto, sería entrar en contradicción con ella»¹²⁶. Consecuentemente, la función principal de los rituales funerarios no sería otra que la de mantener la cohesión social al forzar a toda la sociedad que se solidarice con los sentimientos de duelo hacia el difunto, de manera tal que, reconociendo su pérdida para la colectividad y al comulgar en un sentimiento de tristeza generalizado, los individuos se aproximan entre sí produciéndose una sensación de consuelo mutuo en el reforzamiento moral de los lazos comunitarios¹²⁷.

Por último, en el capítulo dedicado a las conclusiones, Durkheim comienza por destacar como el mayor logro de la explicación sociológica del fenómeno religioso, el haber abandonado los espúreos y baldíos esfuerzos de la antropología evolucionista sobre las creencias fundamentales en las ésta se basa, para, invirtiendo los términos de la ecuación, centrarse en la función esencial desempeñada por los ritos para insuflar a los individuos las fuerzas morales que sostienen su fe en una interpretación determinada de la realidad —seguridad ontológica— y para proveerles de la confianza suficiente en sí mismos como para afrontar las dificultades inherentes en la lucha diaria con la naturaleza. El “ser moral” por el que el individuo toma conciencia de sí mismo en virtud

¹²⁴ FVR, p. 364.

¹²⁵ Tal sería el caso registrado por Durkheim de los cuñados varones de un difunto, que si no demuestran sentir la pérdida con grandes exhibiciones de dolor, los hermanos del muerto se verán en la obligación de infligirles ellos mismos tales castigos corporales hasta, incluso, producirles la muerte; *ibid.*, pp. 366-369.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 372.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 374.

de sus creencias religiosas, le eleva por encima de sus miserias cotidianas y de las limitaciones impuestas a su existencia por su corporalidad orgánica; pudiendo llegar a decir, en palabras de Durkheim, que: «El primer artículo de cualquier fe es la creencia en la salvación por la fe»¹²⁸.

Para que tales creencias puedan llegar a tener semejantes efectos en la vida interior de los individuos, es crucial que no solamente penetren en sus conciencias, sino que también se fundan con el propio concepto que puedan tener de sí mismos —bien como alma o como persona. Este y no otro es en esencia el efecto moral que se produce durante la catarsis colectiva de la efervescencia ritual: las fuerzas sociales que se ponen en acción “poseen” por completo al individuo para transfigurarlo como un ser “tocado” por la realidad sagrada, y conferirle de ese modo la ciudadanía dentro del mundo de los ideales colectivos, es decir, transmitirle la gracia de una esencia espiritual-moral¹²⁹. Sin embargo, el contacto y tribulaciones con la realidad profana viene a desgastar ese vínculo con lo sagrado, que se percibe como un desfallecimiento de las potencias que sostienen la realidad sagrada, o, si se prefiere en su lectura sociológica, como una erosión en la capacidad de convicción de las representaciones colectivas para mantener vivo en las conciencias el ideal colectivo que simboliza la unidad e identidad de una sociedad¹³⁰. Es por esta razón que para Durkheim: «No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivas que le proporcionan su unidad y personalidad»¹³¹, pues de ello depende —de la salud del *vínculo moral individuo-sociedad*— la misma existencia de la sociedad en cuanto tal; y esta función “vinculante” únicamente puede rearmarse de sus

¹²⁸ *Ibid.*, p. 388. Durkheim intenta aquí incorporar el concepto de “salvación” de las religiones universales a los cultos totémicos —como su forma de manifestación más elemental. Sin embargo, los cultos totémicos, en cuanto forma primitiva, tendrían que clasificarse como una religión “pre-axial”, en la que todavía no se produce una estricta separación entre este mundo y el otro mundo (religiones axiales) unidas por un “camino ético de salvación”.

¹²⁹ En palabras de Durkheim: «...lejos de que el ideal colectivo que se expresa en la religión sea el fruto de un indefinido poder innato del individuo, lo cierto es que el individuo ha aprendido a idealizar en la escuela de la vida colectiva (...) Es la sociedad la que, arrastrándolo a su esfera de acción [efervescencia ritual] le ha hecho contraer la necesidad de elevarse por encima del mundo de la experiencia, y, a la vez, le ha proporcionado los medios para concebir otro distinto (...) El ideal personal surge así del ideal social...»; *ibid.*, p. 394.

¹³⁰ En el pensamiento de Durkheim: «...una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma»; *ibid.*, p. 394. Por ello, habría que añadir, que: «Una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, a la vez, el ideal. Esta creación no constituye para ella una especie de acto subrogatorio por medio del cual, una vez ya formada, se completaría; constituye el acto por el que se hace y se rehace periódicamente»; *ibid.*, p. 393.

energías morales por los efectos efervescentes derivados de las reuniones asamblearias tales como los rituales religiosos.

Durkheim, con esta afirmación tan tajante sobre la naturaleza moral de la realidad social, pierde de vista completamente el vínculo “funcional” de la división del trabajo, es decir, una sociedad que pueda existir únicamente como “organismo vivo” a través de las diferentes funciones que organizan sus procesos metabólicos; en definitiva, una sociedad como sistema procedimental de ordenamiento de actividades sin correlatos simbólicos que puedan ser absorbidos como referentes de sentido por las conciencias individuales. Este último es precisamente el peligro de la anomía social, un déficit en la definición de los patrones normativos por los que los procesos funcionales de la sociedad pueden ser asumidos por los individuos en términos de sentido.

De esta forma, si en la actualidad la función religiosa de mantener un sistema cosmológico de representaciones colectivas acerca de la realidad está siendo acaparada de manera monopolística por la ciencia —con su correlato racional y técnico en la organización de la división funcional del trabajo—, su otra función de dotar al “ser moral” de unos referentes seguros de comportamiento, reafirmados y retroalimentados en el consenso asambleario de unos ideales compartidos del “bien social”, nunca podrá ser usurpada por una vocación científica preocupada más por las tareas de la observación y especulación que por las de crear máximas de acción¹³².

Sin embargo, en esta tesitura, nos tropezamos con una duda existencial para con la ciencia de la moral, que precisamente tiene por objeto poder ofrecer a los hombres unas orientaciones de acción basadas en los conocimientos y leyes de la realidad social. ¿Podría ser que Durkheim, finalmente, estuviera renunciando a su inquietud de juventud republicana de construir una ciencia que vele por la integridad y salud del estado moral de las sociedades, por otras convicciones más maduras como hombre de ciencia en torno a los propios rasgos científicos de la imparcialidad de valores y la entrega hacia una búsqueda de conocimientos “verdaderos”?

¹³¹ *ibid.*, p. 397.

¹³² En los términos de Durkheim: «...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... (...) ...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 complementarla prematuramente»; *ibid.*, p. 400.

Dado que su último gran trabajo de dedicación intelectual, antes de verse sorprendido por la muerte, fue un proyecto sobre las bases científicas de la moral en el que recoger las conclusiones de anteriores obras, podemos asegurar, casi sin riesgo a equivocarnos, que tal divorcio entre sus convicciones republicanas y científicas nunca tuvo lugar, y que precisamente solamente después de un detenido examen de los presupuestos básicos de dicha ciencia de la moral podremos llegar a entender en su plenitud las ambiciones intelectuales de la obra de Emile Durkheim.

2.3. En busca de la moralidad perdida: la determinación de los hechos morales y la moral republicana.

Como hemos visto a lo largo de toda la exposición que llevamos realizada en torno a la obra de Durkheim, la realidad *sui generis* de la sociedad encuentra su fundamento en una “naturaleza” moral. El modo de acercarnos a esta naturaleza moral puede abordarse desde dos diferentes trayectorias¹³³. Una primera, más fiel al primer método sociológico, parte de una definición operativa de los “hechos morales”, para, tras su observación empírica en diferentes “medios”, poder abstraer sus atributos más característicos y generales. La segunda vía tiene un cariz más filosófico, y consiste, como acabamos de ver, en equiparar la naturaleza moral con el proceso de ideación del concepto de lo sagrado, y, consecuentemente, el vínculo social a un vínculo religioso entre el individuo y una realidad trascendente que lo supera —la sociedad. Si en el apartado anterior dedicado a la religión habíamos explorado la segunda de estas sendas, a continuación vamos a detenernos en la primera.

Ya en el primer programa de trabajo para la sociología de 1887, pudimos comprobar como para Durkheim, por la objetivación de las prescripciones morales que el derecho encarna, era de todo punto imposible estudiar la sociedad sin enfrentarse a la cuestión de los “hechos morales”. Sus cursos de sociología dedicados desde 1890 a la “Fisiología de las costumbres y el derecho”, serán una primera respuesta a esta inquietud, puesto que tendrán por objeto desmenuzar cuales son los referentes de comportamiento vigentes en los diferentes “medios” sociales de actividad, tales como las esferas doméstica, escolar, civil y profesional, que actúan como elementos de

cohesión social al prescribir una racionalidad —ideales y deberes— por medio de la cual los individuos pueden llegar a entenderse en sus acciones y tener un marco de expectativas de acción mutuas y “seguras”. Desde esta orientación, Durkheim no pretendía llegar a descubrir de golpe los cimientos de la “naturaleza moral” de la sociedad¹³⁴, sino tan sólo organizar el trabajo recopilatorio de los diferentes “hechos morales” que la componen tal y como se presentan en diferentes sociedades y medios de actividad¹³⁵, para con posterioridad, a la luz de tales “hechos”, llegar a formular una teoría de la moral en general¹³⁶.

Con este esquema en mente es con el que Durkheim formaliza la posibilidad de llegar a explicitar una ciencia de la moral en la introducción a la primera edición de DTS¹³⁷. En la primera parte de la misma, Durkheim se dedica a criticar, precisamente, las concepciones filosóficas de la moral, que por lo general parten de una preconcepción de lo que constituye su esencia reducida a una máxima de carácter universal. Tales son, por ejemplo, el concepto de racionalidad innata de Kant, la comunidad de esencia de Janet, el individualismo de Spencer o el bienestar material y progreso del utilitarismo¹³⁸. Por el contrario, el método científico que predica la Sociología parte de la observación de estos hechos morales, definidos como la multitud de reglas particulares que gobiernan efectivamente la conducta, para la construcción de toda noción sobre la naturaleza de la moral; sabiendo además que, por su carácter histórico, las prescripciones morales y los ideales colectivos sobre las que se sostienen nunca son

¹³³ Durkheim, E., “La détermination du fait moral”, *Bulletin de la Société française de Philosophie*, vi., 1906; recopilado en *Sociologie et Philosophie, op.cit.*, pp. 50 ss.

¹³⁴ En esta etapa, Durkheim eludía intencionalmente toda retórica filosófica que pudiera desacreditar el esfuerzo emprendido para dotar a la sociología de unos fundamentos positivistas que la legitimasen como una genuina disciplina científica. Esto significa que su concepción teórica sobre la naturaleza moral de la realidad *sui generis* de la sociedad era más intuitiva que reflexiva. La cara más filosófica de Durkheim encontró su campo de desarrollo a raíz de su participación en diferentes debates en los círculos académicos e intelectuales más acreditados de la sociedad francesa en la defensa de su teoría de la sociedad; es decir, que corresponde a su etapa más madura, que comienza su andadura tras su traslado a la Universidad de la Sorbona en 1902.

¹³⁵ Durkheim todavía no se había desentendido de un esfuerzo teórico de lo social que incluyera la “acción” social, como lo patentiza la utilización de las categorías conceptuales de “medio social” y “actividad”.

¹³⁶ Muy posiblemente, aunque en la segunda edición de RMS renunciara al calificativo de positivismo para la sociología —también por sus reminiscencias francesas con el sesgo comtiano de una doctrina social—, en esta etapa por la mente de Durkheim no estaría muy lejos la creencia de poder llegar a establecer finalmente unas leyes de lo social similares a las de la ciencias naturales; de hecho, en la redacción de RMS y SU se utilizaba con harta frecuencia el término de ley para describir algún tipo de relación entre hechos sociales descubierta en el estudio de estadísticas sociales.

¹³⁷ Durkheim, E., “Définition du fait moral”, en Durkheim, E., *Textes.vol. 2. Religion, morale, anomie*, Minuit, París, 1970, pp. 257-288.

universales, sino contingentes respecto de las condiciones estructurales de existencia de las sociedades en una fase de su desarrollo. El criterio por el cual podremos llegar a establecer que reglas de conducta se pueden considerar morales para una sociedad o un medio de actividad no es otro que, bajo inspiración de la biología, constatar su “normalidad” en la generalidad de comportamientos que para un tipo de sociedad se evidencia en su frecuencia empírica, frente a las formas “patológicas” de conducta, distinguidas por su “excentricidad” del tipo normal o medio. Con esta definición de trabajo articulada en torno al concepto de “normalidad” —del “hecho” al “derecho”—, y bajo el manto de la neutralidad valorativa de la ciencia, la moral se presenta como carente de toda noción sobre el “bien” social; es decir, que se elude la cuestión de los ideales colectivos que están en la base de una regularidad de comportamientos, resaltando, por el contrario, la “normatividad” del derecho como un indicador objetivo de la presencia de tal tipo de hechos sociales. Esta es precisamente la orientación metodológica con la que Durkheim elabora su primera gran obra: *La división del trabajo social*.¹³⁹

Un peldaño posterior en la teorización de los hechos morales, pero anterior al estudio detallado de la naturaleza religiosa de la moral en FVR, lo podemos encontrar en el artículo de 1906 intitulado: “La determinación del hecho moral”¹⁴⁰. El enfoque con el que Durkheim se enfrenta ahora a los hechos morales es aquí mucho más filosófico que empírico, adelantando ya la idea de que la naturaleza de la moral hay que buscarla en el concepto de lo sagrado. El primer objetivo que la Ciencia de la Moral deberá plantearse entonces desde esta perspectiva, no será otro que dotarse de una definición sociológica sobre la moral, de forma tal que estemos en condiciones de desvelar los principios latentes que se ocultan tras la opinión vulgar de la misma¹⁴¹. Durkheim comienza así el artículo acotando el significado de lo que se puede entender por moral, para posteriormente perfilar sus principales características constitutivas. La moral se nos presenta inicialmente en el texto como «un sistema de reglas de conducta»¹⁴². Esta definición nos crea la necesidad de especificar cuales son los atributos propios de las

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 257-268.

¹³⁹ Para una interpretación similar sobre la orientación normativa —como “indicador” objetivo de los hechos sociales-morales— en la dirección metodológica de DTS, ver: Nisbet, R.A., *Emile Durkheim*, Prentice-Hall, New Jersey, 1965; pp. 63 ss.

¹⁴⁰ Durkheim, E., “La détermination du fait moral”, en *Sociologie et Philosophie*, *op.cit.*, pp. 49-90.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 53-54.

¹⁴² *Ibid.*, p. 50.

reglas morales que las distinguen de otros tipos de reglas de conducta como la técnicas; estos atributos particulares de las reglas morales no van a ser otros que la obligación y la deseabilidad.

Así pues, las consecuencias de la violación de las reglas técnicas y de las reglas morales no descansan en los mismos principios¹⁴³. Las primeras tienen consecuencias “mecánicas”, como por ejemplo el resultado de una infección si no se siguen determinadas indicaciones higiénicas; las segundas, por el contrario, tienen consecuencias “sintéticas”, es decir, que las consecuencias no se derivan automáticamente de la ejecución del acto, sino de la transgresión de una regla que ha sido prescrita socialmente y que se nos presenta como “obligatoria”. Las sanciones negativas —castigos— o positivas —premios— de un reglamento normativo, no vienen sino a expresar este carácter obligatorio de las reglas morales, que se nos imponen como límites y cauces de reconocimiento social a nuestras acciones.

En efecto, el “espíritu de disciplina”, como formas sociales de actuar prescritas por el derecho y las costumbres, tiene por función primordial regularizar la conducta imponiendo un conjunto de moldes o contornos en los que verter nuestras acciones¹⁴⁴. La moral, frente a los impulsos siempre cambiantes de nuestra sensibilidad orgánica que nos llevan a interactuar con el mundo exterior en las diferentes direcciones que nos señalan nuestros deseos, nos proporciona un horizonte referencial de estabilidad normativa¹⁴⁵, cuya virtud no se agota en el mero hábito, sino que, por su origen social “externo” al individuo, también representa un marco de expectativas de acción mutuas que instituyen y posibilitan el “orden social”. La eficacia y valor de la moral normativa

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 60 ss.

¹⁴⁴ Durkheim, E., *L' éducation morale*, PUF, Paris, 1992, pp. 23 ss.

¹⁴⁵ La similitud con el esquema psicoanalítico freudiano y la categoría del Super-yo es algo más que sospechosa. Ver si no la siguiente cita de Durkheim: «El conjunto de las reglas morales forma alrededor de cada hombre una especie de barrera ideal, al pie de la cual viene a morir la marea de las pasiones humanas, sin poder pasarla. Así es posible satisfacer las pasiones humanas, por cuanto están contenidas. Tanto, que si la barrera se debilita en un punto cualquiera, las fuerzas humanas contenidas hasta entonces se precipitan tumultuosamente por la brecha abierta; pero una vez liberadas no encuentran término en donde detenerse; no pueden sino aspirar dolorosamente a perseguir un fin que siempre se les escapa.»; *ibid.*, pp. 36-37 (se cita la traducción de *La Educación Moral*, Schapire, Buenos Aires, 1972; pp. 51-52); o bien: «La resistencia interna no puede ser más que un reflejo, una expresión interior de la resistencia externa. ... para todo lo que se refiere a la vida moral no existen sino fuerzas morales que pueden ejercer sobre nosotros esa acción y darnos ese sentimiento»; *ibid.*, 39 (se cita traducción de Schapire, p. 55). Muchos intérpretes y comentaristas de la obra de Durkheim han señalado estas obvias similitudes, aunque ni Durkheim ni Freud se citasen mutuamente —entra dentro de lo posible que llegasen a resultados parecidos sin leerse mutuamente. Sobre tres posibles interpretaciones psicológicas de la obra de

descansa , precisamente, en que “la regla es la regla” para todos los individuos que componen una sociedad; límites reales a nuestra vida moral de cuya obligación se derivan las consecuencias “sintéticas” asociadas al cumplimiento o violación de la norma social —sanciones¹⁴⁶. La disciplina tiene de este modo una utilidad social propia, que no es otra que dotar a la vida social —mediante un ordenamiento moral-normativo— de una forma organizada de existencia en la que los individuos puedan concertar sus acciones¹⁴⁷.

Este carácter obligatorio no agota el significado de los hechos morales, puesto que no basta que se nos ordene un acto para que nosotros lo realicemos por “voluntad propia”, es necesario también que se nos presente como algo atractivo y deseable¹⁴⁸. Con objeto de visualizar este aspecto “motivacional” de las acciones humanas, Durkheim clasifica los fines que un individuo puede perseguir en sus actos como “personales”, si le mueve una acción egoísta promovida por su naturaleza sensible, o como “impersonales”, si el fin perseguido se dirige hacia algo distinto al propio individuo¹⁴⁹. Los fines que se pueden considerar morales siempre tienen la particularidad de ser impersonales, pues «...jamás ha existido un pueblo en el que un acto egoísta, es decir, un acto dirigido al interés individual del que lo realiza, haya sido considerado moral»¹⁵⁰. Los fines impersonales son así algo diferente a los individuos concretos o a la suma de intereses particulares; se refieren a un interés colectivo que sólo la sociedad como tal, es decir, como realidad supra-individual, puede encarnar; del mismo modo en que también es la única —bajo la forma de una organización institucional— que puede disponer de los medios y recursos necesarios para su realización¹⁵¹. Estos ideales impersonales son precisamente los que vienen a configurar la noción que una sociedad se crea del “bien” o interés colectivo, de cuya adhesión por

Durkheim, ver: Lidenberg, S., “Three Psychological Theories of a Classical Sociologist”, en Hamilton, P, (ed.), *op. cit.*, vol. ii, pp. 352-369.

¹⁴⁶ En palabras de Durkheim: «Es necesario obedecer al precepto moral por respeto al mismo y sólo por esta razón. Toda eficacia que tiene sobre las voluntades proviene exclusivamente de la autoridad con que está revestida»; *L' éducation morale*, *op. cit.*, p. 26 (se cita traducción Schapire, p. 39).

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 32.

¹⁴⁸ Durkheim, E., “La détermination du fait moral”, en *Sociologie et Philosophie*, *op.cit.*, pp. 63 ss.

¹⁴⁹ Durkheim, E., *L' éducation morale*, *op. cit.*, p. 48.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 50 (se cita traducción Schapire, p. 69). Con este mismo argumento es con el que Durkheim rebate los presupuestos de la moral utilitarista y las doctrinas liberales. Si bien Durkheim se desmarca en bastantes aspectos de la teoría contractualista de Rousseau, también se le acerca en este aspecto de una “voluntad general” que personifique el interés colectivo.

¹⁵¹ Durkheim afirmará: «...el dominio de la moral comienza donde comienza el dominio social»; *ibid.*, p. 51 (se cita traducción Schapire, p. 71).

parte del individuo dependerá su integración y reconocimiento como miembro del grupo social. De este modo es como llegamos a identificar los rasgos esenciales de la moral, esto es, la obligatoriedad y la deseabilidad, en el “deber” y el “bien” de toda definición histórica de la misma; en palabras de Durkheim:

Todo el mundo distingue, con mayor o menor claridad, dos elementos en la moral que corresponden exactamente a los que hemos precisado. Esos elementos son los que los moralistas denominan el bien y el deber. El deber es la moral en cuanto ordena y prohíbe; es la moral severa, ruda, de prescripciones coercitivas; es la consigna a la que debe obedecerse. El bien es la moralidad en cuanto se nos aparece como algo bueno, como un ideal amado al que aspiramos por medio de un movimiento espontáneo de la voluntad.¹⁵²

No obstante, la deseabilidad y la obligación no son para Durkheim dos factores aislados entre sí, como dos facetas complementarias de los hechos morales, sino que ambas son consubstanciales a la naturaleza misma de la moral, dotándola de su esencia característica. La deseabilidad social no se identifica con nuestros deseos procedentes de nuestra naturaleza sensible, sino que, por el contrario, se opone y construye sobre los mismos¹⁵³. El ideal que cada sociedad crea del concepto de persona como un deber de realización para el individuo, solamente puede llevarse a cabo con disciplina y esfuerzo¹⁵⁴; lo cual tampoco significa que el hombre no pueda llegar a sentir «...un placer *sui generis* en llevar a cabo su deber simplemente porque es su deber»¹⁵⁵, pues gracias al mismo se va forjando como persona. Esta es precisamente la “tensión” inherente a la “dualidad humana” que, a juicio de Durkheim, parece existir entre los dos seres que se dan cita en el individuo: el ser sensible-orgánico y el ser moral-social¹⁵⁶. Para expresar este sentimiento ambivalente que despierta en nosotros los

¹⁵² *Ibid.*, p. 79 (se cita traducción Schapiro, pp. 107-108).

¹⁵³ Con este argumento se rebate en parte la anterior definición del bien como una motivación “espontánea” de la voluntad, pues el ideal social siempre se construye en contra de los deseos “espontáneos” de la sensibilidad. Esta es también la principal crítica que Durkheim le achaca a Kant respecto de una moralidad innata de la razón que es deseable por sí misma sin que medie la sociedad para imponerla con su autoridad, pues lo único deseable “a priori” son aquellos objetos de deseo que nos dictan nuestros impulsos instintivos.

¹⁵⁴ Durkheim asegurará que: «Es imposible derivar la obligación de la deseabilidad, puesto que la característica específica de obligación es en cierto punto la violación del deseo»; Durkheim, E., “La détermination du fait moral”, en *Sociologie et Philosophie, op.cit.*, p. 67 (traducción propia).

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 64 (traducción propia).

¹⁵⁶ En palabras de Durkheim: «...la sociedad no puede formarse ni mantenerse sin pedirnos continuamente sacrificios que pesan sobre nuestras espaldas. Por el mero hecho de estar por encima de nosotros, nos obliga a que nos superemos a nosotros mismos; y superarse a sí mismo quiere decir, para un

hechos morales, necesitamos de un nuevo concepto que venga a recoger ambas características de la obligación y deseabilidad que presenta la moral; este concepto no es otro que la *autoridad moral*¹⁵⁷.

Con el concepto de “autoridad moral” Durkheim trata de sintetizar todas las características fundamentales de esa realidad de nuevo tipo que es la sociedad. El atributo más destacado de esta autoridad es la capacidad de imponer respeto; respetabilidad que impregna tanto a las reglas de acción que suscribe, como a las personas y figuras institucionales que la representan. Esta autoridad tiene su fuente en la exterioridad y superioridad de la realidad social frente al individuo, donde la dignidad moral de la sociedad, al institucionalizar y garantizar los más altos ideales colectivos, será infinitamente superior a la de los individuos por separado, que sólo participan de la misma mínimamente a través de un “ser moral” que encarna en su interior el ideal colectivo¹⁵⁸. La obligación moral, en consecuencia, no tiene un carácter puramente normativo y disciplinario, sino que también implica una adhesión y compromiso con los ideales colectivos que hacen posible la vida social; es decir, implica una “racionalidad” característica de la forma de ver y actuar en el mundo de una civilización, que además exige a sus miembros un consenso obligatorio —cuando no una “obediencia” ciega como “fe” religiosa— para poder seguir existiendo como tal¹⁵⁹.

ser, salir en cierto modo de su propia naturaleza. Pero esto no puede realizarse nunca sin una *tensión* más o menos dolorosa (...) Todo hace pensar que la importancia y el peso de esa *tensión* irá creciendo cada vez más a medida que avanza la civilización»; Durkheim, E., “Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales”, ver en, Durkheim, E., *La science sociale et l'action*, *op. cit.*, pp. 331-332 (se cita la traducción de: *Educación como socialización*, Sigüeme, Salamanca, 1976, p. 51) (el subrayado es mío).

¹⁵⁷ Durkheim, E., “La détermination du fait moral”, *op. cit.*, pp. 67 ss.

¹⁵⁸ Esto es cierto aun en el caso de un ideal colectivo centrado en el “culto al individuo”, pues aquí el individualismo, en cuanto ideal, no se corresponde con ningún individuo concreto. Los ideales que el humanismo genérico representa, de este modo, devienen una realidad “transcendente”; pero también, en el sentido de que los individuos concretos encarnan en parte dicho ideal en su “conciencia moral” por el que se dignifican como personas, también les resulta “inmanente”. En palabras de Durkheim: «Ser un miembro de la sociedad es... estar atado al ideal social. Hay un poco de este ideal en cada uno de nosotros. Es entonces natural que cada individuo participe en algún grado de la idea religiosa que el ideal inspira»; *ibid.*, pp. 75-76 (traducción propia); si esto es cierto para el concepto de alma, más aun para un yo articulado en torno al concepto de persona. Sobre la trascendencia e inmanencia de los ideales colectivos, ver: *ibid.*, pp. 76 ss.

¹⁵⁹ Como vimos con anterioridad, solamente en determinadas épocas sociales “críticas”, en las que se produce una fractura entre la estructura funcional y los ideales colectivos —con su respectiva estructura normativa—, se quebraría el funcionamiento “normal” de la sociedad para abrirse un paréntesis de interacción social “densa”, en el que la “creatividad del imaginario social” pudiera instituir nuevos ideales colectivos más acordes con las nuevas condiciones sociales. Para Durkheim, un caso paradigmático de este tipo de procesos de efervescencia colectiva lo podemos encontrar en la Revolución Francesa de 1789, donde el nuevo imaginario social tomó símbolos profanos para simbolizar su unidad e identidad colectiva.

La comparación de la autoridad moral con el carácter sagrado del pensamiento religioso resulta pertinente por razones de similitud funcional como de procedencia causal. Históricamente, ambas se han presentado cogidas de la mano durante la mayor parte de su andadura, por lo que su afinidad es algo más que una coincidencia. De hecho, entrando en el aspecto funcional, todos los atributos destacados de los hechos morales los podemos encontrar en aquello que hay de más característico en la religión: su naturaleza sagrada¹⁶⁰. La autoridad moral, en su disciplinamiento de las conciencias particulares, tiene en esencia el mismo objetivo: imponer sobre las conciencias un consenso obligatorio y “vinculante” sobre el “bien” social que quede excluido de toda discusión¹⁶¹.

Pero con la separación de la moral de la esfera institucional de la religión, nos queda por descubrir, tras los pasos de Durkheim, que ideales colectivos son capaces, en las actuales sociedades modernas, de generar un consenso generalizado que vincule, comprometa e implique a los individuos en la vida social; en definitiva, cual es el ideal sobre el “bien” colectivo con la capacidad de imponerse en nuestras conciencias con una “autoridad moral”. Nos enfrentamos, en consecuencia, al problema de determinar cuales son los más altos ideales colectivos que nos podemos poner por meta en nuestras actuales sociedades¹⁶².

Si los fines colectivos vienen determinados por el tipo de grupo social del que se es miembro, no podemos concebir ideales más altos que aquellos que proceden del grupo

¹⁶⁰ En un debate posterior al artículo, Durkheim llegaba a entrever que en las actuales sociedades se produce un ligero cambio en la naturaleza de la moral al perder sus más genuinos rasgos sagrados provenientes del pensamiento religioso. La moral en la actualidad sería más un sentimiento de deferencia hacia el deber y las normas sociales que un ideal con presencia viva en nosotros y que guía nuestro camino sobre el “buen vivir”. Debate sobre “Le sentiment de l’obligation. Le caractère sacre de la morale”, en Durkheim, E., *Sociologie et Philosophie, op.cit.*, pp. 100-106.

¹⁶¹ En la actualidad, bajo la concepción de una “sociedad abierta” a la reflexión y la crítica —por utilizar una expresión de Popper—, pudiera parecer que no existe ningún valor o ideal colectivo con la suficiente “autoridad moral” para imponerse sobre los individuos y sustraerse así a todo cuestionamiento. Sin embargo, como el mismo Durkheim nos señala: «Existe por lo menos un principio que los pueblos más prendados de la libertad de crítica tienden a poner por encima de discusión y a considerar como algo intangible, es decir, como algo sagrado: se trata del mismo principio de libertad de crítica», *FVR*, p. 201. Aún con todo, en la actualidad todavía siguen existiendo “razones de Estado” para dejar fuera de circulación información comprometida para la “seguridad nacional”, que en su celo funcional de censura pueden incluso extenderse a la restricción y/o violación de libertades individuales más esenciales. Todo sea por la salud de la opinión pública.

¹⁶² Fuera de la conceptualización durkheimiana, debemos ser conscientes de que las sociedades modernas son sociedades *diferenciadas* (sic. Weber, Parsons, Luhmann), en donde no existe el “bien”, sino muchos “bienes” a menudo enfrentados.

formado por todos los seres humanos¹⁶³. Sin embargo, tal y como Durkheim constata, un grupo que abarque a toda la especie humana en las condiciones actuales es pura abstracción. El mayor grupo social conocido en la actualidad, con la organización necesaria para determinar y llevar a cabo fines colectivos, es el Estado. No obstante, si estos fines se reducen a fines “nacionales”, el Estado-nación, en su vertiente moral, no se distinguiría apenas de las motivaciones egoístas de los individuos, pues no respetaría ni a otros estados en sus objetivos de engrandecimiento del espíritu —y territorio— nacional, ni a los individuos que conviven en su seno supeditados a la gloria del Estado¹⁶⁴. Para que los ideales “humanistas” de la modernidad puedan cumplirse, es necesario pensar en un Estado comprometido, como objetivo consubstancial a su existencia, con tales ideales; es decir, es necesario que el Estado asuma los ideales *republicanos*. Solamente entonces el “culto al individuo”, y al consiguiente proceso de “individuación”¹⁶⁵, vital para el desarrollo de la diferenciación funcional, puede tomar una forma organizada —normativamente— que ensanche el margen de maniobra personal frente a los fines “colectivistas”, de forma tal que los ideales y propiedades asociados a un ser humano genérico puedan encontrar un espacio social —de libertades— en el que realizarse.

No obstante, la libertad no se identifica con el libertinaje; el ideal de persona que el individuo “debe” realizar y consumir en el ejercicio de su libertad de acción no está abandonado de la tutela moral-social, sino que viene dictado por ella. El caso de los individuos que en el uso de su libertad se entregan a la complacencia de sus deseos sensibles, sin ningún tipo de disciplina que ponga límites a sus pasiones ni ideales que les marquen metas de implicación social, son casos patológicos que se derivan de la corriente individualista, pero que no responden a su función esencial destinada —en la redefinición de un ideal “personal” que restaure el vínculo individuo-sociedad— a la integración social. Son precisamente los individuos rendidos a su naturaleza sensible los que mayor predisposición tienen para dejarse tentar por la corriente depresiva del

¹⁶³ Durkheim, E., *L'éducation morale, op. cit.*, pp. 64 ss.

¹⁶⁴ Ver la dura crítica de Durkheim a la concepción autoritaria del Estado Alemán, que, en su opinión, fue la verdadera causante de la primera guerra mundial —por otra parte hay que enmarcar dicha producción literaria en la labor de propaganda bélica que Durkheim asumió como contribución de los intelectuales en los deberes patrióticos del conflicto, así como por el trauma personal de perder a su único hijo en las trincheras. Ver Durkheim, E., *Qui a voulu la guerre?: Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques*, Paris, 1915; Durkheim, E., *L'Allemagne au-dessus de tout: la mentalité allemande et la guerre*, Paris, 1915.

suicidio egoísta¹⁶⁶. Por el contrario, para Durkheim el individualismo es una doctrina moral, que en su concepción de un ideal humano “genérico” viene a ofrecer al individuo un modelo de conducta por el que se dignifica a sí mismo como persona, es decir, en cuanto “ser moral-social”. *El Individualismo, en esta versión republicana, se identifica entonces con el Humanismo*¹⁶⁷. Ahora, por consiguiente, nos quedan por ver cuales son los valores con los que podemos retratar este ideal republicano de persona que el individuo “debe” asumir como objetivo y expectativa vital de su autorrealización.

En los cursos sobre “La educación moral”, Durkheim destacaba un tercer elemento de la moral complementario al espíritu de disciplina y a la adhesión de ideales colectivos —deber y bien respectivamente—, elemento que estaría adquiriendo cada vez más un mayor protagonismo en las actuales condiciones estructurales de las sociedades con un alto desarrollo de su diferenciación funcional. Este tercer elemento no es otro que la “autonomía de la voluntad”¹⁶⁸.

Si el valor por excelencia de la nueva moral es dotar a la persona humana de un carácter sagrado, la inviolabilidad de su integridad genérica será extensible a la imposición de cualquier forma de pensamiento, aun cuando éste venga respaldado por una autoridad moral¹⁶⁹. Este requisito es una consecuencia del cambio de naturaleza del ser moral del hombre, que de una esencia espiritual-religiosa pasa a tener un fundamento “racional”. Si anteriormente el conocimiento se legitimaba por el ascendiente moral de un ser trascendente con el monopolio sobre la verdad, en la

¹⁶⁵ Ver el reciente trabajo de U. Beck y E. Beck: *Individualization*, Londres, 2001.

¹⁶⁶ La sociedad también tiene parte de corresponsabilidad en que dicha corriente depresiva afecte a un mayor o menor número de personas; por ejemplo, si se abandona a la mera inercia “funcional” y no pone los medios “morales” para que los individuos establezcan lazos de solidaridad mutuos en los que reforzar la presencia de los ideales colectivos que les motivan para su implicación en la vida social —este sería el fin último del corporativismo profesional. También nos viene al caso el suicidio anómico, donde una carencia en la disciplina social, derivada de una insuficiente definición de los límites normativos —obligaciones y deberes—, implica dejar un excesivo margen de maniobra a las pasiones individuales, de forma tal que quiebran el sentido del orden del individuo exponiéndole a un caos motivacional de impulsos indefinidos que desarman cualquier intento por vertebrar su identidad como persona —fines socialmente determinados de reconocimiento subjetivo.

¹⁶⁷ Durkheim, E., *Leçons de sociologie*, PUF, París, 1995, p. 108. De hecho, para Durkheim la corriente de pensamiento social en la que hunde sus raíces este individualismo humanista no es otra que la doctrina religiosa del cristianismo, idea que toma prestada de Saint Simon.

¹⁶⁸ Durkheim, E., *L'éducation morale*, op. cit., pp. 91-92.

¹⁶⁹ En la pluma de Durkheim: «Todos reconocen actualmente (al menos teóricamente) que nunca debe sernos impuesta obligatoriamente una determinada manera de pensar, aunque fuera en nombre de una autoridad moral. Es una regla, no sólo lógica, sino también moral, que nuestra razón no deba aceptar como verdadero sino aquello que ella misma ha reconocido espontáneamente como tal»; *Ibid.*, p. 91 (se cita la traducción en castellano, *Lecciones de Sociología*, Schapire, Buenos Aires, 1966, p. 122). Cambiamos entonces la “autoridad moral” por una “autoridad racional”.

actualidad sólo se reconocen como verdaderos aquellos conocimientos que la razón ha ido descubriendo en la “realidad” a través de los principios y métodos de la ciencia. *La razón, por consiguiente, no es más que un principio abstracto que la ciencia, como pilar de la nueva organización social laica, ha “ideado” para conferirse un substrato metafísico —naturaleza moral-espiritual— desde el que construir su representación ideal del mundo.*

En este argumento radica, precisamente, la principal crítica de Durkheim a Kant: en negar a la razón cualquier realidad trascendente que pueda existir por sí misma con un substrato metafísico, pues la razón es un mero constructo mental inmanente a la nueva forma de organización social que se deriva de la ciencia¹⁷⁰, y que responde a las nuevas necesidades sociales de la división del trabajo y del individualismo —como efecto de la especialización funcional¹⁷¹. El ideal colectivo de la sociedad también tiene que transformarse según esta nueva representación de la naturaleza espiritual-ideal, tomando forma como pacto contractual de razones particulares en un derecho positivo cuyos principios esenciales reflejan el ideario “republicano” de 1789: justicia, igualdad y libertad¹⁷². Estos últimos son precisamente los nuevos valores morales con la capacidad de generar “solidaridad social” bajo la nueva luz espiritual de la razón.

La razón se convierte así en referente de todo comportamiento moral, donde la autonomía, que para Kant es la condición y principio de una moral universal, no es más que «voluntad razonada»¹⁷³. No obstante, si para Kant solamente existe una razón —universal, innata y trascendente— por cuya guía nos convertimos en “seres morales” manteniendo nuestra autonomía —pues no hacemos más que seguir nuestra propia naturaleza racional—, para Durkheim la naturaleza racional se opone radicalmente a la naturaleza sensible, que nos inclina hacia fines personales y egoístas. La ley racional únicamente puede inculcarse en las conciencias con esfuerzo y disciplina, que es lo que nos otorga el sentimiento de obligación y deber. La autonomía no nace así de la razón

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 93.

¹⁷¹ En opinión de Durkheim: «...el racionalismo no es sino uno de los aspectos del individualismo: su aspecto intelectual»; *Ibid.*, p. 10 (se cita traducción Schapire, p. 19). Ver también, FVR, p. 395.

¹⁷² Recordemos que la noción de “Pacto social” tan sólo se refiere a un símbolo que oculta su verdadera naturaleza moral, similar a la divinidad como símbolo de la sociedad; es decir, una imagen exterior por la que representarse un vínculo interior. Para una exposición detallada de lo que representan tales valores republicanos para la sociología, ver el temprano artículo de Durkheim, “Les principes de 1789 et la sociologie”, *Revue Internationale de l'Enseignement*, xix, 1890, pp. 450-56; en *La science sociale et l'action*, Presses Universitaires de France, París, 1970, pp. 215-225.

¹⁷³ Durkheim, E., *L'éducation morale, op. cit.*, p. 93 (se cita traducción Schapire, p. 124).

como principio abstracto, sino, por el contrario, de las fuerzas sociales que generan una “opinión” generalizada y con capacidad de consenso para definir la realidad. *La autonomía no es más que la “adhesión voluntaria” al orden de cosas que nos ofrece la ciencia, es decir, a un ideal colectivo que se nos presenta con “autoridad racional”*¹⁷⁴. En palabras de Durkheim:

Conformarse a un orden de cosas porque se tiene la certeza que es todo lo que debe ser, no es sufrir una compulsión, es querer libremente ese orden, consentirlo con conocimiento de causa. Pues querer libremente no significa querer lo absurdo; por el contrario, es querer lo que es racional, es decir, es querer actuar conforme a la naturaleza de las cosas. Sucede, es cierto, que provienen de su naturaleza bajo la influencia de circunstancias contingentes y anormales. Pero entonces la ciencia... nos hace conocer lo que es normalmente esta naturaleza de las cosas y las causas que determinan esas desviaciones anormales (...) Nos liberamos de las cosas comprendiéndolas y no existe otro medio de hacerlo. La ciencia es la fuente de nuestra autonomía.¹⁷⁵

De este modo, la fe religiosa viene a sustituirse por un “conformismo lógico” consentido como forma ilustrada de la moralidad en las sociedades modernas, y donde la inteligencia cultivada va a convertirse en la principal acreditación para la ciudadanía moral¹⁷⁶. La moral laica, de esta forma, tan sólo puede ser revelada por medio de una “ciencia de la moral”, que a través del estudio de los “hechos morales” de cuenta de sus principios constitutivos y se encuentre en condiciones de formular la nuevas máximas que la moral racional necesita en el contexto de las sociedades con una alta diferenciación funcional¹⁷⁷.

Hay una cuestión que, aunque Durkheim nunca se detuvo a analizar, resulta pertinente e incluso necesario aclarar, como no es otra que el estado del vínculo

¹⁷⁴ La exposición más madura de este argumento la encontramos en *Las formas elementales*. Para Durkheim, la aceptación de conceptos siempre es una cuestión de creencias colectivas, ya que legitiman y respaldan con la autoridad nacida de la opinión colectiva su verdad y vigencia. En la pluma de Durkheim: «Si en la actualidad basta con que lleven la impronta de la ciencia para que encuentren una especie de crédito privilegiado, es porque tenemos fe en la ciencia. Pero esta fe no difiere esencialmente de la fe religiosa. El valor que atribuimos a la ciencia depende, en suma, de la idea que colectivamente construimos sobre su naturaleza y su valor en la vida; es tanto como decir que expresa un estado de opinión. Y es que, en efecto, todo en la vida social, incluida la misma ciencia, se basa en la opinión»; *FVR*, p. 407.

¹⁷⁵ Durkheim, E., *L'éducation morale, op. cit.*, pp. 97-98 (se cita traducción Schapire, p. 131).

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 98 ss.

individuo-sociedad en las nuevas condiciones de una “moral racional”. Si la autonomía es la cualidad esencial de una moral racional, cabe preguntarse cual es la fuente de la que mana la nueva energía moral-colectiva que confiere su autoridad a la misma. La razón, como principio abstracto por el que se representa la nueva naturaleza espiritual del hombre, ya no se sostiene ni alimenta de la efervescencia colectiva de las reuniones asamblearias, pues su naturaleza reflexiva se opone no sólo a la naturaleza sensible sino también a cualquier otra influencia de carácter emocional, aunque ésta provenga de una conciencia colectiva¹⁷⁷. La confianza ontológica —fe— en las verdades presentadas por la ciencia no adquieren su autoridad de una “efectividad moral”, sino, por el contrario, de una “efectividad material”, que en última instancia se deriva de la tecnología como forma de adaptar la naturaleza a la organización y necesidades humanas —y no ya la clásica adaptación del hombre a la naturaleza. La legitimación de la ciencia para alcanzar el consenso en torno a sus representaciones de la realidad no se deriva del mismo proceso de eclosión asamblearia de opinión moral que la religión, sino más bien de su verificación empírica y del éxito de sus procedimientos técnicos “rutinarios”¹⁷⁹.

La obsesión por el control que tiene la ciencia pasa a ser así también la principal característica del “ser racional”, cuya lectura individual se traduce en el concepto de “autorresponsabilidad” sobre el que, hay que añadir, se levanta la misma posibilidad de autonomía. Somos libres de actuar siempre y cuando lo hagamos de forma racional, es decir, controlando nuestras pasiones y emociones para que no interfieran en los comportamientos adecuados a las pautas establecidas socialmente, y, en muchos casos, normativamente regladas¹⁸⁰.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 102.

¹⁷⁸ Este es un argumento importado de Le Bon, que Durkheim nunca consideró un problema. La sugestionabilidad y el contagio emocional de la “psicología de multitudes” tienen por efecto, precisamente, anular la capacidad de crítica y razonamiento de los individuos por separado, sustituyéndolos por “imágenes-ideas” simples que se imponen en las conciencias por su alta carga emocional colectiva. En las sociedades modernas, el proceso de ideación del imaginario social se ha emancipado de los mecanismos asamblearios de gestación de opinión pública, diferenciándose hacia “medios generalizados de comunicación”, como los *Mass Media*, que ya no apelan para su aceptación a una emoción sustraída a crítica, sino a la fuerza de la “razón” de sus argumentos. Como veremos, este es el principal error de partida de la solución corporativista como moralización de las actividades económicas: creer que solamente a través de los mecanismos asamblearios se puede gestar una opinión social-moral.

¹⁷⁹ La cotidianidad profana de la actividad funcional se contrasta aquí con la excepcionalidad del espacio social sagrado como una realidad aparte. La vivencia de la cultura como ciencia se desvincula así de los procesos de carga moral en los que se experimentaba la realidad sagrada-religiosa.

¹⁸⁰ Siempre se dejan espacios sociales menos definidos normativamente, como por ejemplo la familia o ámbitos privados de interacción social, como poros por los que dar salida a las expresiones emocionales

Aunque Durkheim nunca desarrolló este argumento monográficamente¹⁸¹, si lo podemos encontrar como un presupuesto de fondo en algunas de sus obras. Quizás, su mejor ilustración la tengamos en su artículo sobre “la evolución de las leyes penales”¹⁸². Según Durkheim, la leyes sobre lo penal habrían evolucionado desde una definición religiosa hasta otra más acorde a la doctrina racional de las sociedades con una alta diferenciación funcional. Esta transformación se puede evidenciar en dos tipos de hechos: a) el cambio de los delitos con una mayor valorización penal; y b) el cambio en el tipo de administración punitiva. Empezando por el primero de ellos, se puede constatar como en su evolución histórica, las sociedades van cambiando sus concepciones o ideales sobre el “bien” social que es necesario preservar normativamente de todo atentado físico y, sobretodo, moral. De esta manera, en las sociedades pre-industriales el hombre, como ideal colectivo, siempre se encuentra supeditado a los ideales de la unidad social, que bajo un ropaje religioso requieren de castigos ejemplares sobre aquellos individuos que osan atentar contra las creencias que configuran el imaginario sagrado de la identidad colectiva. Por el contrario, en las sociedades actuales, el ideal de un hombre genérico se ha asentado con tal fuerza sobre el imaginario colectivo, que va a ocupar el primer rango entre los valores de la cohesión social; y hasta tal punto que cualquier violación o menoscabo de la dignidad de un individuo en particular, es una ofensa contra todos los individuos en general. Por ello, los delitos contra las personas, que anteriormente tenían una escasa o nula repercusión en la conciencia colectiva¹⁸³, van a pasar a ocupar una mayor relevancia y reconocimiento penal público¹⁸⁴.

más subjetivas. Otras esferas de actividad más funcionales tratan precisamente de dejar en suspenso cualquier manifestación emotiva que entorpezca los procedimientos de reproducción sistémica bajo una exhaustiva definición normativa de conductas situacionales —roles funcionales.

¹⁸¹ Lo más cercano a este planteamiento es su concepción de la personalidad humana en clave similar a la psicoanalítica y la definición del socialismo como una necesidad de “control” social de las actividades económicas “inconscientes”.

¹⁸² Durkheim, E., “Deux lois de l’évolution penale”, *Année sociologique*, vol. 4, 1901; ver en Durkheim, E., *Journal Sociologique*, PUF, París, 1969; pp. 245-273.

¹⁸³ En las sociedades “primitivas”, la ejecución de la sanción para tal tipo de acciones —tales como el asesinato— siempre era competencia del grupo familiar más directo, pero no de la sociedad en general. Ver el caso de las *vendettas* como penalidad privada en Durkheim, *La división del trabajo social*, *op. cit.*, pp. 107-111.

¹⁸⁴ Para un seguimiento estadístico de los homicidios y su causa ver: Durkheim, E., *Leçons de sociologie*, *op. cit.*, pp. 142-151. En este texto, la tendencia regresiva de los homicidios ya no se explica por un cambio de valores y la consecuente acción disciplinaria de la reglamentación normativa, sino por una menor incidencia de los medios sociales “tradicionales” en influir con tendencias “altruistas” —con el consiguiente desprecio por la vida individual— los comportamientos individuales. El cambio en la

Pero no acaba aquí el mayor ascendiente racional del derecho moderno, sino que también va a ser el mismo objeto, en segundo lugar, de la aplicación de la capacidad racional a su proceso de reglamentación normativa. Esta mayor “racionalidad” se manifiesta en un reordenamiento de las sanciones, que de una naturaleza “cualitativa”, con diferentes tipos de castigos corporales —desmembramiento, descoyuntamiento, flagelación, tortura, etc.—, como reflejo del desprecio por la vida humana y la necesidad sagrada de expiación pública, va a pasar a tener una naturaleza “cuantitativa”, con una misma sanción para todas las transgresiones penales —la privación de libertad— pero con diferentes tiempos de aplicación según la gravedad del delito. La racionalidad, en este segundo aspecto, tiende a separarse de las manifestaciones emocionales que engendraba la violación de los ideales colectivos sagrados —que siempre exigían una expiación en términos de sangre—, para aplicarse fríamente según dicta el reglamento en vigor. Hasta el delincuente, en estimación de Durkheim, parece racionalizarse en su actividad —frente al complejo de culpa de la transgresión religiosa—, asumiendo la pena asociada a un delito como un «riesgo profesional de la carrera»¹⁸⁵, es decir, en términos de racionalidad instrumental.

Con todo, en nuestro actual código penal existe, como el mismo Durkheim nos pone sobre la pista, una diferencia trascendental entre el alienado y el delincuente¹⁸⁶. Para tener “responsabilidad” penal, primero hay que ser racionalmente responsable y competente de los propios actos; para cometer un delito, hay que estar en “plenas facultades” para discernir la naturaleza del acto infractor, y, por supuesto, reconocerlo como tal. Esta es la diferencia básica entre un homicidio, asesinato en el que existe *dolo*

racionalidad de comportamientos queda patente en la conclusión con la que Durkheim cierra dicha lección de sociología: «Una sociedad sin homicidas no es más pura que una sociedad sin pasiones»; *ibid.*, p. 151 (se cita traducción Schapiro, p. 115).

¹⁸⁵ Durkheim, E., *L'éducation morale, op. cit.*, p. 136.

¹⁸⁶ Según Durkheim: «Hoy en día, la sociedad trata a los criminales de modo diferente a como trata a los sujetos dotados tan sólo de una inteligencia anormal; esto prueba que la autoridad vinculada a las normas lógicas y la inherente a las normas morales no son de la misma naturaleza, a pesar de importantes similitudes. Son dos especies diferentes de un mismo género. Sería interesante investigar en qué consiste y de dónde proviene esta diferencia que con toda probabilidad no es primitiva, ya que, durante mucho tiempo, la conciencia pública ha distinguido con dificultad al alienado del delincuente. Nos limitamos a indicar el tema»; *FVR*, p. 15. En nuestra propia argumentación, la diferencia entre ambas es una consecuencia del cambio en la naturaleza espiritual del hombre, que de un fundamento religioso como “alma” pasa a tener un fundamento racional como “persona”. Sólo que dicha facultación racional que convierte a un individuo en “persona”, no es intrínseca a la naturaleza biológica del hombre, sino a su correcta socialización e integración social en los ideales colectivos que presuponen dicha racionalidad. De ahí que para ser competente moralmente, primero se tiene que ser competente racionalmente. El

o intencionalidad de matar, y una “imprudencia” temeraria con resultado de muerte. En el segundo caso, si bien no existe una intencionalidad directa de muerte, si existe un “delito” de incompetencia que lleva al infractor a no observar una conducta racional de la manera en que lo exige una determinada actividad. El delito de imprudencia se refiere, en consecuencia a dos supuestos: a) un deber de cuidado “objetivo”; y b) transgredir un nivel de riesgo permitido. El primer supuesto tiene por base de su codificación la “capacidad media o mínima” para desempeñar correctamente una actividad, como por ejemplo conducir un vehículo de motor. Las personas que tengan una deficiencia mental o física quedarán, en consecuencia, socialmente impelidas a no desarrollar dicha actividad; del mismo modo que tampoco se les podrá exigir a quienes la sobrepasen un mayor rendimiento, con su consecuente incremento de responsabilidad. Lo que si se podrá penar es una merma voluntaria de tales facultades para acometer dicha actividad, como en nuestro ejemplo pueda ser el caso de un estado de embriaguez ante el volante¹⁸⁷. El segundo supuesto tiene por fundamento una convención normativa sobre el nivel de riesgo socialmente tolerable en la práctica de una actividad, como pueda ser un límite de velocidad en la conducción. Dichos “límites” normativos tienen además la propiedad de establecer la fronteras entre lo racional y lo irracional dentro de un “comportamiento social”¹⁸⁸, es decir, con repercusiones no sólo para el infractor sino también para el resto de individuos que concurren en la misma actividad, ya que si conducimos ebrios, corremos el “riesgo” de tener un accidente, al tiempo que ponemos también en “peligro” a otros¹⁸⁹.

A parte del ideal de persona, también encontramos en la doctrina republicana otro tipo de ideales colectivos asociados a la idea que la sociedad se forja de sí misma, es

“conformismo lógico”, en consecuencia, viene a sustituir en las sociedades modernas al “conformismo moral”.

¹⁸⁷ De la misma forma, la menor capacidad racional que se atribuye al estado de embriaguez también puede ser utilizada como eximente de responsabilidad penal de otro tipo de delitos. Este es también el argumento sobre el que se apoya la “enajenación mental transitoria” como pérdida puntual de la capacidad de guía racional en la comisión de un crimen.

¹⁸⁸ Esta división entre lo racional y lo irracional tiene resonancias con al misma definición de la realidad que nos viene dictada por la ciencia al establecer las fronteras entre lo posible y lo imposible. De hecho, los peritos que vienen a demarcar dichos límites, siempre se encuentran avalados por la “autoridad moral” de la ciencia.

¹⁸⁹ Tal sería la diferencia que Luhmann destaca entre los conceptos de riesgo —el que realiza la actividad— y peligro —sobre quienes puede repercutir sin ser partícipes del riesgo. Otro caso totalmente diferente sería el de quien de propia voluntad lleva a cabo una actividad deportiva de alto riesgo, siempre y cuando el único posible perjudicado fuese el mismo ejecutor —si bien socialmente se puede seguir considerando como un acto irracional por la asunción de riesgos innecesarios. Ver Luhmann, N., *Risk, a sociological theory*, Walter de Gruyter, Nueva York, 1993.

decir, a la “conciencia colectiva” de lo público¹⁹⁰. Dentro de este apartado se darían cita la particular concepción durkheimniana del Estado y la Democracia, así como una personal versión del socialismo “corporativista”, que tiene puesta su mirada en el objetivo de socializar moralmente las actividades económicas “privadas-inconscientes”.

Para internarse en el pensamiento durkheimniano de lo político primero hay que detenerse en especificar que lugar le concede Durkheim a dicho medio de actividad dentro de la división funcional del trabajo social. Para Durkheim, una sociedad política es «una sociedad formada por la reunión de un número más o menos considerable de grupos sociales secundarios, sometidos a una misma autoridad, que no depende de ninguna autoridad superior regularmente constituida»¹⁹¹. El concepto fundamental de esta definición es el de autoridad, pero una autoridad que queda desprovista de su anterior caracterización moral. En realidad, el concepto de “autoridad moral” es de factura temporal posterior a esta formulación de la sociedad política, si bien si se puede establecer una diferenciación funcional entre ambas esferas de la moral y de la política. La primera se refiere a esa realidad “sagrada” que se experimenta durante la efervescencia colectiva, y que se materializa en unos “ideales colectivos” en los que cristaliza simbólicamente la unidad de la identidad social —como hemos comentado, el “ser moral-espiritual” del hombre se crearía como un efecto de la participación en el ideal colectivo de los encuentros assemblearios—; por el contrario, la autoridad política se dirige a la gestión cotidiana de los asuntos públicos, representando a la voluntad —soberana— de la sociedad y sus intereses colectivos en la “vida profana”. Si bien la autoridad política se sostiene y legitima en la autoridad moral de los ideales colectivos cuyos intereses representa y defiende, no se confunde con ellos. Sobre esta distinción es sobre la que Durkheim va a conceptualizar su noción del Estado —autoridad política—, como órgano de pensamiento y decisión “específico” de los intereses “generales” de la sociedad, frente a un nuevo uso de la categoría conceptual de la “conciencia colectiva” —autoridad moral— como pensamiento “difuso” de la sociedad, que cristaliza en una “opinión pública”¹⁹². En los términos de Durkheim:

¹⁹⁰ Sobre el individualismo humanista como ideario de una “religión civil” republicana en Durkheim, ver: Bellah, R. N., “Introduction”, en Bellah, R. N. (comp.), *Emile Durkheim. On morality and Society*, The Univ. of Chicago Press, Chicago, 1973, pp. xxxv ss.

¹⁹¹ Durkheim, E., *Leçons de sociologie, op. cit.*, pp. 81-82 (se cita la traducción de Schapire, p. 46).

¹⁹² Como ya hemos señalado, para Durkheim la moral es, antes que ninguna otra cosa, una cuestión de opinión social sobre los valores o ideales colectivos que configuran el horizonte referencial sobre lo deseable. Esta opinión “generalizada” es la que terminará por sedimentarse finalmente en un orden

[El Estado] Es un grupo de funcionarios *sui generis*, en el seno del cual se elaboran representaciones y voliciones que comprometen a la colectividad. No es exacto decir que el Estado encarna la conciencia colectiva, pues ésta lo desborda por todos lados... El Estado no es la sede no más que de una conciencia especial, restringida, pero más alta, más clara, que tiene de sí misma un sentimiento muy vivo.¹⁹³

La característica esencial del Estado será, consecuentemente, la de encarnar el órgano mismo del pensamiento social que dirige la conducta colectiva —dar una forma definida al pensamiento colectivo. No obstante, los fines hacia los que se dirige la acción del Estado también han evolucionado a lo largo del transcurrir histórico. Si en las sociedades menos “evolucionadas” el pensamiento estatal tiene su objeto en fines religiosos y militares como forma de engrandecimiento de la unidad social —bien sea convirtiendo nuevas conciencias a su fe o imponiéndose por la fuerza de la conquista territorial—, en la actualidad, según el ideario republicano que hace del individuo un ideal sagrado¹⁹⁴, el fin nacional debe subordinarse a los fines ideales del humanismo; el patriotismo debe vivirse desde el cosmopolitismo¹⁹⁵.

El cambio de naturaleza de la esencia espiritual del ser social, que pasa de tener un fundamento religioso a tener un fundamento racional, es el que va a convertir a la democracia en la forma de gobierno más apropiada respecto de los nuevos ideales colectivos. A modo de aproximación, la definición que Durkheim nos propone de la democracia tiene por base la anterior separación entre Estado y sociedad político-moral, donde el Estado gobernaría a través de una permanente comunicación con la misma —

normativo jurídicamente sancionado, sobre cuyos límites de acción transcurrirá la vida social —al menos hasta que nuevas necesidades estructurales modifiquen los ideales sobre el bien social y demanden una remodelación del aparato normativo.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 86 (se cita la traducción de Schapire, p. 51).

¹⁹⁴ Como ya se argumentó en DTS, para Durkheim el desarrollo de la división social del trabajo hace imparable la emancipación del individuo de ideales “totalitarios”. En sus propias palabras: «No se puede hacer de él [el individuo] el fin supremo y reducirlo a un papel de medio. Si él es la realidad moral, es él quien debe servir de norma a la conducta pública como a la conducta privada. El Estado debe tender a revelar su naturaleza... No se puede hacer que el individuo deje de convertirse en lo que es, es decir, en un foco autónomo de actividad, un sistema que impone fuerzas personales cuya energía no puede ser destruida...»; *Ibid.*, p. 92 (se cita la traducción de Schapire, p. 57).

¹⁹⁵ Frente a los fines “nacionalistas”, «...las sociedades pueden poner su amor propio en la tarea de ser las más justas, las mejores organizadas, y en tener la mejor constitución moral y no en ser las más grandes o las más ricas»; *Ibid.*, p. 109 (se cita la traducción de Schapire, p. 74). Sobre la cuestión nacional en Durkheim, ver: Llobera, J. R., “Durkheim y la cuestión Nacional”, *Papers*, nº 50, 1996, pp. 99-119. Encontramos aquí una tesis que con posterioridad defenderá Habermas en torno al “patriotismo constitucional”.

necesaria para su legitimación democrática—, teniendo en cuenta, por consiguiente, el estado actualizado de la opinión colectiva —conciencia colectiva amplia o difusa¹⁹⁶.

Dos serían, en estimación de Durkheim, las características de la democracia como forma de gobierno: a) una mayor extensión de la conciencia gubernamental en la vida social; y b) comunicaciones más estrechas y frecuentes de esta conciencia con la masa de conciencias individuales¹⁹⁷. Ambas características tienen por condición de posibilidad un incremento de la “racionalidad social”¹⁹⁸, bien como facultad reflexiva del Estado aplicada a los problemas y necesidades de la compleja trama estructural de las sociedades con una alta diferenciación funcional¹⁹⁹; bien como base de la comunicación y entendimiento mutuo entre las instituciones públicas y los ciudadanos sobre los intereses generales e ideales humanitarios²⁰⁰. *La democracia se convierte así en la forma de gobierno de la “razón”*.

No obstante, lejos de triunfalismos autocomplacientes, Durkheim enfatiza que en las actuales formas democráticas —las de Francia de principios del siglo xx—, existen dos problemas o patologías derivadas de las características anteriormente enunciadas. Si la virtud y eficacia de la forma de gobierno democrática tiene su fundamento en una mayor reflexividad social, también tiene su lado oscuro en la sociedad política que toma como objeto de crítica y debate las cuestiones y decisiones públicas. Ante el hiper-

¹⁹⁶ Durkheim, E., *Leçons de sociologie, op. cit.*, pp. 115-116. Anticipándose a Habermas, con la distinción entre “Estado” y “sociedad política” Durkheim introduce la categoría de la Opinión Pública como una encarnación de la Conciencia Colectiva, dispersa a través de toda la sociedad. El Estado representa una forma institucionalizada, y, por lo tanto, “concretada” de esa Conciencia Colectiva “difusa”, en la que, compartida por todos los miembros de la sociedad, se viene a cristalizar la “voluntad general” de los mismos a través de una forma democrática de gobierno.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 122 ss.

¹⁹⁸ «...la democracia nos aparece, pues, como la forma política por la cual la sociedad llega a la conciencia más pura de sí misma. Un pueblo es tanto más democrático cuanto la deliberación, la reflexión, el espíritu crítico desempeñan un papel más considerable en la marcha de los asuntos públicos... Es decir, que la democracia no es un descubrimiento o un renacimiento de nuestro siglo. Es el carácter que adquieren, cada vez más, las sociedades»; *ibid.*, p. 124 (se cita la traducción de Schapiro, pp. 86-87).

¹⁹⁹ «Cuanto más extensas son las sociedades, más complejas, mayor necesidad tienen de reflexionar para poder conducirse»; *ibid.* (se cita la traducción de Schapiro, p. 87).

²⁰⁰ «...la democracia, definida como lo hemos hecho, es el régimen político más adecuado a nuestra concepción actual del individuo (...) La autonomía de que puede gozar el individuo no consiste, pues, en revelarse contra la naturaleza; tal insurrección es absurda, estéril, sea contra las fuerzas del mundo material o contra las del mundo social. Ser autónomo es, para el hombre, comprender las necesidades a las cuales debe plegarse y aceptarlas con conocimiento de causa. No podemos hacer que las leyes de las cosas sean distintas de lo que son, pero nos liberamos de ellas pensando, es decir, haciéndolas nuestras por el pensamiento. Es esto que hace la superioridad moral de la democracia. Porque ésta es el régimen de la reflexión, permite al ciudadano aceptar las leyes de su país con más inteligencia, y, por lo tanto, con menor pasividad»; *ibid.*, p. 124 (se cita la traducción de Schapiro, p. 88).

desarrollo del espíritu de crítica, no hay absolutamente nada —ningún valor sagrado— que se pueda sustraer a la reflexión. La sociedad pierde entonces ciertas “seguridades”²⁰¹ —entre ellas la que le otorga su autoridad moral—, y ante la falta de referentes de conducta “sólidos”, los individuos quedan expuestos a la angustia existencial y a una vida desordenada. Este era, al menos, el diagnóstico de extrema incertidumbre —aspecto caótico— que presentaban, en tiempos de Durkheim, algunas democracias²⁰².

En última instancia, nos encontramos ante un déficit de los mecanismos disciplinarios de la cohesión social que llevan a las conciencias individuales hacia el “conformismo lógico”. Esta es también la distancia que Durkheim intuye existir entre el Estado y la sociedad civil, por la cual el nuevo tipo de asociación estatal no puede ejercer la influencia moral necesaria para que los individuos se vinculen moralmente con la vida social.

Este problema se ve agravado por la segunda patología de la democracia: la dependencia del Estado de los intereses particulares de la sociedad civil. En palabras de Durkheim:

Desde el momento en que los ciudadanos eligen directamente sus representantes, es decir, los miembros más influyentes del órgano gubernamental, no es posible que éstos representantes dejen de preocuparse, más o menos exclusivamente, por expresar fielmente los sentimientos de quienes los han elegido, y no es posible que estos últimos dejen de reclamar esta docilidad como un deber.²⁰³

Los intereses “generales” de la sociedad, como organismo funcional con sus propias necesidades estructurales, aparecen así condicionados a los intereses “egoístas” de los individuos particulares, socavando el consenso sobre el “bien” social que posibilita la concertación de acciones en la vida social. La solución que Durkheim nos propone para el restablecimiento de la moral colectiva es la *creación de grupos intermedios* que vengán a filtrar “moralmente” la comunicación entre la sociedad política y el Estado. Esta es una necesidad derivada de ambos tipos de patologías. En primer lugar, existe una distancia moral insalvable entre el Estado y los individuos. El

²⁰¹ Término utilizado por una ferviente seguidora de la tradición durkheimiana: Mary Douglas.

²⁰² *Ibid.*, pp. 127 ss.

²⁰³ *Ibid.*, p. 128 (se cita la traducción de Schapire, p. 92).

Estado, por su naturaleza institucional dedicada únicamente —en teoría— a gestionar los intereses generales, está demasiado alejado de los individuos como para ejercer sobre los mismos una influencia moral²⁰⁴. La eficacia de la moral —el vínculo individuo-sociedad— se desprende de la comunión de objetivos en la vida-interacción social que refuerza el sentimiento de pertenencia a un grupo²⁰⁵; y el Estado se presenta no como un grupo en sí, sino como un ente abstracto con realidad institucional propia, que además queda distanciado de la realidad más inmediata de los individuos. Pero es que, en segundo lugar, también resulta necesario defender al Estado, como órgano de representación y objetivación de los intereses generales, de los intereses particulares que se mueven, como corrientes percederas y egoístas, en la sociedad civil.

Sin duda, es necesario que haya comunicación continua entre éste [el Estado] y todos los otros órganos sociales; pero es necesario que esta comunicación no llegue a hacer perder al Estado su individualidad. Es necesario que esté en contacto con la nación sin ser absorbido por ésta. Y, para esto, es necesario que el Estado y la nación no se toquen inmediatamente. El único medio de impedir que una fuerza menor caiga en la órbita de una fuerza más intensa es intercalar entre la primera y la segunda cuerpos resistentes que amortigüen la acción más enérgica.²⁰⁶

En opinión de Durkheim, existen dos pretendientes para ocupar este lugar de grupos intermedios: los grupos territoriales y los grupos profesionales²⁰⁷. Los grupos territoriales cada vez tendrían menor entidad como consecuencia de la uniformación de

²⁰⁴ A raíz de esta necesidad, Durkheim afirmará lo siguiente en el prólogo a la segunda edición de *La división del trabajo social* dedicado en su integridad a tratar la cuestión de las corporaciones profesionales: «Una nación no puede mantenerse como no se intercale, entre el Estado y los particulares, toda una serie de grupos secundarios que se encuentren lo bastante próximos de los individuos para atraerlos fuertemente a su esfera de acción y conducirlos así en el torrente de la vida social»; DTS, *op. cit.*, p. 34.

²⁰⁵ «Una moral es siempre la obra de un grupo y no puede funcionar más que si este grupo la protege con su autoridad»; *Leçons de sociologie, op. cit.*, p. 46 (se cita la traducción de Schapire, p. 12). Como vemos, para Durkheim los únicos mecanismos disciplinarios válidos para imponer sobre las conciencias la “autoridad moral” de unos ideales colectivos, son aquellos que se desprenden de las reuniones asamblearias

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 134 (se cita la traducción de Schapire, p. 98).

²⁰⁷ En realidad, en las “consecuencias prácticas” de *El Suicidio*, cita como otras posibilidades de grupos intermedios con capacidad moral, a las sociedades religiosas, las sociedades domésticas —la familia—, y las sociedades político-territoriales. Las dos primeras son rechazadas por su obsolescencia estructural respecto a las actuales condiciones de desarrollo de la división del trabajo, y la tercera, como se explicita en el texto que sigue (*Leçons de sociologie, op. cit.*, pp. 134 ss), por su artificialidad y distancia institucional del ciudadano de a pie. Ver, Durkheim, E., *El Suicidio, op. cit.*, pp. 419-424.

los estilos de vida y costumbres sociales en la unidad social de un Estado-nación²⁰⁸. Este tipo de cuerpos electorales tiene el agravante, para su función de moralizar la vida social, de que solamente cobran existencia el día de las elecciones, y de manera artificial. Por el contrario, los grupos profesionales si que cumplirían con la condición de ser grupos de interdisposición naturales y permanentes, que posibilitan una comunicación constante e ininterrumpida —como demanda la democracia “racional”— entre el Estado y la sociedad, al tiempo de que también se presentan como una solución idónea al problema de dotar a la vida social de unos referentes morales “vinculantes”²⁰⁹. Además, como se adelantó en DTS, la vida profesional va adquiriendo una importancia hegemónica en la vida social, por lo que no existe otro “medio” más capacitado para suministrar a la sociedad la base de su organización política. Este, como se sabe, es el principal argumento en el que se sostienen las teorías socialistas.

En efecto, en el curso de sociología de 1895 dedicado al socialismo²¹⁰, Durkheim cifra su principal característica, sea cual sea la corriente de pensamiento en la que se inscriba, en el giro de la gestión política hacia el control de las actividades económicas. Para llegar hasta esta postura, Durkheim primero trata de desgranar los elementos constitutivos del socialismo frente a doctrinas que tratan de monopolizar su significado, como la marxista o la comunista. Así, la principal crítica que Durkheim vierte sobre el marxismo es su pretensión de arroparse con el manto científico para legitimar su doctrina de lo social con una verdad y necesidad únicas²¹¹. Por el contrario, aun

²⁰⁸ En el prefacio a la segunda edición de DTS, Durkheim nos viene a decir lo siguiente: «Veremos, en efecto, cómo a medida que se avanza en la historia, la organización que tiene por base las agrupaciones territoriales (aldea o ciudad, distrito, provincia, etc.) se va, cada vez más, borrando (...) Esas divisiones geográficas son, en su mayoría, artificiales y no despiertan ya en nosotros sentimientos profundos. El espíritu provincial ha desaparecido para no volver; el patriotismo de campanario ha llegado a constituir un arcaísmo que no es posible restaurar.»; DTS, *op. cit.*, p. 33.

²⁰⁹ Frente al voto secreto y anónimo, que hace depender al Estado de los intereses individuales en una especie de subasta pública electoral, Durkheim propone una votación colectiva por grupos de representación, donde a todo caso primarán los intereses corporativos del conjunto social. La lógica de este argumento es que «...cuando los hombres piensan en común, su pensamiento es, en parte, la obra de la comunidad. Esta obra sobre ellos, pesa sobre ellos con toda su autoridad, contiene las veleidades egoístas, orienta los espíritus en un sentido colectivo»; *Leçons de sociologie, op. cit.*, p. 138 (se cita la traducción de Schapire, p. 102).

²¹⁰ Durkheim, E., *Le Socialisme*, PUF, París, 1992.

²¹¹ Ver la recesión a la obra de A. Labriola, *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, en *Revue Philosophique*, XLIV, pp. 645-51; en Giddens, A. and Durkheim, E., *Selected Writings*, Cambridge University Press, London, 1972, pp. 159-162. Si bien Durkheim está de acuerdo con que las leyes históricas parecen obedecer a causas no conscientes para los actores sociales, está en desacuerdo en que el marxismo pueda atribuirse el mérito de tal descubrimiento así como un diagnóstico científico

tomando la más destacada obra de Marx como es el *Capital*, la orientación, lejos de poder calificarse como científica es claramente filosófica, proyectando sobre las condiciones actuales de la sociedad la sombra venidera de una sociedad idílica de fraternidad universal, pero sin ninguna base empírica —al menos como lo exige el método sociológico— que evidencie la validez de su necesidad histórica²¹². En palabras de Durkheim:

El socialismo no es una ciencia, una sociología en miniatura: es un grito de dolor y a veces de cólera lanzado por los hombres que sienten con más viveza nuestro malestar colectivo. Es a los hechos que lo suscitan lo que son los gemidos del enfermo al mal que sufre y a las necesidades que lo atormentan (...) Las ciencias sociales son aún demasiado jóvenes para servir de base a unas doctrinas prácticas tan sistemáticas y del tal amplitud.²¹³

El socialismo, como doctrina práctica o “arte” social, se nos presenta entonces no ya como una ciencia, sino más bien como un síntoma por el que se puede visibilizar una enfermedad social que requiere de un diagnóstico y, en la medida de lo posible, de un tratamiento —el corporativismo profesional será, precisamente, la terapia de choque propuesta por Durkheim. De hecho, los pocos datos disponibles procedentes de las estadísticas sociales, según Durkheim, nos vienen a falsar la mayor parte de los presupuestos que profetizan un conflicto generalizado como único rumbo posible de las fuerzas movilizadas en torno a la “cuestión social”. La versión marxista del socialismo trata, en consecuencia, de reducir la “cuestión social” —etapa de crisis como proceso de

unidireccional sobre el mismo, pues tiene por base una reflexión filosófica que adolece de cualquier método de verificación empírica. Por el contrario, desde la metodología sociológica, que tiene por objeto precisamente el descubrimiento de los “hechos sociales” en su propia realidad social —y en consecuencia ocultos a una aproximación que parta de la conciencia del individuo—, el primer fenómeno constitutivo de lo social que se puede rastrear históricamente es la religión, y no ya los intereses materiales-económicos —enmarcados dentro de una visión antropomórfica que se centra en el valor del trabajo como objetivo prioritario de realización de la naturaleza humana. La cuestión social no se reduce, por lo tanto, a una cuestión económica de redistribución de los bienes productivos, sino que es principalmente una cuestión de “crisis” moral o de valores ante el reajuste de las estructuras sociales por efecto de la emergencia de la gran industria, la centralización estatal y su correlato cultural laico-científico como pérdida de atributos religioso-sagrados y su implicación en la vida profana (para estas tres últimas condiciones, ver: Durkheim, E., *Le Socialisme*, *op. cit.*, pp. 70-71). Para una interesante contrastación entre las tesis de Marx y de Durkheim sobre el socialismo, ver: Alexander, J.C., “Rethinking Durkheim’s Intellectual Development: on the complex origins of a Cultural Sociology”, en Hamilton, P. (ed.), *op. cit.*, vol. i, pp. 355-383. También se puede consultar: Pearce, F., “Durkheim and Marx: a dialogue”, en Pearce, F. *The Radical Durkheim*, Unwin Hyman, Londres, 1989, pp. 159-178; Lukes, S., “Alienation and Anomie”, en Hamilton, P., (ed.), *op. cit.*, vol. ii, pp. 77-97.

²¹² Durkheim, E., *Le Socialisme*, *op. cit.*, pp. 36-37.

²¹³ *Ibid.*, p. 37 (se cita la traducción de *El Socialismo*, Akal, Madrid, 1987, p. 14)

re-equilibrio estructural y moral ante las dinámicas transformaciones de las sociedades industriales nacientes— a la “cuestión obrera”, es decir, a un conflicto de intereses “antagónicos” de clases que vienen a crear una fractura de la sociedad, y que sólo pueden resolverse desde una revolución que instaure el nuevo orden socialista de clase proletaria única²¹⁴. Por el contrario, en estimación de Durkheim:

El socialismo no se reduce a una cuestión de salarios o, como suele decirse, de estómago. Es ante todo una aspiración a recomponer el cuerpo social, cuyo efecto ha de ser una distinta inserción del aparto industrial en el conjunto del organismo, sacándolo de la sombra donde funcionaba automáticamente, llamándolo a la luz y al control de la conciencia. Se puede incluso, ya percibir que esa aspiración no es privativa de las clases inferiores, sino que la siente el propio Estado que, a medida que la actividad económica se convierte en un factor más importante de la vida general, se ve inducido, por la fuerza de las cosas, por necesidades vitales de la mayor importancia, a vigilar y regular más sus manifestaciones.²¹⁵

Durkheim destaca que a sí como existe un socialismo obrero “desde abajo”, también existe otro socialismo “desde arriba” promovido por el mismo Estado, y que ambos tienen por objetivo común la misma aspiración de “socializar” la economía. Esta es, particularmente, una de las principales reivindicaciones de la vocación moral de la sociología desde los primeros escritos de Durkheim sobre los economistas alemanes — tales como Schaeffle, Wagner y Schmoller—, como es la de hacer “conscientes” los supuestos mecanismos “invisibles” del mercado para el control social.

A parte de los citados, también tendrá cabida, como máximo teórico de la economía social en Francia, la figura de Simond de Sismondi. La teoría básica que defiende este autor, parte de una insuficiencia del mercado para determinar un equilibrio estable entre la producción y el consumo, pues con la ampliación de los mercados, los productores desconocen la demanda potencial y tienden a sacar hacia el mismo la mayor cantidad posible de producto para abaratar costes y tener un precio más competitivo. De ello se deriva una “superproducción” que lleva a bajar los precios más allá de la rentabilidad, dejando en la quiebra a la mayoría de los productores, que en un clima de incertidumbre cada vez se hacen más reticentes a inversiones productivas, gestando un ambiente general de malestar y miseria. Se pierde así el interés común por una producción regular

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 50 ss. Para Durkheim, como veremos, «La cuestión social... es una cuestión de agentes morales»; *ibid.*, p. 230 (se cita la traducción de Akal, p. 264).

y en armonía con las necesidades “reales” de consumo. El Estado debe salir al encuentro de los intereses privados de ganancia para disciplinarlos hacia el bienestar colectivo, promoviendo una actividad industrial más regular y estable que “contenga” la oferta a las necesidades “objetivas” de la demanda²¹⁶.

Por otro lado, Durkheim también nos señala una serie de diferencias entre el Socialismo y el Comunismo que resulta pertinente aclarar. Si el socialismo es una palabra nueva —su primera utilización, según Durkheim, la realizó Owen en 1835—, las teorías comunistas aparecen desde los primeros escritos de filosofía social de la humanidad, y han tenido representantes intermitentes a lo largo de toda la historia, entre los que se pueden destacar a Platón, Moro y Campanella. Las teorías comunistas, como utopías sociales, son ficciones que seducen a la imaginación pero sin atender a las necesidades reales de las sociedades²¹⁷, frente al socialismo que se presenta como una corriente de pensamiento continua y permanente desde 1850, y que atestigua una necesidad colectiva que demanda una satisfacción: la incorporación de las funciones económicas e industriales dentro de la dirección “consciente” de la sociedad —Estado. Por el contrario, las teorías comunistas tratan de poner la vida industrial al margen del Estado, en su mayor parte por la atribución de una influencia egoísta y antisocial de la riqueza sobre el bienestar moral de la comunidad. Las diferencias esenciales entre Socialismo y Comunismo se pueden cifrar, según Durkheim, en las siguientes características claves: Socialismo: producción común y consumo privado; Comunismo: producción privada y consumo común²¹⁸.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 55 (se cita la traducción de Akal, pp. 37-38).

²¹⁶ En lo que ya no se incide es en las medidas concretas para lograr tales propósitos. Ver, *ibid.*, pp. 97-108. Con el recurso de Sismondi para el diagnóstico de la Superproducción capitalista, Durkheim también renuncia deliberadamente a conceder el más nimio espacio de análisis a la obra de Marx, aun en lo que tiene de más idiosincrática. Como más tarde se pone de manifiesto, al centrar el análisis de las condiciones sociales emergentes del socialismo en Saint Simon y su escuela, Durkheim delimita el estudio del socialismo a un socialismo con denominación de origen genuinamente francés.

²¹⁷ Para Durkheim, los comunistas son «...solitarios que surgen de tarde en tarde, pero que no hacen escuela (...) Son sueños en los que se complacen unos espíritus generosos, que atraen la atención y sostienen el interés cabalmente a causa de esta generosidad y esta elevación, pero que, al no responder a necesidades actualmente sentidas por el cuerpo social, sólo actúan sobre las imaginaciones y son prácticamente infecundas. ...hermosas ficciones que es preciso poner de vez en cuando ante los ojos de los hombres, pero que no están destinadas a convertirse en realidades»; *ibid.*, p. 60 p. (se cita la traducción de Akal, pp. 43-44). Como se puede apreciar, Durkheim realiza una inversión semántica de la significación de los términos utilizados por Marx, donde para este último se pueden calificar los socialismos precedentes como utópicos, y el comunismo como la praxis revolucionaria que llevará a efecto la reforma socialista.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 64

Con todo, el socialismo y el comunismo tienen una tesis común, como es que el libre juego de egoísmos individuales —liberalismo económico— no basta para producir automáticamente el orden social. Las soluciones, sin embargo, si varían. El comunismo resuelve el antagonismo entre fines colectivos y fines individuales suprimiendo los segundos radicalmente —la misma posibilidad de riqueza—; mientras el Socialismo se limita a promover una socialización de las funciones económicas de producción bajo la tutela del Estado²¹⁹.

Dentro de la presente evolución histórica, las reivindicaciones del comunismo han sido anexionadas en el seno de una corriente socialista que puede denominarse comunista, y que tiene por fundamento la defensa de sus valores constitutivos: caridad social y fraternidad obligatoria²²⁰. Sin embargo, a la hora de afrontar la “cuestión social” de la que el socialismo, como hemos visto, no es más que el síntoma de su enfermedad estructural, si conviene separar ambas corrientes. Con ello, Durkheim trata de borrar la huella ideológica de clase que se le asocia al socialismo de su tiempo con un doble argumento. En primer lugar, metodológicamente, se puede considerar a toda doctrina social como una serie de prejuicios que vienen a sesgar y viciar cualquier tipo de investigación científica desde su comienzo, con lo que el marxismo o cualquier otra utopía comunista aparecen más como un obstáculo que como una solución viable a la cuestión social. En segundo lugar, por un compromiso político con los valores patrióticos republicanos, trata de desgajar del socialismo cualquier reminiscencia semántica con la lucha de clases, que no viene sino a degradar la convivencia social y las bases de la solidaridad nacional. *La cuestión social se nos presenta así como una cuestión de moralidad pública, cuyo problema principal descansa en la búsqueda de valores fundamentales capaces de dotar a la nueva sociedad de unos ideales solidarios de la unidad nacional.* Naturalmente, dichos valores no son solamente nociones abstractas del bien social, sino que deben también dirigir la voluntad política para verse realizados en el orden estructural. Es a partir de esta necesidad desde la que Durkheim nos formula su conocida tesis del corporativismo profesional como grupos intermedios dedicados a la moralización de la vida económica y política.

²¹⁹ *Ibid.*, pp. 68-69.

²²⁰ *Ibid.*, pp. 81-85.

En efecto, a través de los grupos profesionales, la vida económica y política viene a fundirse en un mismo “medio” social de actividad, objetivo que no es, en definitiva, más que el presupuesto elemental que Durkheim destaca para caracterizar el socialismo como fenómeno social²²¹. Los grupos profesionales se nos presentan así como la solución que la sociología puede ofrecer a la cuestión social, cuya definición del problema se habría centrado en «...buscar mediante la ciencia cuáles son los frenos morales que pueden reglamentar la vida económica y, a través de esa reglamentación, contener los egoísmos y, por consiguiente, permitir la satisfacción de las necesidades»²²². La necesidad estructural de los grupos profesionales no va a responder tanto, consecuentemente, a necesidades de regulación económica como de ordenación moral de la sociedad²²³.

La competencia de los grupos profesionales para llevar a efecto la tarea de moralizar la vida social, se habría podido evidenciar ya en sus anteriores manifestaciones históricas, como son las cofradías de artesanos y comerciantes del imperio romano y de la Edad Media²²⁴. Si anteriormente respondían a esta necesidad de moralización de la actividad económica, no existe ningún motivo para pensar, pese a las actuales reticencias a la regulación económica por parte de las doctrinas liberales, que no puedan seguir ejerciendo la misma función, aunque para ello deban adaptarse a las nuevas condiciones surgidas de la gran industria. Si la industria deja de ser local y municipal para conducirse en un mercado nacional e incluso internacional, las corporaciones profesionales deberán también redimensionarse según las nuevas necesidades hasta alcanzar una cobertura nacional²²⁵. En la actualidad, los únicos grupos de este tipo que tendrían una presencia en la vida económica serían, según Durkheim, los sindicatos de patronos y obreros²²⁶. Sin embargo, su nivel de funcionalidad moral es mínimo por dos razones: 1) representan intereses de clase en perpetua negociación de equilibrio de fuerzas, que no hacen sino tensionar la vida

²²¹ La definición que Durkheim nos propone para el socialismo es la siguiente: «Se denomina socialista toda doctrina que reclama la incorporación de todas las funciones económicas, o de algunas de ellas que en la actualidad son difusas, a los centros directores y conscientes de la sociedad»; *ibid.*, p. 49 (se cita la traducción de Akal, p. 30).

²²² *Ibid.*, p. 267 (se cita la traducción de Akal, p. 311).

²²³ En estimación de Durkheim, la necesidad el régimen corporativo «...me parece indispensable no por razones económicas, sino sobre todo, por razones morales. Sólo él permite moralizar la vida económica»; Durkheim, E., *Leçons de sociologie, op. cit.*, p. 67 (se cita la traducción de Schapire, p. 33).

²²⁴ Ver: DTS, pp. 8-27 y *Leçons de sociologie, op. cit.*, pp. 58-72.

²²⁵ DTS, pp. 28-30; *Leçons de sociologie, op. cit.*, pp. 72-78

económica sometiéndola a un ambiente de inestabilidad crónico²²⁷; y 2) no tienen capacidad legislativa para atender las necesidades de reglamentación normativa de los diferentes medios funcionales de actividad.

Es precisamente esta última capacidad normativa el principal requerimiento con el que hay que investir a las corporaciones profesionales para que puedan desempeñar adecuadamente su función moralizante. En efecto, el Estado se encuentra muy distanciado de la dinámica y cambiante vida económica como para atender las siempre novedosas necesidades de reglamentación normativa que demandan tales actividades funcionales especializadas de la actual división del trabajo. La moral profesional sólo podrá actuar en las conciencias desde las restringidas regiones de sus diferentes especialidades, descentralización de la vida moral que no puede realizarse desde el ámbito institucional del Estado. Para que los grupos profesionales puedan llevar a cabo este papel, primero hay que dotarles de una consistente y sólida organización, desde la cual puedan irradiar la acción benéfica de la disciplina moral²²⁸; es decir, que si el Estado va a delegar sobre las corporaciones parte de sus competencias legislativas, es preciso también que éstas vengán a formar parte del entramado institucional, representando la voz consciente de dichos medios de actividad ante el resto de intereses sociales²²⁹. Para Durkheim, en definitiva, las corporaciones profesionales son la solución idónea —al menos teóricamente— al reordenamiento moral convergente de la vida económica y política, para que, a través de la organización estructural de la sociedad resultante, se pueda responder adecuadamente al reto lanzado por la “cuestión social” a la nueva ciencia de lo social. No obstante, Durkheim no detalla al por menor en que debe consistir este tipo de reforma estructural, salvo, si se quiere ver así, citar a lo sumo otro tipo de reformas complementarias a la misma, como resulta su tentativa de

²²⁶ DTS, pp. 7-8.

²²⁷ Este es al menos el escenario que se vivía en Francia en tiempos de Durkheim ante el fuerte activismo sindical obrero de huelgas y algaradas callejeras. Ver, Ramos, R., “Introducción” a Durkheim, E., *El Socialismo*, Edición Nacional, Madrid, 1982, pp. 14-15 (reeditado en Ramos, R., *La sociología de Emile Durkheim*, CIS, Madrid, 1999, pp. 8-10).

²²⁸ La disciplina se refiere tanto a los límites normativos que perfilan los contornos de la realidad social en un medio de actividad, como a la motivación de los actores hacia los fines socialmente estipulados como metas de acción que otorgan un reconocimiento de valor subjetivo.

²²⁹ *Leçons de sociologie, op. cit.*, pp. 46-47. Esto supone, como ya vimos, la reforma del sistema electoral para transferir la unidad de votación de los colegios territoriales a las corporaciones profesionales; inclusive el tipo de voto, que de anónimo y personal pasa a ser identificable y asambleario.

restringir el derecho de propiedad²³⁰, y especialmente la herencia, al ámbito de las corporaciones profesionales²³¹.

²³⁰ *Ibid.*, pp. 152-244.

²³¹ *Ibid.*, pp. 236-243. Esta es una necesidad surgida de la compatibilización de los valores e ideales colectivos republicanos —justicia social y meritocracia funcional— con las condiciones estructurales de las sociedades industriales. La herencia, asociada a la propiedad compartida de las sociedades domésticas, resulta incompatible —según Durkheim— con los valores individualistas y un orden social fundamentado en el mérito funcional. Con todo, Durkheim tampoco se compromete políticamente en la abolición de la herencia, sino que simplemente se limita a constatar la tendencia estructural a que cada vez tenga menor relevancia. En sus propias palabras: «La herencia es, pues, solidaria con las ideas y las prácticas arcaicas que no tienen fundamento en nuestras costumbres actuales. Esta única señal no autoriza, sin duda, a concluir que esta institución deba desaparecer totalmente; pues hay, a veces, supervivencias necesarias. El pasado se mantiene en el presente, aun contrastando con éste. Toda organización social está llena de estos contrastes. No podemos hacer que lo que fue no sea; el pasado es real, y no podemos hacer que no haya sido»; *Ibid.*, p. 201 (se cita la traducción de Schapire, p. 163).