

La concepción de hecho social en Durkheim. De la realidad material al mundo de las representaciones colectivas

Durkheim's social fact understanding. From the material world to the collective representations domain

Juan Pablo VÁZQUEZ GUTIÉRREZ
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México
juan.vazquez@uia.mx

Recibido: 30.01.2012

Aprobado definitivamente: 17.04.2012

RESUMEN

¿Qué concepción de hecho social subyace en *Las formas elementales de la vida religiosa*? ¿En qué relación se encuentra dicha concepción con las interpretaciones generadas a partir de *Las reglas del método sociológico*? La atención a estas interrogantes reviste interés por dos motivos: 1) El papel paradigmático que estas obras han jugado en momentos claves de la conformación disciplinaria de la sociología (*RMS*) y la antropología (*FE*). 2) La aparente oposición establecida entre ambos textos, misma que llevarían a una supuesta antítesis entre el Durkheim sociólogo-positivista de la primera etapa, coronada por la publicación de *RMS* y el Durkheim sociólogo-interlocutor de la antropología, que en *FE* se abre al estudio del sentido profundo de los hechos sociales. En el intento de superar esta visión dicotómica, es posible analizar la obra durkheimiana como un proceso donde se amalgaman momentos de continuidad y ruptura, en el camino hacia la construcción de una teoría general de la integración social, donde la religión cobrará progresivamente un papel estratégico.

PALABRAS CLAVE: Durkheim, hecho social, definición, explicación, indicadores, epistemología social.

ABSTRACT

Which is the understanding of the social fact underlying in *The Elementary forms of religious life*? Which is the relation of such understanding and the prevailing interpretations that have been generated in *The rules of sociological method*? These questions are interesting for two reasons: 1) the paradigmatic role that these two books have played in certain key moments in the emergence of sociology (*RSM*) and of anthropology (*EF*). 2) The opposition that seems to occur in both books, which would lead to a supposedly antithesis between Durkheim, seen as a positivist sociologist in his first stage (as it is shown in *RSM*), and Durkheim as a sociologist interlocutor of anthropology, who starts the study of the profound sense of social facts that is shown in *EF*. In order to avoid this dichotomy, it is possible to analyze Durkheim's work as a process in which moments of continuity and rupture are put together in the path to the construction of a new general theory of social integration, in which religion takes a strategic role.

KEYWORDS: Durkheim, social fact, definition, explanation, indicator, social epistemology

SUMARIO

1. Preguntas iniciales y encuadre de nuestra indagación. 2. El hecho social y sus indicadores. 3. Las fuentes sagradas de lo social. 4. Continuidad y ruptura en el discurso durkheimiano. 5. Nota final.

El presente trabajo se propone como un ejercicio analítico construido alrededor del libro de Émile Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 1982, en adelante *FE*), obra emblemática dentro de la teoría social, que encuentra hoy renovados motivos de lectura a propósito del primer centenario de su publicación. No es nuestro interés añadir una exégesis más al cúmulo de materiales generados en torno a este multicitado texto. Si bien reconocemos la imposibilidad de anunciar lecturas reveladoras en torno a un libro sobre el que se ha escrito en abundancia, con el presente ensayo nos proponemos generar preguntas que contribuyan a profundizar su estudio, tomando como eje la concepción de hecho social implícita en este texto y sus relaciones con el conjunto de la obra durkheimiana.

1. PREGUNTAS INICIALES Y ENCUADRE DE NUESTRA INDAGACIÓN

El presente ensayo toma como objeto un tema significativamente destacado en las interpretaciones dominantes sobre Durkheim: el referido a su concepción de hecho social. Si bien es común el estudio de este tema tomando como base su célebre obra *Las reglas del método sociológico* (Durkheim, 1988, en adelante *RMS*) – texto programático y fundacional de un estilo de entender y hacer sociología – resulta menos habitual realizar este análisis a partir de la lectura de *FE*, obra representativa del último período de nuestro autor, donde parecería alejarse de sus tesis iniciales sobre la naturaleza de lo social. La revisión comparada de ambos textos y su ubicación dentro del conjunto de la obra durkheimiana es poco frecuente, como lo es también la indagación por las razones de orden teórico que explicarían las diferencias existentes entre ambos trabajos. No obstante, la relevancia de realizar esta comparación resulta justificada, al menos por dos razones:

- El papel paradigmático que estas obras han jugado en momentos claves de la conformación disciplinaria de la sociología (*RMS*) y de la antropología (*FE*).
- La aparente oposición establecida al comparar las premisas epistemológicas que subyacen a ambos textos, las mismas que conducirían a un virtual antagonismo entre el Durkheim sociólogo-positivista de la primera etapa – coronada por la publicación de *RMS* – y un Durkheim tardío (sociólogo-interlocutor de la antropología), que en *FE* parecería abrirse al estudio del sentido profundo de los hechos sociales.

En torno a este aparente juego de contrastes, surgen preguntas que estarán presentes en este trabajo: 1) ¿Qué concepción de hecho social subyace en *RMS*? 2) ¿En qué relación se encuentra dicha concepción con la perspectiva desarrollada en *FE*? 3) ¿Pueden reconocerse elementos de continuidad que favorezcan una apreciación más integral de los puntos de vista de Durkheim sobre el tema?

Estas preguntas definen a la vez nuestra ruta de indagación. Como esperamos mostrar en este recorrido, la revisión comparada de *RMS* y *FE* permite identificar – más allá de las diferencias existentes – interrogantes comunes y respuestas convergentes con respecto a la naturaleza de los hechos sociales. Por otro lado, la revisión de pasajes producidos en el período comprendido entre ambas obras (1895-1912) permite descartar la existencia de una ruptura radical entre los presupuestos de ambos textos, en favor de la hipótesis de un proceso de *transición gradual*, reflejo de la comprensión progresiva que Durkheim fue alcanzando en torno a la naturaleza profunda de los hechos sociales, como resultado de los avances que paralelamente realizaba en la construcción de su teoría general sobre las sociedades modernas.

2. EL HECHO SOCIAL Y SUS INDICADORES

En la primera edición de *RMS*, Durkheim definió el hecho social en los siguientes términos:

“Es hecho social todo modo de hacer, fijo o no, que puede ejercer una *coerción exterior* sobre el individuo;... que es *general* en todo el ámbito de una sociedad dada y que, al mismo tiempo, tiene una existencia propia, *independiente* de sus manifestaciones individuales.”
(*RMS*: 68). *Cursivas nuestras.*

Revisemos brevemente los componentes básicos de esta definición, los mismos que han sido objeto de abundantes análisis dentro de la literatura sociológica y que, de manera convencional, han sido empleados para caracterizar al hecho social a partir de los indicadores de exterioridad, generalidad, obligatoriedad e independencia.

2.1. La “exterioridad” de lo social.

Mediante el indicador de *exterioridad*, Durkheim pretende subrayar la *dimensión objetiva* de lo social. A su juicio, los hechos sociales son objetivos en

tanto constituyen realidades con una existencia regular, no derivable de la constitución biológica o psicológica de los individuos que intervienen en ellos. Al poseer un sustrato distinto del individuo (en sentido biológico y psíquico elemental), lo social constituye una realidad específica, instituida por mecanismos independientes de la conciencia y voluntad individuales y, en este sentido, situados “fuera” de ellas (RMS:43, 56).¹

Frente a la arraigada tendencia a concebir el mundo social como una extensión de la voluntad o racionalidad humanas, el criterio durkheimiano de exterioridad sitúa los hechos sociales como realidades “preexistentes” al sujeto y, en este sentido, como factores *condicionantes* de su conducta en sociedad. Esta *prioridad temporal* confiere a los hechos sociales tanto una realidad objetiva como un status de relativa superioridad con respecto al individuo. En este sentido, los hechos sociales no resultan de una obra individual sino colectiva, presentándose ante el sujeto como realidades objetivadas; modos de acción y pensamiento colectivamente acuñados por las generaciones anteriores. Esta anterioridad (lógica y temporal) es invocada por Durkheim como prueba de la exterioridad de lo social: si en sus determinaciones fundamentales los hechos sociales anteceden al individuo, si no se derivan de él y debe *aprenderlos*, esto significa que existen independientemente y, por tanto, *fuera* de él.²

Planteadas en estos términos, la definición durkheimiana del hecho social fue objeto de numerosas objeciones dirigidas al escaso papel que otorgaba al individuo, convertido, según sus críticos, en mero receptáculo de las disposiciones sociales. El criterio de exterioridad dentro del discurso durkheimiano tiene sin embargo dos sentidos que conviene

diferenciar. Con la noción de exterioridad, Durkheim pretendía en primer término desarrollar una estrategia de *distanciamiento epistemológico*, destinada a subrayar la opacidad de los hechos sociales para la conciencia. Empero, los problemas surgen cuando se asume este planteamiento en un sentido *ontológico*. ¿En qué medida puede sostenerse que lo social es exterior a los individuos o que los hechos sociales *son cosas*?³ El planteamiento resulta ambiguo en los escritos de nuestro autor. Volveremos sobre este punto más adelante.

2.2. Generalidad e independencia de lo social

Para Durkheim, los hechos sociales constituyen modos de acción y representación ampliamente extendidos dentro de una sociedad concreta, en tanto que son compartidos por la mayoría de sus miembros. Si bien reconoce que todo conformismo social concede siempre márgenes a la variación individual, el tono dominante de su caracterización tiende a subrayar la naturaleza *general* de los hechos sociales, asumiendo el término en el doble sentido de una *propiedad universalizable* y a la vez *ajena* a contingencias del orden individual. No obstante, la generalización de un hecho no constituye un criterio suficiente para otorgarle el carácter de “social”. En la medida en que la repetición de dicho acto puede ser interpretado como la sumatoria de voluntades individuales coincidentes, Durkheim se ve forzado a recalcar que dicha regularidad estadística no constituye un factor causal, sino tan sólo una expresión, un signo material, de la presencia de patrones colectivos. Es éste último elemento el que imprime el carácter social a un hecho.⁴

¹ De este modo, hechos tales como el lenguaje, el sistema monetario, las costumbres o la religión, constituyen realidades cuya operación responde a reglas y disposiciones que, pese a los márgenes de variación que puedan conceder, no se determinan por la acción individual; situación que representaría una constatación de su *exterioridad* con respecto a la dimensión individual (RMS: 56-57).

² “Cuando llevo a cabo mi tarea de hermano, de esposo o de ciudadano... cumplo con deberes que están definidos, fuera de mí y de mis actos, en el derecho y en las costumbres... De igual manera, el fiel se ha encontrado al nacer ya hechas las creencias y las prácticas de su vida religiosa; si éstas existían antes de él, es que existen fuera de él... He aquí, pues, modos de obrar, de pensar y de sentir que presentan esta notable propiedad de existir fuera de las conciencias individuales.” (RMS: 56-57).

³ Si bien Durkheim aclara en diversos pasajes que no pretende sostener una tesis semejante, su modo de razonamiento induce a pensar en términos cercanos a lo que sus críticos identificaron como un holismo metodológico y un realismo social extremos (Lukes, 1984:12).

¿En qué sentido debe entenderse entonces el criterio de *generalidad*, en tanto indicador de los hechos sociales? La propia definición ofrece esta respuesta, a partir del modo *condicional* sugerido en su formulación: es social, "... todo modo de hacer que es general, teniendo al mismo tiempo *existencia independiente* de sus manifestaciones individuales."⁵ De este modo, el hecho social presenta, además de una alta generalización dentro del grupo social, una *fisonomía particular* que se mantiene, pese a las variaciones que puedan presentarse en su aplicación por los particulares. En este sentido, las diferencias individuales, siempre presentes en la realización de hechos sociales, no impiden el reconocimiento de lo que Durkheim denomina patrones o moldes colectivos sobre los que se "vierte" la acción. Estos moldes expresan la "dureza" de los hechos sociales, vale decir, su objetividad, asumida como principio de determinación que acota el actuar de los individuos.

Tropezamos nuevamente aquí con las dificultades encontradas en el caso del criterio de exterioridad. Formulada en el plano epistemológico, la consigna de asumir lo social con independencia de sus manifestaciones individuales, constituye un recurso estratégico para analizar lo social desde sus dimensiones objetivas. Empero, resulta más difícil defender este planteamiento cuando se desliza al ámbito ontológico. Durkheim señala que lo que el hecho social expresa, cuando se le separa de sus repercusiones individuales, es un "estado del alma colectiva".⁶ ¿Qué debemos entender por ello? ¿Dónde se sitúa dicha alma colectiva, si prescindimos de la consideración de los hechos particulares que la expresan?

2.3. La naturaleza obligatoria de lo social

La noción durkheimiana de coerción alude a una caracterización de los hechos sociales entendidos como modos de sentir, pensar y obrar que *se nos imponen*; a los que no habríamos llegado siguiendo nuestras inclinaciones particulares. Este carácter de obligatoriedad señala un elemento distintivo de lo social. Lejos de representar una mera prolongación de la naturaleza individual, lo social implica una continua labor dirigida a acotar dicha naturaleza. En este sentido, lo social no es una condición optativa, producto de la rutina o la imitación, sino un marco de *determinación* que condiciona la práctica del individuo en sociedad.⁷ Sentida vivamente o de manera atenuada, la capacidad impositiva de lo social no deja de hacerse presente, particularmente en función de la *resistencia* que ofrece a todo intento de modificación por parte de los sujetos, considerados individualmente (*RMS*: 57-58).

"Un hecho social puede ser reconocido por el poder de coerción externa que ejerce o es capaz de ejercer sobre los individuos; y, a su vez, la presencia de ese poder puede ser reconocida o bien por la existencia de alguna sanción determinada, o bien por la resistencia que el hecho opone a todo intento individual de hacerle violencia." (*RMS*: 65).

De este modo, la resistencia que ofrecen los hechos sociales a ser modificados constituye una muestra de su naturaleza coactiva. Dicha resistencia puede asumir formas diversas. Desde la censura moral o la sanción legal ante la transgresión, hasta

⁴"... no es la generalidad lo que puede servir para caracterizar a los fenómenos sociológicos. Un pensamiento que se encuentra en todas las conciencias... o un movimiento que todos... repiten, no por ello son hechos sociales... Lo que los constituye son las creencias, las tendencias y las prácticas del grupo tomado colectivamente..." (*RMS*: 61-62).

⁵"(un hecho social)... puede ser definido por la difusión que presenta en el interior del grupo, siempre y cuando... se tenga cuidado de añadir, como segunda característica esencial la de que existe independientemente de las formas individuales que toma para difundirse". (*RMS*: 65).

⁶"A primera vista (los hechos sociales) parecen inseparables de las formas que toman en los casos particulares; pero la estadística proporciona un medio para aislarlos; están representados y no sin exactitud, por medio de las tasas de natalidad, de nupcialidad o de suicidios... Pues como cada una de esas cifras comprende indistintamente todos los casos particulares, las circunstancias individuales que puedan tener cierta influencia en la producción del fenómeno se neutralizan... Lo que tal fenómeno expresa es el *alma colectiva*." (*RMS*: 63). Cursivas nuestras.

⁷Esta consideración tiene sin embargo un sentido relativo. Los hechos sociales aparecen ya en *RMS* bajo una forma a la vez *constrictiva* y *posibilitadora*: no sólo presionan al individuo limitando su acción; le compelen a actuar de un modo que *enriquece* sus disposiciones biológicas y psíquicas iniciales.

la presencia de elementos condicionantes, inherentes al medio social, que *obligan* al individuo a actuar dentro de pautas claramente fijadas.⁸ En estas diversas formas de constreñimiento se descarta toda referencia a la coerción física. Esto en un doble sentido: a) el correspondiente a las fuerzas de la naturaleza; b) el que procede de la imposición arbitraria (forzada) de un individuo sobre otros. Como resultado de estas precisiones, Durkheim enfatiza las características de exterioridad y obligatoriedad de los hechos sociales en los siguientes términos:

“He aquí, pues, un orden de hechos que presentan caracteres muy particulares; consisten en modos de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, que están dotados de un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él... Por consiguiente, constituyen una nueva clase y es a ellos, y sólo a ellos, a los que se debe dar el calificativo de sociales...”
(*RMS*: 58). *Cursivas nuestras.*

2.4. La perspectiva de hecho social presente en *RMS*. Aclaraciones y recaudos

Como hemos visto, los criterios de externalidad y obligatoriedad empleados para definir al hecho social resultan particularmente problemáticos cuando son asumidos en un sentido ontológico. La referencia al mundo social como una realidad exterior, superior obligatoria e independiente de los individuos,

parecería remitir a una suerte de *realismo social* que elimina la creatividad de los actores, reduciéndolos a la condición de autómatas; meros soportes materiales de determinaciones procedentes de una realidad social que les antecede, excede y supera.⁹ Estas ideas, sumadas a la desafortunada expresión referente a tratar a los hechos sociales “como cosas”¹⁰ –reduccionismo por el que la realidad social sería rebajada a una dimensión objetual – han contribuido a consolidar la imagen de Durkheim como un acérrimo defensor del *realismo social* y a *RMS* como un texto de preocupante orientación positivista.¹¹

Este tipo de críticas tienen en parte su origen en el equívoco título que Durkheim dio al primer capítulo de *RMS*: “¿Qué es un hecho social?” Formulada en estos términos, la pregunta parecería demandar una *explicación* sobre la naturaleza de estos hechos. Sin embargo, si se revisa la secuencia argumental de este capítulo, puede corroborarse que la discusión central no tiene como objeto la explicación de los hechos sociales, sino la presentación de los indicadores para su identificación. En este sentido, la pregunta a la que realmente se da respuesta refiere a *cómo identificar un hecho social*. Lo que estos hechos *sean*, en un sentido profundo, queda aún sin resolver.¹²

Si nos atenemos a los criterios metodológicos establecidos por el propio Durkheim en *RMS*, resulta claro que la pregunta-título de este primer capítulo plantea un reto que la investigación sociológica sería incapaz de resolver en sus inicios. En este orden

⁸Durkheim señala como ejemplos de este carácter impositivo de lo social la obligación de vestir conforme a los patrones de un lugar y una época; hablar la lengua de aquellos con los que convive; respetar sistemas monetarios y métodos vigentes de producción; etc. (*RMS*: 57-58).

⁹Conforme a estas críticas, la perspectiva durkheimiana ha sido asumida como una sociología de corte estructural, basada en el principio de lo social como realidad *constrictiva*. Para una visión panorámica de estas críticas, cfr. Lukes, 1984:9-16, 312-314, 497; Gane, 1988:69-102.

¹⁰El 2º capítulo de *RMS*, referido a las reglas para la observación de lo social, comienza así: “La primera regla y... más fundamental, es la de *considerar a los hechos sociales como cosas*.” (*RMS*: 69).

¹¹En descargo de esta caracterización, Tarot (1999:73-74) señala que el sentido de la palabra “cosa” dentro de *RMS* posee una connotación técnica de orden epistemológico y no ontológico. Para Durkheim los hechos no son cosas, ni entidades externas independientes de los individuos que los crean. Lo que la sentencia pretende remarcar es que, al enfrentar el estudio de lo social, la sociología debe comenzar por reconocer a este orden de realidad la misma regularidad y objetividad que reconoce al mundo natural.

¹²“El primer capítulo (de *RMS*) entonces, parecería no contestar una pregunta dramáticamente asentada, la de qué es un hecho social. Contesta más bien una segunda pregunta: ¿cómo pueden ser reconocidos los hechos sociales? Queda por ver si la respuesta a la segunda pregunta contiene por sí misma una teoría general del hecho social.” (Gane, 1988:154).

de ideas, la única posibilidad de entender el sentido de la pregunta reside en el hecho de distinguir, dentro del proceso de investigación, entre los procesos de definición y explicación. La definición ofrece una primera respuesta sobre lo que las cosas son en su dimensión exterior o aparente, sin indagar por las causas profundas involucradas en su producción y naturaleza (*RMS*: 97).¹³ Los rasgos externos del hecho social ofrecen elementos para su caracterización inicial y constituyen la puerta de acceso al estudio de su naturaleza profunda. Empero, dichos rasgos no deben ser considerados de manera automática como componentes esenciales de estos hechos. Establecida esta aclaración, parecería abierta la posibilidad de relacionar dentro de la perspectiva durkheimiana el interés por describir el nivel *objetivo-básico* de la realidad social, con la preocupación por desarrollar su estudio *comprehensivo*. Si bien ambos propósitos se vinculan y resultan necesarios para la investigación, conviene distinguir los niveles en que operan.¹⁴ La definición de hecho social presentada en *RMS* parecería dar cuenta de ese primer nivel, destinado a ofrecer una descripción inicial de los hechos sociales. Con el fin de aproximarnos a la segunda dimensión señalada, revisaremos ahora los elementos que *FE* ofrece para la comprensión de la naturaleza profunda de lo social.

3. LAS FUENTES SAGRADAS DE LO SOCIAL

¿Qué concepción de hecho social subyace en *FE*? A fin de aventurar una respuesta preliminar,

realizaremos un breve recorrido por las tesis principales de esta obra.

3.1.

En la última etapa de su vida, Durkheim asignó un papel relevante al análisis de la religión. Sus reflexiones sobre el tema no representan un capítulo aislado con respecto a su perspectiva integral sobre la sociedad. Por el contrario, deben ser vistas como profundización y especificación de las preguntas que guiaron su recorrido hacia la comprensión del tema eje de toda su obra: la comprensión de los mecanismos que hacen posible la integración de las sociedades modernas. La pregunta por el fundamento social de las creencias y prácticas religiosas conducirá a Durkheim hacia el tema central de lo sagrado, mismo que es asumido inicialmente como componente esencial del hecho religioso y progresivamente identificado como expresión *proto-institucional* y *paradigmática* de toda la vida social.¹⁵

3.2.

Como es sabido, en *FE* Durkheim aborda el estudio del totemismo, caracterizado en esta obra como “la religión más primitiva y simple conocida en la actualidad” (*FE*: 1).¹⁶ La elección del totemismo como caso paradigmático de estudio no es casual; constituye un recurso metodológico para el logro de un objetivo de mayor alcance: captar los elementos constitutivos del hecho religioso.¹⁷

El interés del estudio realizado en *FE* no es, pues, realizar la caracterización de una religión en

¹³ “Como la definición está colocada al principio de la ciencia, no podría tener por objeto expresar la esencia de la realidad... Tiene como única función la de hacernos tomar contacto con las cosas y, como la inteligencia sólo puede llegar a ellas desde fuera, lo que expresa es el aspecto exterior de las mismas. Pero esto no quiere decir que dé una explicación de las cosas; lo único que hace es proporcionar el primer punto de apoyo necesario para nuestras explicaciones.” (*RMS*: 97).

¹⁴ En este sentido, los propios preceptos de *RMS* conducen a reconocer una distancia enorme y una distinta implicación epistemológica, entre afirmar que los hechos sociales puedan ser reconocidos por ciertos indicadores y tomar dichos indicadores como fundamento de explicación.

¹⁵ Para una revisión completa en torno al tema pueden revisarse los números monográfico *Relire Durkheim* (AAVV, 1990) y *Durkheim; sacré et société* (AAVV, 1993). Véase también Lukes, 1984:444-477; Pickering, 1990; Poggi, 1990; Ramos, 1982, 1992; Prades, 1998; Habermas, 2001:70-90.

¹⁶ No entramos aquí en la discusión de los presupuestos epistemológicos y la naturaleza de las fuentes etnográficas empleadas por Durkheim para la elaboración de *FE*. Ambos aspectos han sido objeto de diversas críticas a lo largo del tiempo. Para una visión de conjunto de estas críticas, cfr. Lukes, 1984:446, ss; 512-521; Ramos, 1999:196-199.

específico, sino dar cuenta de lo sagrado en general, dimensión que se va convirtiendo progresivamente en el objeto central de la investigación. Ahora bien, ¿cómo caracterizar a lo sagrado? En primer término, Durkheim señala que lo sagrado no pertenece a un ámbito material específico, definido por objetos cuya naturaleza física permitiría identificar sus elementos esenciales. El ámbito de lo sagrado no refiere, pues, a un conjunto determinado de objetos materiales, sino a la aplicación de una *distinción fundacional* que clasifica la realidad en dos esferas dicotómicas del mundo: lo sagrado y lo profano. esta clasificación separa la realidad profana de lo sagrado o prohibido para el lego, prohibido para el lego o sólo accesible mediante ceremonias y ritos que permiten el tránsito de una esfera a otra (FE: 33-37). Durkheim señala que no hay distinción más irreconciliable y absoluta que la que se crea en el mundo social alrededor de estas nociones, produciendo dos mundos separados (FE: 33-34).¹⁸

3.3.

La esencia de lo sagrado no se encuentra en las cosas que lo simbolizan, ni en nada material localizado en los actos que evocan realidades de orden religioso; constituye más bien un orden de realidad *sobrepuesto* a ellos (FE: 215).¹⁹ Con base en esta caracterización, las cosas sagradas no son sólo lo que materialmente nos muestran sino, ante todo, *lo que representan*.

Dentro del mundo religioso cualquier cosa puede ser sagrada: todo depende de la creencia. Pero una vez establecida esta demarcación, los actos se guían con base en la distinción establecida. La naturaleza de lo sagrado reviste, pues, una naturaleza simbólica; se instala en el orden de la representación. Empero, esta representación no es sólo de tipo individual. Las representaciones así producidas poseen una naturaleza colectiva (FE: 39). En este sentido, las representaciones de carácter religioso tienen un fundamento social y revisten exteriormente los rasgos de generalidad y obligatoriedad propias de los hechos sociales, según la caracterización realizada por nuestro autor en RMS (FE: 217, 252-254, 340, 404, ss).

La religión no constituye una suerte de falsa conciencia; expresa sentimientos reales. El fiel, dice Durkheim, no se engaña al sentir que un poder le trasciende; ese poder existe; proviene de la sociedad (FE: 211).²⁰ La forma en que se representa materialmente ese poder es ciertamente convencional. Empero esta ilusión afecta sólo al símbolo, no al sentido último de su intuición. Así, señala Durkheim, la religión expresa antes que nada a la sociedad, reflejando indirectamente las relaciones que los hombres establecen en su interior. Si explícitamente las ceremonias y ritos buscan estrechar la relación del hombre con su dios, implícitamente refuerzan la representación del grupo. *Dios es la expresión transfigurada de la sociedad* (FE: 211-212).²¹

¹⁷ En la base de esta elección metodológica se halla el presupuesto de que las formas simples de la vida social contienen en germen los componentes básicos que, en su diferenciación, dan lugar a formas más desarrolladas de existencia colectiva. Conforme a este principio, el análisis del caso en apariencia más simple de vida religiosa (según Durkheim, el totemismo practicado por ciertas tribus australianas observadas por diversos antropólogos de la época) debe permitir captar los componentes esenciales de la religión, así como comprender su función transhistórica. Cfr. FE: 1-2.

¹⁸ Esta distinción sirve de soporte a otras dicotomías presentes en la vida social, como las existentes entre sensibilidad y razón; cuerpo y alma; individuo biológico y personalidad social. Cfr. Lukes, 1984:27.

¹⁹ “La sacralidad se encuentra instalada en las cosas... con independencia de sus características intrínsecas. No hay nada que sea sagrado en sí y por sí mismo. El carácter sagrado que reviste una cosa no está, pues, implicado en sus propiedades intrínsecas: está *sobrepuesto*. El mundo religioso no es un aspecto particular de la naturaleza empírica; está sobrepuesto a ésta.” (FE: 215).

²⁰ Con todo, Durkheim insiste en que esto no supone asignar un papel privilegiado a la perspectiva del actor: la religión no es pura ilusión, tiene un principio de realidad; sólo que ese principio no es transparente para el creyente. La tarea de la sociología consiste justamente en explicar los fundamentos y posibles equívocos de éstas y otras creencias de origen social. Cfr. Durkheim, 1982:389

²¹ Para Durkheim la religión, a través de sus creencias y prácticas específicas (culto, rituales), tiene como fin crear y recrear simbólicamente la unidad del grupo. Cfr. FE: 211, 322-323, 360.

Las representaciones producidas por la religión no son, pues, una mera invención, poseen eficacia práctica. Independientemente del valor de verdad de la creencia, su ejercicio tiene consecuencias prácticas. En este sentido profundo, *la idea es constructora de realidad*.

“... las representaciones colectivas atribuyen con mucha frecuencia a las cosas de las que se predicen propiedades que en éstas no existen en forma ni grado alguno. Del objeto más vulgar pueden hacer un ser muy sagrado y poderoso. Y con todo, aunque ciertamente puramente ideales, los poderes que así le son conferidos actúan *como si fueran reales*; determinan la conducta de los hombres con la misma necesidad que las fuerzas físicas... Hay así un dominio de la naturaleza en el que las tesis del idealismo se aplican literalmente; es el dominio de lo social. En él la idea es *constructora de realidad* mucho más que en cualquier otro.”
(FE: 213-2144). *Cursiva nuestra.*²²

3.4.

Ahora bien, ¿cómo se ha formado la distinción sagrado/profano? Si nada en la experiencia cotidiana parece sugerirla, ¿de dónde proviene? La concepción de lo sagrado, asumido como realidad aparte que se nos impone, proviene de la experiencia de otra representación paralela, procedente de la coexistencia de dos tipos de realidades: una hecha de nuestras representaciones individuales y nuestro contacto cotidiano con las cosas; otra de una realidad que nos trasciende: *la sociedad*. De ahí que el hombre se sienta internamente como parte de esa fuerza que en él reside, que participa de esta naturaleza, pero le supera. La autoridad moral del tótem no es más que la *expresión simbólica* del ascendente que la colectividad ejerce sobre nosotros. La fuerza religiosa no es otra cosa que el sentimiento de respeto que la colectividad inspira a sus miembros. El

carácter sagrado que se asigna a una cosa no procede de ella, *es producido socialmente*. Esta característica permite entender por qué la religión constituye para Durkheim una *expresión originaria* de lo social, a partir de la cual se instituyen creencias compartidas, construyéndose un sentido colectivo de pertenencia.

“... para que los principales aspectos de la vida colectiva hayan empezado por no ser más que aspectos variados de la vida religiosa, es preciso que la vida religiosa constituya la *forma eminente* y algo así como la expresión abreviada del conjunto de la vida colectiva. Si la religión ha engendrado todo lo que es esencial en la sociedad es porque *la idea de sociedad constituye el alma de la religión*.”
(FE: 390). *Cursiva nuestra.*

3.5.

Las creencias religiosas no sólo ofrecen explicaciones sobre el mundo; infunden poder a los creyentes y les transmiten ideales. Esta característica dota al hecho religioso de su poder de convocatoria, mismo que puede presenciarse en los fenómenos de *efervescencia* que origina (FE: 197- 198).

Si el principio sagrado no es sino expresión de la propia sociedad hipostasiada, la vida ritual puede ser interpretada en términos laicos y racionales. La sociedad consagra hombres, cosas, e incluso ideas tales como las de libertad, razón y patria (FE: 200). En este sentido, las propias revoluciones pueden ser entendidas como experiencias de *efervescencia social* en que se originan y fortalecen creencias compartidas, con alta fuerza social. La vida social oscila entre momentos de intensidad y atonía; entre experiencias privadas utilitarias y experiencias de vida en común, generadoras y reforzadoras de creencias y valores. En momentos de intensidad se alcanza la *efervescencia*, de la que surge la experiencia de lo sagrado: “... la idea religiosa ha nacido de esos me-

²² “... el mundo de las representaciones en el que se desarrolla la vida social se añade a su sustrato material, lejos de originarse en él; el determinismo que en él reina es pues mucho más flexible que el que tiene sus raíces en la constitución de nuestros tejidos y libra al agente una justificada impresión de mayor libertad.” (FE: 254).

dios sociales efervescentes y como producto de la misma efervescencia” (FE: 205).

Durkheim establece una relación de mutua correspondencia entre lo social y lo sagrado. Lo sagrado (realidad colectiva eminente) tiene un origen social. Empero, por otro lado lo sagrado, merced al influjo de su autoridad y trascendencia, contribuye a *constituir lo social*. En este sentido, la religión representa para Durkheim una faceta proto-institucional y paradigmática de lo social. Lo religioso es social por su origen y fundamentos. Lo social remite a su vez en sus orígenes a la experiencia de lo efervescente-sagrado, principio fundacional de los hechos religiosos. La trascendencia asignada a la sociedad (y con ella, a los valores y prácticas que la expresan) es una atribución construida no en la soledad individual, sino desde la experiencia de la *asociación*.²³ La incorporación del tema de lo social como realidad *simbólica*, en tanto “sobreañadida” al mundo físico, constituye el telón de fondo de un escenario donde religión y moral son asumidas como ámbitos *constitutivos*, tanto de la condición social del individuo, como de la producción general de la sociedad. Dicha cohesión es además considerada ahora, no sólo desde su carácter normativo sino también – de manera privilegiada – en su vinculación con los valores e ideales colectivos.²⁴

“Lo que es definitorio de lo sagrado es el hecho de estar sobreañadido a la realidad; ahora bien, el ideal responde a la misma definición; no se puede explicar, así pues, el uno sin el otro... Una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, a la vez, el ideal. Esta creación no constituye 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.” (FE: 393).

Durkheim señala que hay algo eterno en la religión, destinado a sobrevivir más allá de sus sím-

bolos particulares: se trata de la fe, entendida como facultad para construir ideales de vida colectiva. La religión, en tanto práctica generadora de ideales colectivos, posee así una función transhistórica (FE: 397).

3.6.

¿Qué noción de lo social se deriva de este recorrido? Recuperemos sumariamente lo hasta aquí señalado:

La caracterización de lo sagrado adquiere en el marco argumental de FE una relación inicial de paralelismo y, posteriormente, *reciprocidad* con respecto a la vida social. En este sentido, se produce una relación de circularidad entre lo social y lo sagrado. Lo sagrado posee un origen y naturaleza sociales pero, a su vez, constituye la expresión proto-institucional y paradigmática de lo social. En función de esta circularidad, Durkheim configura una relación de equivalencia entre ambas nociones: la sacralidad (representada en objetos, prácticas y rituales diversos) *expresa en forma simbólica a la sociedad*. La sociedad sólo puede generarse y recrearse simbólicamente *a partir de la experiencia de lo sagrado*. Por tanto, lo social es sagrado a la vez que lo sagrado es social. Con base en esta premisa de circularidad, al indagar por los elementos constitutivos de lo sagrado, Durkheim esboza indirectamente los componentes básicos de lo social, mismos que pueden ser presentados sumariamente en la siguiente forma:

- a) Lo sagrado-social representa una dimensión *sobre-añadida* a los objetos materiales que le sirven de soporte, a través de los que puede externamente reconocerse, sin que su naturaleza profunda quede reducida a ellos.
- b) Lo sagrado-social posee una naturaleza de orden *simbólico*. Abarca una dimensión configurada *en el orden de la representación*.²⁵

²³ Durkheim introduce aquí una importante tesis, referida a la construcción de lo social a partir de momentos de *efervescencia* en que los ideales colectivos se actualizan, a fin de mantener vigentes entre los miembros del grupo los principios de unidad social (Cfr. Ramos, 1992:966).

²⁴“La hipótesis que hace derivar la religión de la experiencia de lo social, va unida estrechamente a otra hipótesis simétrica que deriva la sociedad de la experiencia de lo sagrado. Se define así el círculo fundamental de lo sagrado y lo social que FE explora y pretende resolver...” (Ramos, 1992:968).

²⁵ Vale decir, “de las representaciones”, cuyo plural implica el reconocimiento implícito de la existencia no de una, sino de múltiples miradas sobre el mundo (si bien todas ellas responden a referentes colectivos). Esta pluralidad de

- c) Lo sagrado-social posee un poder de *eficacia práctica*. Las representaciones colectivas construidas en el orden de la vida social tienen efectos materiales; las creencias pueden ser, bajo ciertas condiciones, *productoras de la realidad*.
- d) La expresión proto-institucional y paradigmática de lo social se expresa en la esfera religiosa, realidad colectiva eminente que refleja de manera nítida tanto la *facultad constrictiva de lo social*, como su *capacidad de producir ideales y valores compartidos*.
- e) El origen de lo sagrado-social tienen lugar en la experiencia de la *asociación*, que produce sentimientos de efervescencia. Este principio *emotivo* constituye la base para la configuración de ideales colectivos.

4. CONTINUIDAD Y RUPTURA EN EL DISCURSO DURKHEIMIANO

¿En qué relación se encuentran los postulados de *FE* con respecto a la perspectiva desarrollada en *RMS*? Por décadas, dentro de la literatura sociológica se ha tendido a subrayar la oposición entre ambos textos. En la base de esta línea de interpretación, *FE* suele aparecer como una obra contrastante con respecto a la producción anterior de Durkheim; esto tanto en términos temáticos (salto del análisis de las sociedades modernas hacia la comprensión de las religiones primitivas), como en lo tocante a

los presupuestos teóricos y epistemológicos implícitos en ambas obras (positivismo originario frente a idealismo de la última etapa; énfasis inicial en una teoría de la regulación y su abandono en favor de una visión centrada en el papel de los valores). En la base de este estilo de análisis se encuentra sobre todo el interés en remarcar las diferencias, dejando de lado los elementos de continuidad, así como las convergencias temáticas y de orientación existentes. Así, *FE* ha sido generalmente considerada como una obra de ruptura, punto emblemático que marcaría la consolidación de una nueva etapa en la trayectoria teórica de nuestro autor. Según esta caracterización, Durkheim habría trabajado inicialmente desde una perspectiva materialista, centrada en la comprensión de las funciones reguladoras de la sociedad. Esta etapa estaría caracterizada paradigmáticamente por obras como *La división del trabajo social* (DTS) y *RMS*. Por otro lado, el Durkheim maduro se aproximaría en *FE* a la realidad social desde una perspectiva más bien idealista, centrada en el estudio de la integración simbólica de la sociedad.²⁶ Siguiendo esta línea de interpretación, las imágenes derivadas de *RMS* y *FE* parecen no sólo disímiles, sino decididamente contrapuestas. Mientras en sus primeras obras Durkheim habría tendido a enfatizar el carácter externo y coercitivo de los hechos sociales (DTS, *RMS*), en posteriores trabajos parecería interesarse más por las dimensiones ideales y el poder integrador de estos hechos en el marco de las sociedades modernas.²⁷

miradas e interpretaciones sobre el mundo – representaciones – tiene como base símbolos compartidos que proceden de sistemas clasificatorios desde los que se organiza la realidad (tanto en términos cognitivos, como éticos, estéticos, etc.). En tanto pueden ser compartidos y comunicables, estos símbolos *transfieren sentido y circulan en el orden del sentido*.

²⁶ En la conformación de esta línea interpretativa ha jugado un papel destacado la perspectiva desarrollada por Parsons en su libro *La estructura de la acción social* (1937). Parsons distingue ahí cuatro etapas en la obra de Durkheim. 1) La *formativa o inicial* (hasta DTS). 2) La de la *síntesis temprana*, donde intentará producir una primera teoría integrada (*RMS*, *SU*). 3) La de *transición*, donde se produce una crisis de la síntesis temprana y el marco positivista que le acompañaba. 4) La etapa *final*, caracterizada por el intento inconcluso de construcción de una nueva síntesis. *FE* representará justamente la expresión de *tendencias paralelas e incluso contrapuestas*. Cfr. Parsons, 1968:386-389.

²⁷ Según la interpretación de Parsons, hay un interés temprano de Durkheim por resaltar la exterioridad y naturaleza constrictiva de lo social frente al actor. El tema de una mentalidad colectiva habría sido sólo una tentativa conjetural, prontamente abandonada, frente a la tendencia dominante en esta etapa por analizar a la sociedad desde la dimensión de la regulación. La progresiva ruptura con esta etapa materialista-determinista, centrada en la dimensión reguladora, abriría el camino para la emergencia de un segundo Durkheim, de orientación idealista. Cfr. Parsons, 1968:386. Para una visión general de esta discusión y su réplica, véase Rawls, 1996:468-477; Gane, 1988:97-101. Giddens, 1977:135, n. 27, 184.

¿Qué argumentos pueden esgrimirse en favor de una perspectiva tendiente a superar esta suerte de oposiciones? Partamos en principio de los elementos desarrollados en nuestros dos anteriores apartados. Como vimos ahí, las tesis programáticas de *RMS* tienden a subrayar la dimensión objetiva de los hechos sociales, como punto de partida para iniciar su estudio. ¿Significa esto que su realidad se agota en esta dimensión o hay posibilidad para pensar que, junto con la realidad exterior-material de lo social, coexiste una realidad profunda de sentido? Nada parece indicar que el señalamiento de la primera dimensión cancele la posibilidad de estudio de la segunda. Como esperamos mostrar, la perspectiva de Durkheim sobre lo social fue conformándose a partir de un proceso caracterizado por momentos de continuidad y ruptura, a partir de los cuales nuestro autor fue encaminándose progresivamente hacia el reconocimiento de una doble dimensión de lo social.

La admisión de esta “doble vida de lo social” permitiría identificar su compleja realidad expresada, por un lado, a partir del reconocimiento de su *dimensión objetiva-material* (realidad descrita por sus rasgos externos, parte indiscutible del mundo positivo que sirve de soporte al mundo construido simbólicamente). Por otro lado, a partir del reconocimiento de su dimensión profunda, en tanto *representación*; realidad inscrita en un mundo de sentido. Sobre esta base, sería posible pensar en lo social, tanto en su *forma objetiva-externa*, conforme a los criterios de obligatoriedad, exterioridad, generalidad e independencia, (esto es, identificarla mediante los criterios fijados en *RMS* para la definición del hecho social), como a partir de su *dimensión simbólica*, en tanto realidad sobreañadida a las cosas, con eficacia material. En apoyo de este planteamiento, puede recurrirse en este punto a consideraciones y pasajes procedentes de la propia obra de Durkheim,

los mismos que nos permitan apreciar, tanto la transición de una a otra perspectiva, como la eventual convivencia de estos enfoques dentro del discurso durkheimiano.

4.1. Transiciones y replanteamientos, en el tránsito de *RMS* a FE

4.1.1.

El uso recurrente de los postulados de *RMS* con respecto a la definición del hecho social, contrasta con el *sentido provisional* que el propio Durkheim adjudicó a las tesis ahí sostenidas. Desde su aparición bajo formato de libro²⁸ y aún después de la publicación de una segunda edición de la obra, en 1901, Durkheim insistió en el carácter inicial e indicativo de la definición que ahí se ofrecía (*RMS*: 47). Pese a esta prevención, el texto suscitó desde su aparición múltiples críticas, debido tanto a condiciones de contexto, como a las fórmulas poco afortunadas que Durkheim empleó para exponer su caracterización de los hechos sociales. Este conjunto de condiciones condujeron a ver en la perspectiva ahí esbozada la expresión de una *posición definitiva* sobre el tema.²⁹ Con todo, *RMS* constituye en el conjunto de la obra durkheimiana un *texto de transición*. Como señala Lukes (1982:7), salvo por el prefacio incorporado a la segunda edición del libro en 1901,³⁰ Durkheim nunca revisó de manera sistemática los postulados de *RMS*, con miras a integrarlos a la perspectiva desarrollada después de 1895. Esta situación provocó serias limitaciones para la comprensión de su perspectiva metodológica y la adecuada comprensión del sentido integral de su teoría social.

²⁸ *RMS* apareció originalmente en 1894 bajo la forma de artículos, en dos entregas correspondientes a los números 37 y 38 de la *Revue Philosophique*, París. (No. 37, pp. 465-498; No. 38, pp. 14-39, 168-182).

²⁹ El propio Durkheim contribuyó indirectamente a este resultado, a partir del uso programático que hizo de este texto. *RMS* fue concebido como un manifiesto dirigido a sumar voluntades en torno a un campo disciplinar *por construir*. En su afán por ofrecer una imagen de la sociología como ciencia consolidada con un objeto y métodos propios, Durkheim presentó como resultados alcanzados lo que en rigor representaba apenas un conjunto de premisas de partida. Cfr. Ramos, 1999:16-18.

³⁰ La segunda edición de *RMS* no presenta prácticamente cambios con respecto a su versión original. Más que abocarse a una revisión integral del texto, en el prefacio a la segunda edición de *RMS* Durkheim se centró en ofrecer aclaraciones y respuestas a las principales críticas dirigidas hacia esta obra.

4.1.2.

En una conocida referencia autobiográfica situada en 1907, Durkheim reconoce retrospectivamente el momento en que se produce un cambio crucial de orientación en su pensamiento, a partir de la comprensión del papel de la religión en la vida social:

“Fue tan sólo en 1895 cuando adquirí conciencia del papel capital jugado por la religión en la vida social. Fue en ese año cuando por primera vez entendí la manera de estudiar sociológicamente la religión. Para mí constituyó una revelación. Ese curso (sobre religión) de 1895 establece una línea de demarcación en el desarrollo de mi pensamiento hasta tal punto que tuve que retomar mis investigaciones anteriores para armonizarlas con los nuevos puntos de vista... ese cambio de orientación era, en su conjunto, fruto de los estudios de historia de las religiones que acababa de emprender y de manera destacada de la lectura de Robertson Smith y su escuela.”

(Durkheim, 1975, T1:404).

Si nos atenemos a la fecha en que el propio Durkheim coloca el surgimiento de esta “revelación”, resulta poco factible que su impacto pudiera verse reflejado en la versión original de *RMS*, aparecida en 1894 en forma de artículos independientes, y reimpressa sin modificaciones como texto íntegro para 1895. A excepción de las páginas escritas para el prefacio a la segunda edición, Durkheim *no volvió sobre este texto*. ¿Cómo considerar entonces su status? ¿Se trata efectivamente de una obra de transición, cuyas tesis habrían de desdibujarse progresivamente o desarrollarse en nuevas direcciones?³¹

³¹ Parsons (1968:387) caracteriza a *RMS* como un texto provisional, que sería luego poco usado en el marco teórico desarrollado por Durkheim. Por su parte, Lukes (1984:228) califica a *RMS* como un *trabajo de transición*, entre una concepción de medio moral morfológico (*DTS*) y una concepción centrada en el papel de las representaciones colectivas. En este sentido, Lukes (1984:10) señala: a) “... a lo largo de su vida, Durkheim desplazó su atención de los fenómenos estructurales a los superestructurales a medida que crecía el valor explicativo que concedía a estos últimos.”; b) “Desde su postura inicial en *DTS*, donde había caído en la tentación de escribir que “todo sucede mecánicamente”, Durkheim se hallaba en sus últimos escritos próximo a afirmar que el pensamiento simbólico es la condición y el principio explicativo de la sociedad.” (Lukes, 1984:234).

³² El análisis durkheimiano sobre la religión avanza, de una *aproximación inicial*, en que se le considera como una “región central” de la conciencia común destinada a disminuir en peso e importancia (*DTS*, Durkheim, 1982b:201), a una *definición provisional* (1899) en la que lo religioso es asumido formalmente en función de su naturaleza obligatoria (Durkheim, 1969:140-165.); un progresivo *acercamiento a sus funciones integradoras* (*SU*:164-165); a una *final caracterización* sobre su origen y propiedades simbólicas (*FE*). Sobre la apreciación del propio Durkheim en torno a la definición de 1899, cfr. *FE*: 42, n.68..

¿En qué medida las tesis de *RMS* se mantienen y coexisten con los desarrollos relativos a *FE* y otros textos producidos dentro de ese período? Con miras a afrontar estas preguntas, se impone la necesidad de un mínimo ejercicio comparativo. En esta misma línea de lo aquí dicho, se sitúa la observación de Prades:

“*Las Régles* fueron publicadas primeramente en 1894 y reeditadas después en 1895 y 1901. Se trata pues de una obra fundamental, *concebida antes del quiebro y utilizada tal cual, justamente después*. Esta obra (reviste)... un interés particular para el historiador de la religión durkheimiana. Permite, en efecto, descubrir la naturaleza, el grado y la dirección del cambio eventual de la metodología durkheimiana entre el período de transición y el de la obra de madurez, aplicada en *Les formes*.”

(Prades, 1998:93, nota 3). *Cursiva nuestra*.

4.1.3.

Con base en un minucioso análisis de la evolución del pensamiento de Durkheim sobre la religión, Ramos (1999:183) señala que los efectos de la “revelación” de 1895 no se reflejaron de manera consistente en su obra, sino hasta años después de la fecha marcada por el propio autor. Para 1899, año en que se publica el trabajo “De la definición de los fenómenos religiosos”, Durkheim no parece hallarse aún en posesión de una perspectiva que difiriera significativamente de la explicación ofrecida sobre el tema en *La división del trabajo*.³² No será sino

hasta 1907, con la publicación de su último curso sobre religión, cuando comienzan a aparecer los elementos que a partir de ese momento, y durante los años siguientes, irán conformando la arquitectura argumental de *FE*. Con todo, la emergencia de esta nueva perspectiva, que afectará su modo de entender a la religión (y de forma indirecta contribuirá a una profundización de su concepción sobre lo social), se irá haciendo progresivamente presente a lo largo de los textos de la primera década de 1900. Sin afán de realizar una reconstrucción de ellos, podemos indicar algunos de sus ejemplos más representativos.

4.1.4.

El año de 1897 juega un papel crucial para el desarrollo de la teoría social durkheimiana. En particular, la publicación en ese año de *El suicidio* (Durkheim, 1998, en adelante *SU*), representa un eslabón importante hacia la conformación de la nueva concepción que Durkheim irá perfilando en su interpretación sobre la integración de las sociedades modernas. Esta obra refleja una primera incorporación de los elementos que nuestro autor ha venido desarrollando tiempo atrás y que impactarán su concepción integral sobre lo social. Tomamos para nuestro análisis dos referencias centrales provenientes de *SU*:

- a) La afirmación de que “la vida social está hecha por entero de representaciones.” Afirmación hecha en esta obra (*SU*: 341) y repetida luego en el prefacio de la 2ª edición de *RMS* (*RMS*: 35). A partir de ella se desprende toda una serie de desarrollos para el concepto de “representaciones colectivas”, noción que asumirá un papel estratégico en la interpretación de lo social como realidad simbólica, sobre-añadida a la realidad
- b) La concepción de lo social como *medio moral que regula e integra*. (*SU*: 255).³³ Esta

afirmación permite desarrollar una perspectiva de la sociedad no centrada ya sólo en el tema de la coerción. En *DTS* y *RMS*, Durkheim adelantaba ya observaciones relativas a la existencia de esta doble dimensión de lo social (regulación, bajo la figura del Deber/adhesión a valores, desde la figura del Bien), pero al mismo tiempo, presentaba en estos textos planteamientos de reserva con respecto a la posibilidad de abordar su estudio desde el lado de la producción de los ideales. La concepción desarrollada en *SU* formaliza una teoría general que reconoce la doble dimensión de la cohesión social, identificando los mecanismos de regulación e integración. Por su parte y asentada en esta premisa, *FE* ofrecerá los instrumentos analíticos necesarios para abordar el tema de la producción de los ideales en momentos de asociación y eferescencia, a través de la comprensión de la dimensión simbólica de lo sagrado. Revisemos brevemente cada uno de estos aspectos.

4.1.5.

Por su parte, Rawls ha señalado que la “revelación” autobiográfica fijada por Durkheim, referente al giro en su pensamiento de 1895, alude en sentido estricto al descubrimiento de un mejor modo de tratar a la religión y entender su papel dentro de su teoría social general. Sin embargo, esto no debe ser interpretado automática, ni necesariamente, como una ruptura radical respecto a las premisas epistemológicas que subyacen a su obra (Rawls, 1996:475, nota 24).³⁴

El hallazgo de esta nueva forma de abordar a la religión ampliará, por otro lado, sus tesis sobre lo social en la dirección del abordaje de la dupla Bien/Deber. El abordaje de esta doble dimensión es ahora realizado desde instrumentos analíticos que

³³ En este sentido, la vida social presenta una doble dimensión: *prescribe*, pero al mismo tiempo *liga*. Cfr. *SU*: 255. Ambas dimensiones se encuentran relacionadas: todo compromiso o construcción, para ser moral, implica la referencia a un fin impersonal y, por ello, trascendente, por el que los sujetos se vinculan *emocionalmente* a valores e ideales sociales. Para un visión general sobre la teoría de la cohesión social en Durkheim, cfr. Besnard, 1998; Ramos, 1998:20, 25-26.

³⁴ Este planteamiento es convergente con la tesis de Gane (1988:107-109) referente al reconocimiento de una evidente continuidad en el programa de investigación durkheimiano; continuidad que persiste, más allá de los cambios terminológicos y giros temáticos que evidencia su obra a lo largo del tiempo.

permiten captar su dimensión profunda, entendida como producida en el orden de las representaciones. Esto, empero, sin que el nuevo desarrollo analítico represente necesariamente una ruptura total con los planteamientos derivados de *RMS*. La revisión de algunos textos relevantes previos a *FE* da cuenta de este hecho.

- a) En *SU*, por ejemplo, Durkheim aborda al estudio de las tasas de suicidio asumiendo los principios de exterioridad, general e independencia establecidos en *RMS* para la caracterización del hecho social (*SU*: 339-343, 348).
- b) En el mismo sentido, en el texto “Representaciones individuales y representaciones colectivas” (Durkheim, 1976, en adelante *RC*), Durkheim toma a las representaciones como objetos de estudio cuyos indicadores básicos cumplen los parámetros establecidos en *RMS* para los hechos sociales. Las representaciones colectivas poseen, en un sentido epistemológico, rasgos de objetividad (exterioridad, generalidad, obligatoriedad), con respecto a las representaciones individuales (*RC*: 73-74). La obligatoriedad, entendida como signo que permite identificar el carácter objetivo y colectivo de los hechos sociales, es señalada en los siguientes términos: “... la obligación es precisamente la prueba de que estos modos de hacer y pensar no son obra del individuo, sino que emanan de una autoridad moral que los sobrepasa, (sea ésta) imaginada místicamente bajo la forma de un dios, o bien concebida de una manera más temporal y más científica.” (*RC*: 73). Luego de esta aseveración, nuestro autor aclara que la obligación constituye un *signo externo*, no un factor explicativo de los hechos sociales (*RC*: 73-74, n. 13).

Por otro lado, una interesante variante del texto en cuestión es la sustitución de la anterior referencia a la exterioridad de la sociedad (entendida en *RMS* como ajena a la dimensión individual), en favor de un argumento por el que dicha condición queda marcada al aludir a la asociación y la cooperación

como *factores constitutivos* del carácter social de las representaciones:

“El sustrato de la sociedad es el conjunto de los individuos asociados... Las representaciones que constituyen su trama brotan de las relaciones entre los individuos que se han combinado de ese modo o entre los grupos secundarios que se interponen entre el individuo y la sociedad total... Si se puede decir, bajo ciertos aspectos, que las representaciones colectivas son *externas* a las conciencias individuales, esto depende del hecho de que no se derivan de los individuos tomados aisladamente, sino de su cooperación, lo cual es bastante distinto. No cabe duda de que cada uno contribuye a la elaboración del resultado común; pero los sentimientos privados se convierten en sociales únicamente cuando se encuentran con la acción de las fuerzas *sui generis* producidas por la asociación; por efecto de estas combinaciones y de las alteraciones recíprocas que de allí resultan se convierten en *algo distinto*.” (*RC*: 73-74).

Las representaciones colectivas hacen referencia a un proceso de producción activo de las sociedades. Empero no se trata de un proceso de producción de realidad realizado al libre arbitrio. Para su realización se requiere de un referente empírico, un sustrato material. Este sustrato es, en un sentido básico, el fenómeno de la asociación.³⁵

La introducción del concepto “representaciones colectivas” ofrece un marco de interpretación más abierto sobre el entendimiento del mundo social. Su relevancia puede ser mejor comprendida si se le relaciona con las reflexiones de Durkheim en torno a los sistemas de clasificación por los que se organiza la realidad social.

4.1.6.

En *FE* Durkheim retoma y profundiza las tesis procedentes de un ensayo previo, realizado en colaboración con Marcel Mauss, cuyo título es por demás sugestivo para fines de nuestra discusión: “Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones co-

³⁵ Gane (1988:156) ha llamado la atención sobre el hecho de que un aspecto matriz, presentado tangencialmente en el primer capítulo de *RMS* y que no se recupera para la definición final del capítulo es la noción de *asociación*, entendida como mecanismo por el cual surge la síntesis nueva o realidad emergente que constituye a lo social.

lectivas” (Durkheim y Mauss, 1996, en adelante *FPC*).

El texto, publicado en 1903, postula como una de sus principales tesis el origen y fundamento social del conocimiento y sus categorías, así como la existencia de una relación de correspondencia y homología entre organización social y organización conceptual del mundo. Las derivaciones de esta tesis suponen, entre otras cosas, la idea de que el mundo social y sus diferentes instituciones (ciencia, arte, moral, religión) se estructuran como resultado de la aplicación de sistemas de clasificación. Estos sistemas, lejos de responder a la “naturaleza misma de las cosas” constituyen la expresión (mediada, refractada) de la propia organización de la sociedad. Vale la pena recuperar algunos de los elementos que en el marco de dicho texto van eslabonando su argumento central, a partir de las palabras de los propios autores:

“Toda clasificación implica un orden jerárquico del que ni el mundo sensible, ni nuestra conciencia, nos brindan un modelo... *La clasificación de las cosas reproduce la clasificación de los seres humanos.*” (*FPC*: 33)...

“Lo que caracteriza a (estas clasificaciones) es que las ideas aparecen organizadas a partir de un modelo que ha sido provisto por (la propia) sociedad.” (*FPC*: 52). “No sólo la división de las cosas por regiones y la división de la sociedad por clanes se corresponden exactamente, sino que se encuentran inextricablemente entrelazadas y confundidas.” (*FPC*: 66). “La sociedad no ha sido simplemente un modelo sobre el que el pensamiento clasificatorio habría trabajado, sino que son sus propios cuadros los que han servido de cuadros al sistema. Las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales... No sólo las formas exteriores de las clases, sino también las relaciones que las unen entre sí, son de origen social.” (*FPC*: 97-98).

Anticipando el estilo argumental desarrollado más tarde en *FE*, *Clasificaciones primitivas* incorpora a modo de prueba el análisis de formas de clasificación en tribus australianas y norteamericanas, con la intención de mostrar cómo estos grupos proyectan en el mundo las divisiones y el orden de su propia sociedad. Tal y como ocurrirá años más tarde en *FE*, *Clasificaciones primitivas* representa una indagación cuyo objeto conduce a la fundamentación de una tesis central: la interconexión entre sistemas de clasificación y sistemas de organización social puede traducirse en la siguiente fórmula: *las formas de organización social expresan los modos de clasificación de las cosas*. Merece la pena subrayar esta característica de las representaciones colectivas. Se trata de marcos que no sólo organizan el mundo; contribuyen a la *constitución de los objetos sociales*, brindándonos las principales orientaciones afectivas y morales desde las que los entendemos.

“... para aquellos a los que llamamos primitivos, una especie de cosas no es un simple objeto de conocimiento, sino que corresponde ante todo a *una cierta actitud sentimental*. Todo tipo de elementos afectivos concurren en la representación que de ella se hacen. Las emociones religiosas, en especial, no tan solo le comunican un colorido particular, sino que *la proveen de las propiedades más esenciales que las constituyen.*” (*FPC*: 101).

De este modo, los sistemas de clasificación y las representaciones que le sirven de base, contribuyen a crear un conformismo lógico-cultural desde el que se organiza toda la vida social. Los diferentes ámbitos de la vida social y la cultura en su conjunto funcionan como sistemas de clasificación. Queda así establecido el sentido creador de la acción, que no consiste sólo en la atribución de propiedades, sino en la constitución de los objetos sociales.³⁶

³⁶ Lévi-Strauss (1965:141) se refiere a los presupuestos centrales de *Clasificaciones primitivas* en los siguientes términos: “... son de lo mejor de Durkheim: el (Durkheim) que admitía que toda vida social, así sea elemental, supone en el hombre una actividad intelectual cuyas propiedades formales no pueden ser, por consiguiente, un mero *reflejo* de la organización concreta de la sociedad. Pero sobre todo el texto de las *Formes élémentaires*, como los que hubiésemos podido extraer del segundo prefacio de las *Règles* y del ensayo sobre las formas primitivas de clasificación, señala las contradicciones inherentes a la perspectiva contraria, adoptada demasiado a menudo por Durkheim cuando afirma el primado de lo social (entendido en un sentido morfológico y de determinación mecánica) sobre el intelecto.”

4.1.7.

Paoletti (2004:21) y Rawls (1996:475) resaltan por vías convergentes el falso dilema de la dicotomía entre un presumible joven Durkheim positivista y un viejo Durkheim idealista.³⁷ No hay confrontación, en sentido ontológico, entre una realidad (social) *material dada* y una realidad (social) *ideal producida*. Como hemos visto, los caracteres de exterioridad, generalidad e independencia que el joven Durkheim resalta en *RMS*, así como la insistencia en tratar a los hechos sociales como “cosas”, no tienen un contenido ontológico, sino *epistemológico*. En este sentido, la búsqueda de objetividad que los indicadores de *RMS* reclaman, refieren a las consideraciones epistemológicas planteadas para el adecuado *tratamiento de una realidad* cuya naturaleza profunda se desconoce.³⁸ En *FE*, esta realidad es ya sugerida, así sea en forma provisional, bajo la indagación de lo sagrado, que, como vimos, se va convirtiendo a la larga en una indagación directa hacia lo social. Como hemos visto también, las propias representaciones colectivas poseerían las características de los hechos sociales. Su dimensión simbólica, sobre-añadida y de atribución de sentido, aparece revestida exteriormente de rasgos compartidos con el resto de los hechos sociales. Por su parte, los indicadores objetivos, que muestran la cara externa de las realidades sociales (su presentación fenoménica), no representan *per se* una esfera de realidad que anule la identificación de otros órdenes de realidad. Por el contrario, la función metodológica del indicador es

ayudar a introducirse en el estudio de la naturaleza profunda de los hechos.

El señalamiento de Paoletti (2004:3-4), en el sentido de asumir la noción de objetividad como un precepto de orden epistemológico y no ontológico, tiene importantes implicaciones. Fundamentalmente, remite a tener presente la perspectiva epistemológica de Durkheim al momento de relacionar las *referencias objetivas* del hecho social (léase, sus indicadores) con sus *referentes en el orden del sentido* (representaciones/ categorías). Ambos elementos constituyen referentes de orden epistemológico. Su relación no remite, pues, al encuentro entre una realidad material aparte, desligada y muda, que se enfrenta a otra realidad ideal y etérea.

Los criterios de exterioridad, generalidad e independencia tienen, pues, sólo un sentido epistemológico, en tanto *herramientas de la investigación*. En cuanto tales, ellos son también, constructos de orden social. El hecho social es entonces por entero una *producción de sentido*. La dimensión material, en sentido ontológico, existe como *soporte* de los hechos materiales; se halla presupuesto como condición de posibilidad, como vehículo del símbolo y su representación, pero *no como principio constitutivo*; del mismo modo que la individualidad biológica es soporte de la existencia del individuo socializado. Merced a esta aclaración, no es sostenible ya una relación ontológica de exterioridad, anterioridad o independencia entre individuo y sociedad; la sociedad se encuentra en una misma relación de sentido

³⁷En ambos casos, la referencia apunta sus dardos hacia Parsons (1968:544-545), quien señalaba: “El primer Durkheim fue, como se recordará, un científico positivista, generalmente inclinado... hacia una epistemología empirista... Su definición de los hechos empíricos, de las *choses*, en las *Règles* era simple y no sofisticada... la teoría sustantiva de Durkheim se desarrolló a lo largo de líneas que hicieron difícil el mantenimiento de esta tendencia empirista... Esta tendencia se intensificó progresivamente hasta que, en las *Formes élémentaires*, se encuentra a Durkheim afirmando explícitamente que la sociedad sólo existe en la mente de los individuos... Esto representa el resultado lógico de toda su evolución (y)... tiene especial interés porque representa una gran aproximación a la doctrina de Weber del “*verstehen*”...”

³⁸En el prefacio a la segunda edición de *RMS* Durkheim señala: “Ha parecido paradójico y escandaloso que asimilemos las realidades del mundo social a las del mundo exterior. Esto suponía una singular equivocación acerca del sentido y alcance de esta (supuesta) asimilación... No decimos que los hechos sociales son cosas materiales, sino que son cosas con el mismo derecho que las cosas materiales... ¿Qué es una cosa? La cosa se opone a la idea como aquello que es conocido desde fuera a aquello que se conoce desde dentro. Es cosa todo objeto de conocimiento que no es naturalmente compenetrable por la inteligencia... todo aquello que el espíritu no puede llegar a comprender más que... por medio de observaciones y experimentos, pasando progresivamente de los caracteres más exteriores e inmediatamente accesibles a los menos visibles y más profundos. Tratar a hechos sociales... como cosas no es, pues, clasificarlos en tal o cual categoría de lo real; es *observar con respecto a ellos una cierta actitud mental*. (*RMS*: 37). Cursiva nuestra.

con respecto al individuo, que es siempre, y desde el principio, individuo-socializado. Paralelamente, la distinción entre *dimensión objetiva* y *dimensión de sentido* representa una función de orden analítica y no una propuesta de escisión real en lo real; el símbolo es inseparable de los objetos en que reposa; lo social opera encarnado siempre en objetos y cuerpos físicos que le sirven de soporte. En este sentido, resulta significativo que justamente el estudio de la religión brinde las claves de orden teórico para la comprensión de esta doble dimensión: la esfera religiosa ha constituido, desde sus inicios, el espacio paradigmático para el desarrollo de la vida simbólica.³⁹

Apoyados en el precepto de no separar la perspectiva epistemológica durkheimiana de la relación entre referencia empírica y representación, resulta asimismo inteligible el sentido y alcances de la afirmación referente a la eficacia práctica de las representaciones, esto es, su *capacidad de producir efectos en la realidad*. Las representaciones producen realidad en tanto *generan nuevas representaciones* y acciones sobre el mundo. No se trata, pues, de la alusión a un mundo ideal que crea de la nada “objetos”, sino de la capacidad enteramente social de producir *consecuencias* en el mundo humano merced a lo que es concebido como real o factible a partir de la acción. Puesto en otros términos, las representaciones producen representaciones y éstas en su interrelación pueden inducir a la acción. La presunción de que lo social se produce en el orden de las representaciones y la acción está ya presente en *RMS*, justo en la definición de hecho social que revisamos en el primer apartado, al indicar que los hechos sociales *consisten en representaciones y acciones*:

“He aquí, pues, un orden de hechos que presentan caracteres muy particulares; consisten en modos de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, que están dotados de un

poder de coerción en virtud del cual se imponen a él. Por consiguiente, no podrían confundirse con los fenómenos orgánicos, ya que consisten en *representaciones* y en *acciones*, ni tampoco con los fenómenos psíquicos, que no tienen existencia más que en la conciencia individual y por ella. Por consiguiente, constituyen una nueva clase y es a ellos, y sólo a ellos, a los que se debe dar el calificativo de sociales...” (*RMS*: 58). *Cursivas nuestras*.

4.1.8.

El debate generado a partir de la aparente oposición entre un Durkheim materialista (centrado en la comprensión de las funciones reguladoras de la sociedad) y un Durkheim idealista (abocado a la explicación de la integración social, generada a partir de la producción de ideales compartidos), tiene sus raíces, por una parte, en la confusión referente al sentido epistemológico de las funciones del indicador dentro del proceso de la investigación y la distinción analítica entre las dimensiones *básico-objetiva* y de *sentido* para la caracterización de la realidad social.

Por otro lado, la confusión generada en muchas interpretaciones en torno al pensamiento de Durkheim tiene su base en la aparición tardía dentro de su pensamiento de un enfoque integral sobre la cohesión social, en donde se relacionaran articuladamente las dimensiones de regulación e integración (Bien y Deber, en palabras del autor). Ciertamente, el estilo argumental del propio Durkheim contribuyó en diversas ocasiones a mantener esta serie de incomprendimientos. La referencia a una cita procedente de *FE* puede resultar útil en la clarificación de esta confusión. Pese a su extensión, conviene reproducirla por entero:

³⁹ La crítica de Paoletti va dirigida indirectamente a Parsons, quien, refiriéndose a la aparente tensión entre los referentes empíricos de la realidad y sus correlatos “ideales” en el orden de la representación, manifiesta: “Como se ha señalado repetidamente, la “dialéctica” del pensamiento de Durkheim parece operar en términos del intento de salvar una contradicción: la que existe entre la visión de la sociedad como una realidad empírica, como un trozo de la naturaleza, por una parte, y la visión de la sociedad como distinta de los otros elementos de la naturaleza, por la otra. La tendencia principal ha sido a ampliar progresivamente la distancia entre ella y el resto de la naturaleza. Esta doctrina epistemológica puede considerarse como la ruptura definitiva. No puede haber diferencia más radical que la existente entre lo empírico y lo *a priori*... De hecho Durkheim, al escapar de las redes del positivismo, se ha extralimitado, pasando claramente al idealismo.” (Parsons, 1968:547, 549).

“Esperamos que este análisis y los que seguirán, pondrán fin a una interpretación inexacta de nuestro pensamiento, que ha provocado más de un malentendido. Por el hecho de haber constituido a la compulsión en el *signo exterior* por medio del cual se puede reconocer y distinguir más fácilmente los hechos sociales de los hechos de la psicología individual, se ha creído que, para nosotros, *la coerción física era todo lo esencial de la vida social*. En realidad, nunca hemos visto en ésta más que la *expresión material y aparente* de un hecho interior y profundo que es completamente ideal; es la *autoridad moral*. El problema sociológico – si se pudiera decir que existe *un problema sociológico*– consiste en buscar, a través de las diferentes formas de coerción exterior, los *diferentes tipos de autoridad moral* que les corresponden, y en *descubrir las causas* que han provocado estos últimos.” (FE: 196, n. 6). *Cursivas nuestras.*

Una vez fijado este precepto general, nuestro autor plantea las finalidades específicas de la investigación realizada en FE, entendidas como parte de un proyecto teórico más amplio en la conformación del campo sociológico:

“En particular, el tema que tratamos en la presente obra tiene por principal objeto encontrar bajo qué forma esta especie particular de autoridad moral que es inherente a todo lo religioso ha nacido y cuáles son los elementos que la forman. Por otro lado, se verá más tarde que, si bien hacemos de la presión social una de las características distintivas de los fenómenos sociológicos, no pretendemos sostener que sea la única.” (FE: 196, n. 6). *Cursivas nuestras.*⁴⁰

El pasaje resulta clarificador en varios sentidos: fija la diferencia epistemológica entre indicador y principio explicativo; señala un hilo conductor para

la constitución de un campo legítimo de estudio para la sociología; y, finalmente, sitúa a la autoridad moral como un principio explicativo en la conformación del orden normativo de la sociedad, planteando a su vez la pregunta por los mecanismos que la hacen posible. Hemos visto ya que dichos mecanismos no son distintos de aquéllos que generan a lo sagrado. Se trata de mecanismos de orden simbólico que, producidos por la asociación, originan momentos de efervescencia en los que se forja, en el orden de la representación, el principio de unidad del grupo (comunidad de fe). La producción de lo sagrado tiene, pues, un *principio de orden emotivo derivado* de la generación de ideales compartidos que producen comunidad (Iglesia), en el sentido de la definición de hecho religioso.⁴¹ Se articulan de ese modo las dimensiones de regulación e integración dentro de la perspectiva durkheimiana, a la vez que se fija el papel originario de la adhesión a valores, como base para la constitución del orden normativo.

5. NOTA FINAL

Luego de la publicación de *RMS*, Durkheim proyectó un segundo texto sobre metodología, que sería elaborado en coautoría con Fauconnet y Mauss. El propio Mauss describió retrospectivamente el hecho en los siguientes términos:

“... Mientras Durkheim vivía, Fauconnet y yo esbozamos con él un delgado volumen sobre sociología. Sólo dos partes de éste han aparecido: el artículo “Sociología” en *La Grande Encyclopédie* (1901), que es usualmente considerado, tras *Las reglas del método sociológico*, como el manifiesto de la escuela entera, y el artículo de Durkheim y Fauconnet – en realidad escrito por nosotros tres – titulado “Historia de la sociología y las ciencias sociales”. La tercera parte no ha sido jamás publicada.” (Mauss, 2001:14).

⁴⁰ Dicha dimensión, sobre la que hemos hablado ya, es la referida a la integración o la del Bien, en términos del propio Durkheim. “Es este el otro aspecto de la sociedad por el que ésta, a la vez que imperativa, se nos presenta como buena y bienhechora. Nos domina y nos asiste. Si hemos definido el hecho social partiendo más bien del primero de estos caracteres que del segundo, es porque es más fácil de observar, porque se traduce en signos externos y visibles, pero en ningún momento hemos pretendido negar la realidad del segundo.” (Durkheim, 1988:199, nota 13).

⁴¹ “... una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdichas... creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas.” (FE: 42).

De los textos mencionados por Mauss, el artículo “Sociología” reviste especial interés. No se trata de una mera repetición de lo dicho en *RMS*; en él se incorporan importantes precisiones y matices con respecto a la definición de 1895. Las novedades introducidas resultan relevantes. El texto ofrece una reelaboración del tema donde, si bien se retoman los criterios de exterioridad y generalidad, se observa una omisión deliberada de las oposiciones antes sustentadas entre lo social y lo individual, lo psicológico y lo sociológico, así como la referencia al tratamiento de los hechos sociales como cosas. En lugar de ello, se alude a los hechos sociales como “modos de actuar y pensar a los que individuos no habrían llegado por sus propias tendencias o en caso de pertenecer a otro grupo humano”; “hechos consagrados por la autoridad de la tradición, que la sociedad impone a los individuos”; si bien, se insiste, *nosotros contribuimos a producir*. (Fauconnet y Mauss: 2002:7, 9,10).

En el texto se caracteriza a la realidad social como una naturaleza “sobrepuesta” a la naturaleza biológica individual, sustituyendo toda referencia al criterio de exterioridad en un sentido material, por la alusión al carácter *predeterminado* de los hechos sociales que, en cuanto tales, nos preexisten y deben sernos transmitidos por la educación (Fauconnet y Mauss: 2002:11).⁴²

Por su parte, la noción de “representaciones colectivas” aparece jugando un papel destacado. Resulta significativo que los autores introduzcan el concepto, no en el contexto de la definición de los hechos sociales, sino al abordar las causas del *cambio institucional*.⁴³ Ahí se señala que si bien todo

cambio de la vida colectiva se halla asociado directa o indirectamente a modificaciones en las condiciones de orden estructural de la sociedad (hechos referentes a la organización social del grupo y la forma en que sus diferentes elementos son dispuestos), su repercusión central se experimenta en el conjunto de ideas y valores que soportan la lógica y funcionamiento de las prácticas e instituciones que regulan y orientan la vida social. Esto es, en ámbito del *sistema de representaciones colectivas* que fundamentan su operación (Fauconnet y Mauss: 2002:18). En este sentido, los autores señalan que “el fondo íntimo de la vida social” puede ser visto como un “conjunto de representaciones”, cuyo entramado hace posible el cambio en las expresiones institucionales asumidas por las sociedades a lo largo del tiempo (Fauconnet y Mauss: 2002:18).

El texto “Sociología” ofrece indicaciones útiles sobre el rumbo que la perspectiva durkheimiana comenzaba a tomar, para 1901, en su caracterización del hecho social. Con todo, el panorama ofrecido por este texto no alcanza a mostrar en su totalidad las aportaciones que Durkheim y su escuela habrían podido establecer en torno al tema, a partir de sus aproximaciones al estudio de la religión durante el período 1900-1912, lapso en que se irán apuntalando las bases para la construcción de *FE*.⁴⁴ Dichos avances pueden tan sólo suponerse con cierto grado de plausibilidad, a partir de la reconstrucción de las premisas presentes en esta obra y los textos cercanos al período de su elaboración. La clarificación de estos aspectos, como se ve, constituye todavía una tarea por realizar. No obstante, como esperamos haber mostrado a lo largo de este recorrido, ciertas

⁴² El texto incluye observaciones metodológicas relevantes. Se remarca la insistencia en el carácter provisional de los criterios empleados en la definición del hecho social; lejos de asumirlos de modo concluyente, debe aspirarse a sustituirlos progresivamente por otros mejores (Fauconnet y Mauss, 2002:13). La definición supone una primera revisión de los hechos, una suerte de “observación provisoria.” La observación de los hechos sociales no consiste simplemente un proceso narrativo; la sociología debe, más que describir los hechos, *constituirlos*, etc. (Fauconnet y Mauss, 2002:23).

⁴³ Los autores caracterizan a la sociología como la ciencia del estudio de las instituciones (Fauconnet y Mauss: 2002:12), afirmación que será repetida por Durkheim en el prefacio a la segunda edición de *RMS* (*RMS*: 50), en directa alusión y reconocimiento al texto de aquéllos.

⁴⁴ Como señala de manera pormenorizada Ramos (1999:178, n. 14, 15, 16), gran parte de los artículos que aparecerán en los primeros diez números de *L'Année* están dedicados al análisis de la religión, de manera directa o indirecta. Durante el período de 1900 a 1910, *L'Année* publica más en su propio espacio y más comparativamente que otras revistas de la época sobre temas de religión. Durkheim y sus seguidores se concentrarán en recopilar y escribir directamente reflexiones sobre el tema y documentar los avances que la investigación etnográfica va realizando al respecto en esos años.

pistas parecen claras en torno a la posible caracterización de la naturaleza profunda de lo social. Cabe citar finalmente, a mero título de indicación, un sugerente comentario del propio Mauss, quien en 1924 señalaba, con respecto a la perspectiva de la escuela durkheimiana en torno al hecho social:

“Hace ya tiempo manteníamos con Durkheim, que los hombres sólo pueden comunicarse por medio de símbolos, por signos *comunes, permanentes y exteriores* a los estados mentales individuales... por signos de grupos de estados *que se toman como realidades*... Habíamos llegado hasta a suponer cuál era la razón de que se impusieran... Hacía ya tiempo, que pensamos que *uno de los caracteres del hecho social es precisamente su aspecto simbólico*. En la mayor parte de las representaciones colectivas, no se trata de una representación única de una cosa única, sino de una representación... más o menos arbitraria... que supone (que responde a) *costumbres*... La actividad del pensamiento colectivo es todavía más simbólica que la del pensamiento individual, aunque no lo es en el mismo sentido...

Mauss, (1971:276-277). *Cursivas nuestras*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV. (1990): “Relire Durkheim.” Número monográfico especial. *Archives de sciences sociales des religions*, Año 35, No. 69, Editions du CNRS, París, enero-marzo, pp. 91-108.
- AAVV. (1993): “Durkheim: Sacré et société.” *Social Compass*, Publication de la Fédération Internationale des Instituts de Recherches Sociales et Socio-Religieuses. Vol 40, No. 3, Louvain, Belgique, septiembre, pp. 415-428.
- BESNARD, P. (1998): “Anomia y fatalismo en la teoría durkheimiana de la regulación.” Reproducida en Ramos Torre, Ramón (Coord). Número monográfico “Cien años de la publicación de un clásico. El Suicidio de Émile Durkheim.” *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 81, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1998, enero-marzo, pp. 41-62.
- DURKHEIM, É. (1969): “De la définition des phénomènes religieux.” *Journal Sociologique*. PUF, París. pp. 140-165.
- DURKHEIM, É. (1975): “Lettres au directeur. *Revue Néo-Scholastique*. París, pp. 606-607, 612-614. En Textes, T.1. *Elements d’une théorie sociale*. París, Editions de Minuit, p. 401-405
- DURKHEIM, É. (1976): “Representaciones individuales y representaciones colectivas.” En. *Educación como socialización*. Sígueme, Salamanca, pp. 52-82
- DURKHEIM, É. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Akal, Madrid.
- DURKHEIM, É. (1982b): *La división del trabajo social*. Akal, Madrid.
- DURKHEIM, É. (1988): *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las Ciencias Sociales*. Alianza, Madrid.
- DURKHEIM, É. (1998): *El suicidio*. Akal, Madrid. 5ª edición.
- DURKHEIM, É. y P. FAUCONNET (1903): “Sociologie et sciences sociales.» *Revue Philosophique*, LV:465-497. En Textes, V.1. *Elements d’une théorie sociale*. París, Editions de Minuit, pp. 121-159.

- DURKHEIM, É. y M. MAUSS (1996): "Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas." En *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de antropología positiva*. Ariel, Barcelona, pp. 107-137.
- FAUCONNET, P. y M. MAUSS (2002): "La sociologie, objet et method." Reproducción electrónica de "Sociologie", en *La Grande Encyclopédie*, vol. 30, París, 1901. Colección: "Les classiques des sciences sociales." Jean-Marie Tremblay (ed). Université du Québec à Chicoutimi, Québec. http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html. Última revisión, 22 de octubre de 2011.
- GANE, M. (1988): *On Durkheim's Rules of Sociological Method*. Routledge, Londres.
- GIDDENS, A. (1977): *El capitalismo y la moderna teoría social*. Labor, Barcelona.
- HABERMAS, J. (2001): *Teoría de la acción comunicativa. Tomo 2: Crítica de la razón funcionalista*. Taurus, Argentina, pp. 70-91.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1965): *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LUKES, S. (1982): Introduction. En Émile Durkheim, *The rules of sociological method, and selected texts on sociology and its method*. The Free Press, New York, pp. 1-27.
- LUKES, S. (1984): *Émile Durkheim. Su vida y su obra. Estudio histórico-crítico*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI, Madrid.
- MAUSS, M. (1971): "Últimos servicios prestados por la psicología a la sociología." En *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid, pp. 274-278. (Traducción de la versión francesa de PUF, París, 1936. Primera publicación en *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 1924).
- MAUSS, M. (2001): "L'oeuvre de Mauss par lui-meme." *Revue française de sociologie*, vol. 20, 1979, pp. 209-220. En Besnard, Pierre (ed.). *The Sociological domain. The Durkheimians and the founding of French Sociology*. Maison des Sciences de l'Homme/ Cambridge University Press. 1983. Reproducido al español en Bossert, Federico (ed.). *De la función al significado: escritos de antropología social*. UNMSM Fondo Editorial, Lima. pp. 1-16. Versión electrónica.
- PAOLETTI, G. (2004): Durkheim and the Problem of Objectivity: a Reading of Les Formes élémentaires de la vie religieuse. *Reveu française de sociologie*, 45, 3-25.
- PARSONS, T. (1968): *La estructura de la acción social. Estudio de Teoría Social con referencia a un grupo de recientes escritores europeos. T.I.* Guadarrama, España.
- PICKERING, W. (1990): "The Eternality of the sacred: Durkheim's Error?" En Número monográfico especial "Relire a Durkheim." *Archives de Sciences des Religions*. Año 35, No. 69, Editions du CNRS, París, enero-marzo, pp. 91-108.
- POGGI, G. (1990): "The Place of Religion in Durkheim's Theory of Institutions." En Hamilton, Peter. *Emile Durkheim. Critical Assessments*. Routledge, Londres. Primera serie, Tomos I, Vol. III, pp. 346-375.
- PRADES, J. (1998): *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*. Península, Barcelona.
- RAMOS, R. (1982). "Estudio Preliminar" a E. Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal, pp. I-XXX.
- RAMOS, R. (1992): "El círculo sagrado: una lectura de *Las formas elementales de la vida religiosa*, de Émile Durkheim. En AAVV. *Escritos de teoría sociológica en homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*. Madrid, CIS, pp. 957-973.
- RAMOS, R. (1999): *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*. Centro de Investigaciones Sociológicas/ Siglo XXI de España, Madrid
- RAWLS, A. (1996): Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument. *American Journal of Sociology*, 102 (1), 430-482.
- TAROT, C. (1999): *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions*. La Découverte, París.