

Sobre la sociología de Emilio Durkheim

Nota preliminar

El presente trabajo, escrito hace aproximadamente diez años, fue leído como Tesis Doctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Formaban Tribunal los Srs. Pabón, Viñas, Palacio Atard, Aranguren y Montero Díaz, siendo éste su Ponente. En aquella sesión, junio de 1963, fue calificada con sobresaliente «cum laude» y, posteriormente, obtuvo Premio Extraordinario. Su título era: Política y Religión en la Sociología de E. Durkheim; de ella se publicó la oportuna noticia y recensión en la Revista de la Universidad de Madrid.

Durante dos lustros hemos seguido el prudente consejo del clásico y, al darla ahora a la luz, creemos necesaria una breve explicación:

Nuestros posibles lectores saben muy bien que el tono o estilo de una Tesis Doctoral está notablemente condicionado por una larga tradición de escolasticismo universitario. Hay en ellas una preocupación académica, una tendencia a recargar el aparato bibliográfico, una frecuente pedantería expositiva, y un cierto y explicable prurito «de sentar cátedra». Todo ello hace de las Tesis un género especial, con sus peculiares exigencias, perfectamente válidas en cuanto a Tesis se refieren, pero chocantes e inadecuadas fuera del ámbito estrictamente

académico. Salvo muy contadas excepciones, las buenas tesis no suelen ser buenos libros. La nuestra, de cuya supuesta bondad nos es imposible hablar, no es una excepción; padece, como la que más, los vicios formales que acabamos de señalar.

Por otra parte, la labor de traducir la Tesis a libro es complicada, casi irrealizable; además nos parece, en alguna medida, fraudulenta. No es honorable dar gato por liebre. En consecuencia, no nos quedaba más alternativa que, o confinarla a olvido perpetuo, o sacarla a la luz sin modificaciones, modernizaciones o alteraciones importantes. Estimulados por los consejos de personas que merecen nuestra entera confianza, optamos por lo último. Nos hemos limitado a desempolvirla, mediante alguna pequeña corrección de estilo y aligeramiento de notas a pie de página; suprimimos, también, algunos pasajes por reiterativos y modificamos su título llamándola simplemente así: «Sobre la Sociología de E. Durkheim». La Tesis es, pues, la misma que se leyó en un ya alejado junio del '63.

Finalmente, no creemos que sea tarde para testimoniar respetuoso agradecimiento al Tribunal que, en su día, la juzgó y calificó. Especial mención hemos de hacer del Prof. Montero Díaz, a quien no sólo debemos gratitud, sino disculpas, puesto que de haber seguido más fielmente sus orientaciones, el trabajo hubiera alcanzado mucha mayor dignidad científica y expositiva.

I. La Escuela sociológica. Las aporias de Gurvitch. Rasgos generales de la sociología de Durkheim

«La fuerte personalidad de Emilio Durkheim —escribe Leclercq— imprimió a la Sociología francesa un carácter particular. Intelectual y hombre de acción, supo alcanzar en las esferas gubernamentales una influencia, gracias a la cual, la Sociología fue introducida oficialmente, no sólo en las Universidades, sino en la Escuela Normal. Supo asegurarse también el control de los nombramientos, de manera que su Sociología se convirtió en la doctrina oficial de la enseñanza francesa; así ejerció sobre la enseñanza sociológica y, por rechazo, sobre una gran parte de la filosófica, una dictadura que solo admite comparación con la de Cousin en la época de Luis Felipe. La sociología positiva durkheimiana tomó en la enseñanza oficial de la Tercera República, el lugar que el espiritualismo ecléctico ocupaba bajo regímenes anteriores...»¹

El contenido doctrinal y la influencia política de la Escuela sociológica son claves imprescindibles para la inteligencia de la cultura francesa en los finales del siglo XIX. La historia intelectual de esta época está determinada por la Filosofía de Comte, el evolucionismo darwinista y, más tarde, las doctrinas de Marx. Durkheim representa la plenitud del comtismo. Su estudio nos adentra en una de las fuentes del pensamiento contemporáneo.

El presente trabajo pretende ser, en consecuencia, una modesta contribución al estudio de la Historia ideológica del siglo XIX.

* * *

La palabra tiene poderes mágicos: Cuando Comte, en 1835, utilizó por primera vez el neologismo «Sociedad», introdujo

(1) LECLERCQ, J. Introduction a la Sociologie. Lovaina Nauwelarets, 1959, págs 54-55.

en la mente de sus contemporáneos la pretensión de llenar de contenido aquel exótico vocablo.

El progreso de las Ciencias Naturales y de lo que se llamaba, con exacta impropiedad Historia Natural ayudó a los desazonados e incipientes sociólogos. Las leyes de la Evolución y el espíritu de confianza que crearon en la Ciencia confluyeron con el pensamiento comtiano. Se identificaron *organismo* y *sociedad*.

«Una sociedad —escribía Espinas— es realmente un ser vivo, que se distingue de los otros en que está, ante todo, constituido por una conciencia. Una sociedad es una conciencia viva o un organismo de ideas... Donde los seres pueden cambiar impresiones hay sociedad y recíprocamente, donde nace una sociedad se puede decir que hay cambio de representaciones.»² En Alemania Schaeffle iniciaba su monumental obra con estas palabras: «Die menschliche Gesellschaft ist ein lebendiger Körper eigener Art. Der socialer Körper wirkt zwar durch und für seine activen Bestandtheile...»³ Análogamente se expresaba Spencer en Inglaterra. En todas partes se afirmaba que el cuerpo social es un organismo. La sociedad, por tanto, era susceptible de estudio científico; sus leyes serían descubiertas y enunciadas. He aquí la primera e importante acepción con que se enriqueció el vocablo de Comte.

Afirmar que la sociedad es un organismo no significaba que pudieran extremarse las analogías entre el campo de la Biología y el de la naciente ciencia sociológica. La comparación de la vida colectiva con los organismos sirvió, fundamentalmente, para robustecer la creencia en que los fenómenos sociales debían ser estudiados con arreglo a un método objetivo.⁴ La Guerra del 70, según confiesa Durkheim, favoreció los primeros pasos de la Ciencia Sociológica. Con el

(2). ESPINAS. Les sociétés animales. París, 1876, págs. 529-30.

(3) SCHAEFFLE, A. Bau und Leben der Socialer Körper. T. 1, pág. I.

(4) PARODI. Philosophie contemporaine en France. París, Alcán, 1919. La opinión de que la sociedad es un organismo encontró general aceptación en el Neoescolasticismo, cf. FARGES, A. Philosophia scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis exposita, París, 1921. "Societas civilis est organismus moralis cujus partes immediatae non individua, sed familiae sunt. T. II, pág. 446.

Imperio se hundieron ideales e ilusiones. Napoleón III había acometido empresas sin otra razón que el prestigio, y el prestigio demostró ser algo equívoco. Francia necesitaba rehacerse ateniéndose a una consideración realista de los hechos y dejando atrás mitos y presentimientos gloriosos. Los hombres de este «noventa y ocho» francés creyeron que solo por medio de la razón y de la ciencia podía alcanzarse la recuperación deseada. La Sociología, ciencia de las sociedades, debía atestiguar su validez contribuyendo a la reconstrucción de la maltrecha sociedad francesa.

Sería simple creer que los sociólogos tuvieron parte en tan hermosa tarea. Su ciencia, aún embrionaria, carecía de contenido y de método. Surgieron pronto problemas y dificultades que, en parte, gravitan todavía sobre la ciencia sociológica.

La Historia de la Sociología es excepcional. Su nacimiento no fue espontáneo; sus contenidos y sus fronteras con las disciplinas adyacentes fueron señalados artificialmente. Las dificultades iniciales han sido sistematizadas por Gurvitch en la siguiente forma: ⁵

1. Sociología o Filosofía de la Historia: Determinar el sentido de la evolución social, ¿es tarea filosófica o sociológica?

2. Las implicaciones políticas y religiosas del concepto de Progreso originan una bifurcación del pensamiento sociológico; al lado de una ciencia del Progreso, nace una ciencia del Orden. Brunshwig ha puesto de relieve la importancia que tuvo la elección entre Orden y Progreso. ⁶

3. ¿La vida social ha de estudiarse partiendo del individuo, o considerando su agrupación como distinta de los elementos agrupados? He aquí un nuevo dilema no superado por los sociólogos del siglo pasado. O individuo o sociedad.

(5) GURVITCH, G. *La vocation actuelle de la Sociologie*. París, P. U. F., 1957. (La exposición que sigue es suya, págs. 30 y ss.)

(6) BRUNSHWIG, L. *Le progrès de la conscience dans la Philosophie occidentale*. París, 1927, vl. II, págs. 489 y ss.

4. Psicología o Sociología. Consecuencia de la anterior alternativa es el duelo entre la concepción sociológica y la psicológica que alcanzó su punto culminante con la polémica Durkheim-Tarde.

5. La causa, o causas, de la evolución social dieron origen a múltiples puntos de vista predominantes, surgiendo sociologías de base geográfica, biológica, psicológica, etc.

El primer postulado de la sociología de Durkheim afirma la sustantividad de los hechos sociales. La ciencia que los estudia es independiente y no se confunde con ninguna otra. «Lo que se desea es una ciencia del hombre que lo muestre íntegramente... Lo que nosotros encontramos en el hombre no es su propia substancia; son las creencias religiosas o morales, las costumbres, las técnicas, etc. Encontramos todo un conjunto de cosas que le desbordan infinitamente, por más que estén integradas en su propia substancia.»⁷

La sociedad, compuesta por individuos, es más que una mera yuxtaposición de elementos individuales. La sociedad posee una conciencia, que por oposición a la individual, llamamos colectiva. Hay representaciones sociales de las que el individuo participa y de las que no es autor. El hecho social es anterior al individuo y se caracteriza por el poder coercitivo que ejerce sobre él. Se nos impone *desde fuera* y no podemos evitar impunemente su presión; esta exterioridad hace imposible su estudio científico. Nuestros juicios, opiniones y sentimientos no modifican su estructura. Puede afirmarse que los hechos sociales son *cosas*. El hombre es más producto que causa de estos hechos. De la misma manera que el compuesto, encerrando a los componentes, tiene peculiares características, la vida social posee su propia naturaleza, distinta a la individual.

Las fuerzas y representaciones colectivas dependen cuantitativa y cualitativamente del modo de la asociación, y éste, a su vez, del número de personas asociadas y del tipo de

(7) DAVY, G. La Sociologie de M. Durkheim. Revue Philosophique, T. LXXII, 1911, pág. 44.

relaciones que las ligan (volumen y densidad dinámica, en términos durkheimianos). Las relaciones no se limitan a los contactos materiales, sino también todo tipo de influencias morales. La naturaleza humana no se reduce simplemente a ser un producto del medio material, como postuló, entre otras, la escuela antropogeográfica de Ratzel. Del medio social, entendido en su sentido más amplio, brotan todas las actividades, incluso aquellas que siempre han pasado por ser inalienablemente individuales. La regla moral que se nos impone y que, salvo casos excepcionales es aceptada, no procede ni de un Supremo Legislador, ni de un inexplicable principio impreso en la conciencia; tampoco se trata de una aspiración hacia el Bien. Es la sociedad quien crea una moral a medida de sus necesidades; sus preceptos tienen fuerza coercitiva y arraigan en la conciencia colectiva. La evolución social determina una paralela evolución de las normas morales; a distintas formas de solidaridad corresponden distintas formas de moralidad.

Nuestra moral, piensa Durkheim, se queda anticuada. El conservadurismo científico quiere mantener vigentes aquellas fórmulas viejas, produciéndose una discordancia entre el acelerado ritmo de transformación social y el inmovilismo de las normas morales. Esta situación que Durkheim llama *anómica*, debe ser superada y resuelta. Las leyes que rigen los hechos sociales pueden ser conocidas y, por tanto, es posible preveer una terapéutica que revitalice la vieja moral.

La Sociología de Durkheim, con sus importantes y sugestivas perspectivas, está planteada con criterio original: «El hombre —dice— no es para nosotros un punto de partida, sino un punto de llegada. No comenzamos por postular una cierta concepción de la naturaleza humana para deducir una sociología... En la medida en que el hombre es un producto de la sociedad está explicado por ella... la historia no es para nosotros más que un medio de analizar la naturaleza humana». ⁸

(8) DURKHEIM, E. *Sociologie religieuse et Theorie de la connaissance*. Revue de Metaphisique et Morale, T. XVII, pág. 755

Las líneas generales de su pensamiento se desarrollan ampliamente en sus cuatro grandes obras. Sigamos detalladamente su explicación.

II. Las cuatro obras mayores. Los postulados durkheimianos. A propósito de Ortega

I. La División del Trabajo social.

Con este título publica su tesis doctoral.¹ Sostiene que la división del trabajo es el factor determinante de la evolución social: Independiza y emancipa al individuo, integrándolo, al mismo tiempo, en una nueva forma de sociedad. La división del trabajo es, pues, el motor de lo que llamamos Progreso.²

Cualquiera sociedad se compone de un mayor o menor número de individuos, en continuo contacto, ligados unos a otros por una serie de vínculos.³ Llamamos *solidaridad* al conjunto de estos vínculos o lazos. No puede haber sociedad sin una forma de solidaridad. La división del trabajo crea nuevos tipos de solidaridad.

En las sociedades primitivas la solidaridad tiene un carácter muy especial: «El individuo no se pertenece, es literalmente una cosa de la que dispone la sociedad... La conciencia colectiva recubre las conciencias personales coincidiendo

(1). La primera edición es de 1893. Se reeditó en 1902, y luego varias veces más, con un prefacio titulado: "Quelques remarques sur les groupements professionnels". Sobre las incidencias de su tesis doctoral vid. MÜHLFELD, L. *Revue Universitaire*. I (1893), págs. 440. y ss.

(2). "Una ruptura del equilibrio en la masa social suscita conflictos que no pueden ser resueltos más que por una División del Trabajo más desarrollada. Tal es el motor del Progreso". DURKHEIM, E. *De la Division du Travail Social*. París, Alcan, 1932, pág. 235. (Todas las citas sucesivas las hacemos por esta edición).

(3). "...todo agregado de individuos que están en contacto continuo forma una sociedad... Es preciso, además, que haya entre ellos lazos morales. *Division*, pág. 260. COMTE fue el primero en afirmar que la División del Trabajo es determinante de la solidaridad social. Cf. *Division*, pág. 27 y ss.

exactamente con ellas... el individuo se religa directamente con la sociedad sin ningún intermediario... A este tipo de solidaridad la llamamos *mecánica*, por analogía con la cohesión que une entre sí a los elementos de los cuerpos brutos, en oposición a la que hace la unidad de los cuerpos vivientes.»⁴

Pero, contrastando con ella, hay otro tipo de solidaridad caracterizado por la personalización y diferenciación del individuo: «Cada uno tiene su esfera de acción que le es propia y, por consecuencia, una personalidad... la conciencia colectiva deja al descubierto una parte de la conciencia individual, en la que se establecen funciones propias.» Claro está que esta liberación del individuo no supone ruptura de la vida social; del conjunto de diferencias individuales surge una solidaridad que denominamos *orgánica*. «Esta solidaridad recuerda a la que se observa en los animales superiores. Cada órgano, en efecto, tiene su fisonomía especial, pero la unidad del organismo es tanto mayor cuanto más se acentúa esta individualización de las partes.»⁵

La solidaridad es un hecho de naturaleza moral y de estructura muy compleja.⁶ Durkheim creyó que su expresión más sensible se encontraba en el conjunto de reglas Jurídicas. Si cada sociedad posee una determinada forma de solidaridad, cada forma de solidaridad se proyecta en los códigos, sentencias, normas de derecho, etc., correspondientes. Hay, pues, tantos tipos de Derecho como tipos de sociedades. Principalmente se distinguen dos.

Las normas jurídicas se expresan en sus correspondientes sanciones; hay sanciones represivas y sanciones restitutivas. Por las primeras el sancionado sufre daño en sus bienes, libertad, etc. Por las segundas sólo se tiene a restablecer el orden trastornado, volviendo al estado de cosas anteriores a la transgresión. Así aparece un Derecho Penal y a su lado los Derechos Civiles, es decir, un Derecho represivo junto a otro

(4) Vid. *Division*, pág. 99.

(5) Id. Id. *Ibidem*.

(6) Cf. *Division*, pág. 140.

restitutivo.⁷ La solidaridad mecánica se vincula al primero y la orgánica al segundo.

La División del trabajo va imponiendo progresivamente las sanciones de tipo moral. «Allí donde el derecho Penal es muy voluminoso, la moral común está muy extendida: hay una multitud de prácticas colectivas colocadas bajo la salvaguarda de la opinión pública. Allí donde el derecho restitutivo está muy desarrollado hay para cada actividad una moral profesional...»⁸ Las faltas profesionales provocan una reacción mucho más débil que las cometidas contra la moral pública, sin que por ello las sanciones dejen de ser imperativas; las funciones que desempeña el individuo lo relacionan con los demás miembros del grupo a través de un tupido y complejo sistema de interdependencias y obligaciones.⁹ Toda vida social, por el hecho de serlo, encierra un germen de moralidad.¹⁰ Los dos grandes tipos de vida social corresponden a las dos especies, ya mencionadas, de solidaridad. El primero tiene su origen en las similitudes y el segundo en la desemejanza. En las sociedades avanzadas lo *mecánico* queda cubierto por lo *orgánico*, sin que esta subyacencia signifique desaparición.¹¹

Establecida esta dualidad podemos indagar el cómo y el porqué de la División del Trabajo.

(7) Cf. *División*, pág. 33 y ss. Este tema fue desarrollado en *L' Année Sociologique*, vol. IV, 1901, págs. 65-69.

(8) Según DURKHEIM existe una clara vinculación entre Derecho, Sociedad, Solidaridad y Moral. "Este libro —escribe refiriéndose a la División— es un esfuerzo por tratar los hechos de la vida moral...no pretendemos deducir la Moral de la ciencia, sino hacer la Ciencia de la Moral". *División*, Prefacio a la 1.^a ed., pág. XXXVII.

(9) "En la medida en que nuestra sociedad deja de estar formada por segmentos similares, el aparato regulador deja de estar formado por una repetición de órganos segmentarios autónomos... aparece el Estado presidiendo la vida general". *División*, pág. 200. "Al hacerse más numerosas y complejas las funciones sociales es necesario que el órgano que las sirve de sustento se desarrolle así como el cuerpo de Reglas Jurídicas. *División*, 203.

(10) "Si hay una regla común a todas las morales es, ciertamente, la que prohíbe los atentados contra la persona. pues los hombres que se reúnen no pueden vivir juntos sin que cada uno experimente por sus semejantes una simpatía que se opone a todo acto que tienda a hacerles sufrir". *División*, pág. 140, cf. nota 7.

(11) Nos ceñimos lo más posible al resumen que ofrece el autor en las conclusiones al libro primero. *División*, págs. 205-9.

Durkheim, llegado a este punto, introduce el concepto de *Función*. «La palabra función se emplea de dos maneras diferentes. Unas veces significa un sistema de movimientos vitales, haciendo abstracción de sus consecuencias. Otras expresa la relación de correspondencia que hay entre éstos movimientos y algunas necesidades del organismo... Preguntarse cuál es la función de la división del trabajo es tanto como buscar la necesidad a que corresponde.»¹²

Rechaza Durkheim la tentación de interpretar la división como una consecuencia del desarrollo de la civilización, o del bienestar material. El trabajo dividido refuerza la cohesión moral del grupo y, precisamente, cabe suponer que en ello consista su función. Así se explica que el trabajo se divida en la medida en que la *sociedad segmentaria* (solidaridad mecánica) da paso a formas orgánicas de interdependencia. Hay, según criterio de Durkheim, relación estrecha entre solidaridad orgánica y trabajo dividido.¹³ Para que se de el paso de lo mecánico a lo orgánico son necesarias determinadas circunstancias: «La división del trabajo no progresa, sino cuando hay individuos que están en suficiente contacto para poder actuar unos sobre otros. Si convenimos en llamar densidad dinámica o moral a esta aproximación y al activo comercio que de ella resulta, podemos decir que los progresos de la División del trabajo están en relación directa con la densidad dinámica de la sociedad.¹⁴ También puede afirmarse que la División es causa del aumento de población.¹⁵ «La división del trabajo no asegura solamente la cohesión social, sino que modifica la naturaleza e imprime una nueva orientación a nuestra moralidad. Si quebranta en más de un punto la obediencia a las tradiciones antiguas, hace pasar al primer plano el deseo de

(12) *Division*, pág. 11.

(13) Sobre la densidad dinámica cf. *Division*, pág. 238.

(14) Esta conclusión es resultado de un gran esfuerzo deductivo. COMTE la había vislumbrado de forma instintiva y DURKHEIM reconoce la coincidencia, cf. *Division*, 244. (Remite a COMTE, Cours, IV, 445).

(15) Cf. BOUCLE, C. Theories recentes sur la Division du Travail Social. Apud L'Année Sociologique, VI, 1903, pág. 103. Se trata de una excelente exposición sobre el tema de la División del Trabajo.

justicia... Hace del respeto a la persona humana el centro de la moral.»¹⁶

Todo ello muestra que la sociedad no es, como se ha creído en ocasiones, extraña a la moral. El hombre es un ser moral en la medida en que vive en sociedad y se solidariza con su grupo. La moral exclusivamente individual es una concepción abstracta inexistente.¹⁷

La sociedad europea de finales del siglo XIX no era, a pesar del rápido desarrollo, un paraíso de moralidad. Durkheim califica de *anómico* el estado de la sociedad contemporánea. Anomía equivale a transformación violenta. No sirven las normas antiguas, y las nuevas aún no gozan de plena vigencia. Los europeos estamos ante la inexcusable necesidad de aceptar una nueva moral.¹⁸

II. Las Reglas del Método Sociológico.

En la elaboración de esta obra concurren circunstancias excepcionales: La Sociología había de afirmarse como Ciencia, señalando sus contenidos y sus métodos. Las *Reglas* son una exposición de conceptos fundamentales y un ordenado conjunto de observaciones metodológicas. Como quiera que ambos aspectos serán tratados más adelante, nos excusamos de resumir aquí el contenido de esta famosa obra.

III. El Suicidio.

Se publicó en 1897 y constituye un ensayo de *Sociología aplicada*. No trata de averiguar porqué un individuo se suicida, sino porqué en una determinada sociedad hay un coeficiente constante de suicidios. «El fenómeno que se propone explicar —escribe el autor— no puede ser debido más que a causas extrasociales de gran generalidad, o a causas propiamente

(16) *Division*, pág. 5.

(17) «A medida que el trabajo se divide disminuye el papel de la herencia... pierde su imperio, no porque haya cesado de ser ley de la naturaleza; sino porque para vivir nos son precisas armas que ya no puede proporcionarnos». *Division*, págs. 299, 306, 310, etc.

(18) *Division*, pág. 381.

sociales. Nos planteamos por lo pronto, el problema de la influencia de las primeras y veremos que es prácticamente nula. Determinaremos después la naturaleza de las causas sociales, sus efectos y sus relaciones con los estados individuales. Hecho esto, estaremos en mejores condiciones para precisar cuál es el elemento social del suicidio...»¹⁹. Y más adelante añade: «Aunque parezca que el suicidio, por ser un acto que únicamente afecta al individuo, sólo interesa a la Psicología, es lo cierto que cada sociedad tiene, en determinado momento de su historia, una aptitud definida para el suicidio»²⁰.

Durkheim comienza por rechazar la afirmación frecuente de que todo suicidio es una aberración, una anormalidad psicopatológica. Hay suicidios «normales» y, aún en los casos de indiscutible enajenación, la tendencia al suicidio varía según la cultura y medio ambiental del enfermo; por tanto, hay unos *elementos sociales del suicidio* que son el objeto de este estudio²¹.

Las estadísticas demuestran: 1.^o Los coeficientes de suicidio son mayores en verano que en invierno. 2.^o Los hombres tienen mayor propensión que las mujeres. 3.^o Los ancianos se suicidan más que los jóvenes. 4.^o El coeficiente es mayor en las áreas urbanas que en las rurales. 5.^o Es mayor en los militares que en los civiles. 6.^o Mayor en los protestantes que en los católicos. 7.^o Se suicidan menos los casados que los solteros, viudos o divorciados. 8.^o Es más frecuente en las familias sin hijos que en las numerosas²².

Resulta, pues, que las estaciones y el clima, el sexo y la edad, el estado civil, la vida familiar, la confesión religiosa,

(19) DURKHEIM, E. *El Suicidio*, tr. esp. Ruis Farnés. Madrid, Reus, 1928, págs. 15-16.

(20) *Suicidio*, pág. 8.

(21) *Suicidio*, págs. 20 y ss., cf. ESQUIROL, *Maladies Mentales*, 1838. FALRET, *De L'hypocondrie et du Suicide*, París 1822, y BONNAFOUS, *Le Suicide. Thèse psychiatrique et thèse sociologique*. Revue Philosophique. T. CXV, 1933, páginas 456-75.

(22) "...nuestra concepción añade a las fuerzas físicas, químicas, biológicas, psicológicas, fuerzas sociales que actúan desde el hombre desde fuera", cf. *Suicidio*, pág. 335.

etc., son factores que, de alguna manera, se relacionan con el suicidio. El problema estriba en aislar y cuantificar la intensidad de su influencia. «Dejando a un lado al individuo en cuanto individuo, a sus motivos y a sus ideas, buscamos los estados de los diferentes medios sociales que determinan las variaciones del suicidio. Tras ello, volviendo a los sujetos investigaremos cómo las causas generales se individualizan para producir los efectos homicidas que implican»²³.

Es un hecho que los protestantes se suicidan más que los católicos. Como quiera que la influencia bienhechora de la religión no se debe a la naturaleza especial de los contenidos religiosos, hemos de pensar —dice Durkheim— «que si protege al hombre contra el deseo de destruirse no es porque le prescriba con argumentos sui generis el respeto de su persona; es porque constituye una sociedad y lo que la forma es la experiencia de un cierto número de creencias y prácticas comunes a todos los fieles, tradicionales y, en cierta medida, obligatorias. Cuanto más numerosos y más fuertes son los estados de la conciencia colectiva, más sólidamente integrada está la comunidad religiosa y más virtud preservadora tiene. El detalle de los dogmas y ritos es secundario; lo esencial es que sirven por su naturaleza, para alimentar una vida colectiva de suficiente intensidad...»²⁴.

Deducimos, pues, que toda sociedad preserva contra el suicidio. Así se explica que su número sea mayor en los solteros que en los casados; la familia, como sociedad, cumple el mismo papel que la Iglesia²⁵. «La sociedad, sea directamente, sea por medio de sus órganos, está en situación de desempeñar este papel moderador, porque ella es el único poder moral superior al individuo, cuya superioridad acepta este... La so-

(23) Cf. *Suicidio*, pág. 134.

(24) Cf. *Suicidio*, pág. 164.

(25) «El mapa de los suicidios coincide con bastante exactitud con el de la densidad familiar... En el seno de una familia poco numerosa, los sentimientos los recuerdos comunes, no pueden ser muy intensos porque no hay bastante coincidencia para reforzarlos y participar de ellos... la familia es un preservativo del suicidio, tanto más eficaz, cuanto más poderosamente constituido. Cf. *Suicidio*, págs. 202-6.

ciudad no es solamente un objeto que atraiga los sentimientos y la actividad de los individuos; es también un poder que los regula. Hay relación entre la manera de ejercer esta acción reguladora y el porcentaje de suicidios»²⁶.

El suicidio, por otra parte, expresa una anormalidad en la relación individuo-sociedad²⁷. La ruptura del equilibrio puede obedecer a cualquiera de las causas siguientes: A). El individuo lucha contra la sociedad y pretende liberarse de los sentimientos colectivos del grupo. B). La sociedad absorbe tan excesivamente al individuo que anulando en él toda iniciativa lo tiraniza hasta hacerle perder el sentido de su propia estimación. C). El individuo, en casos excepcionales, se encuentra privado del refugio social, bien porque la sociedad sea prácticamente inexistente, bien porque dentro de ella se contrapongan ideales y valores.

A estos tres tipos de desajustes corresponden tres tipos de suicidio:

1.º *Suicidio Egoísta*. Típico de los individuos que se rebelan contra la conciencia colectiva de su grupo. Generalmente se produce en sociedades maduras en las que el individuo disfruta de amplia independencia. En ellas se admira apasionadamente la inteligencia, la creación artística y científica, los nervios y hasta la locura. «Entonces aparecen los sistemas metafísicos y religiosos que, reduciendo a fórmulas esos sentimientos oscuros, demuestran que la vida no tiene sentido y que es engañarse a sí mismo el atribuírselo... No hacen más que simbolizar en lenguaje abstracto y bajo una forma sistemática la miseria del cuerpo social. Se comulga en la desesperanza cuando no hay otro ideal común»²⁸.

(26) *Suicidio*, pág. 265.

(27) "Cada uno de nosotros está animado de un doble movimiento. Nos sentimos arrastrados en sentido social, y tendemos a seguir la inclinación de nuestra naturaleza. El resto de la sociedad pesa, pues, sobre nosotros... Dos fuerzas antagónicas están en presencia. La una viene de la colectividad y trata de apoderarse del individuo. La otra actúa en sentido opuesto. *Suicidio*, pág. 353.

(28) Cf. *Suicidio*, pág. 221.

2.^o *Suicidio Altruista*. «Mientras el egoísta está triste porque no ve nada real más que el individuo, la tristeza del altruista procede de que el individuo le parece destituido de toda realidad. El uno está desligado de la vida porque no percibiendo fin al que dedicarse se siente inútil y sin razón de vivir; el otro porque vislumbra un fin, pero situado fuera de esta vida, que se le ofrece, desde entonces, como obstáculo»²⁹. El suicidio altruista (de entrega a la sociedad) se da en momentos de predominio de la solidaridad mecánica.

3.^o *Suicidio Anómico*. La anomía es causa de muchas muertes voluntarias: «Estamos en presencia de un nuevo tipo que debe distinguirse de los otros; difiere de ellos en cuanto depende, no de la manera de estar ligados los individuos a la sociedad, sino del modo como ella los reglamenta. Los hombres no perciben la razón de estar en la vida (suicidio egoísta). Para el altruista esta razón parece estar fuera de la vida misma. La tercera clase de suicidios procede de una actividad desorganizada... este suicidio y el egoísta no dejan de tener relaciones de parentesco. El uno y el otro se producen por no estar la sociedad suficientemente presente en los individuos. Pero la esfera de la ausencia no es la misma en ambos casos... en el suicidio anómico son las pasiones propiamente individuales las que quedan sin norma que las regule... sin ser un egoísta se puede vivir en estado de anomía y viceversa»³⁰.

De este ensayo, brillante y meticuloso, se desprenden dos conclusiones de interés: 1.^a El suicidio es fruto de un desajuste entre el individuo y su medio social y, por tanto, su número guarda relación inversa con el grado de integración doméstica, religiosa, política, etc. 2.^a Durkheim califica de anómica a su propia época. Presiente la necesidad de crear unos nuevos lazos de interdependencia social unas bases nuevas sobre las que puedan construirse nuevos edificios de ética y moralidad.

(29) *Suicidio*, pág. 226. «El individuo aspira a despojarse de su personalidad para abismarse en esa otra cosa que considera como su esencia verdadera. *Suicidio*, pág. 234.

(30) Cf. *Suicidio*, pág. 237.

IV. Las Formas Elementales de la vida religiosa.

En 1912 Durkheim poseía un sistema capaz de explicar, con criterio sociológico, el mundo de la Religión. Ya en 1899 y 1909 había abordado estos problemas³¹. Por otra parte, en el resto de sus escritos trató frecuentemente el tema de las creencias religiosas, si bien de manera incidental. Sus tesis se encuentran reunidas y sistematizadas en este importante libro.

¿Qué se entiende por Religión, por *Hecho Religioso*? Las definiciones usuales son poco satisfactorias y no explican la génesis de la creencia. Las elaboradas nociones de causa y efecto, sobrenaturalidad, etc., son ajenas a la mentalidad primitiva. La idea de Dios, aunque parezca extraño, no es determinante del fenómeno religioso, ya que puede haber religiones sin Dios³². En fases muy primitivas la Divinidad no se ha individualizado; el rango superior corresponde a un género; a una pluralidad de cosas. Ni hay Dios, ni hay tampoco dioses; solamente hay una vasta categoría de objetos sagrados. El mundo se divide en un conjunto de cosas sagradas y otro conjunto de objetos profanos (no sagrados). Entre ambos grupos media un insalvable abismo y no cabe contacto ni relación; la idea de Dios es un intento de introducir en la masa de las cosas sagradas un principio de organización³³. Mientras que las cosas profanas nos vienen dadas por los sentidos y la experiencia, las sagradas son elaboradas por la sociedad. Durkheim nos ofrece un intento provisional de definición en el que subraya el carácter de obligatoriedad que revisten las creencias³⁴. Los cultos son puentes que permiten establecer un cierto contacto entre lo sagrado y lo profano; suelen fijarse en fórmulas rituales que constituyen el patrimonio de las iglesias y de las castas sacerdotales. La existencia de una organización llamada iglesia nos permite distinguir entre Religión

(31) Vid. "De la définition des phénomènes religieux. L'Année Sociologique. II, 1899, págs. 1-28. Examen Critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse. Revue Philosophique, T. LXVII, 1909.

(32) De la définition, pág. 9.

(33) Id. Ibidem, pág. 19.

(34) Esta es la definición de 1899.

y Magia. Los lazos que unen al individuo con el mago son accidentales y recuerdan a la relación del enfermo con el médico; además, en la Magia las prácticas son difusas y no se concretan en un cuerpo de doctrina. Teniendo en cuenta estas puntualizaciones, Durkheim completa su definición expresándola así: «(La Religión es un) sistema solidario de creencias y prácticas, relativas a cosas sagradas, que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los adheridos»³⁵.

En las fases más primitivas de las creencias religiosas se distinguen dos tipos de representaciones: El primero se refiere a las fuerzas naturales (astros, vientos, ríos) y el segundo a fuerzas de naturaleza espiritual (divinidades, demonios, genios). El origen de la mentalidad religiosa se pretendió explicar partiendo, bien de la presión ejercida por los fenómenos de la naturaleza, bien por aquellas fuerzas de índole espiritual³⁶. Ambas explicaciones gozaron de crédito y, por ello, Durkheim se detiene en su examen. El animismo se apoya en las siguientes consideraciones: 1.^a La idea de alma, noción cardinal del pensamiento religioso, se origina sin tomar ninguno de sus elementos a un sistema anterior. 2.^a Las almas se convierten en objeto de culto. Según esta teoría, el hombre primitivo extrae la idea de alma de sus experiencias oníricas; mientras el cuerpo está dormido e inmóvil se dan representaciones y sueños, se ven rostros conocidos, se visitan paisajes y acontecen pintorescas aventuras. Hay, pues, un doble que vaga por el mundo mientras el cuerpo reposa. Para una inteligencia primitiva la frontera entre la muerte y el sueño es imprecisa; ambos fenómenos tienen en común la cesación de las actividades corporales y la aparente separación de alma y cuerpo. El número de almas separadas aumenta constantemente y a su acción se atribuyen todos los sucesos extraordi-

(35) *Formas Elementales*, Cap. I. En varios lugares insiste en esta definición, aunque con distintas palabras: "Cuando un cierto número de cosas sagradas mantienen unas con otras relaciones de coordinación y subordinación, de manera que forman un sistema de cierta unidad, pero no se confunden con ningún sistema del mismo género, el conjunto de creencias y ritos correspondientes constituye una Religión. (Citamos por la 4.^a ed. francesa. París, P. U. F., 1960).

(36) Cf. Examen Critique... loc. cit. págs. 1-28 y 142-62.

narios; el hombre siente dependencia y sumisión respecto a los espíritus, con los que procura relacionarse a través de oraciones, exorcismos y sacrificios. La indiferenciación primitiva entre lo animado y lo inanimado dotó de alma a todas las realidades materiales; el sol, la luna, las estrellas tenían también un espíritu al que parecía conveniente tributar culto.

Durkheim rechaza esta teoría. La identificación del alma con el doble, el hecho de que cuanto más primitiva sea la Religión menos fuerza tenga el culto a los muertos, la extensión de este culto a las fuerzas naturales, etc., le parecen proposiciones insostenibles. Si la teoría animista fuese cierta habría que admitir que las creencias religiosas son representaciones alucinatorias. «La religión no sería más que un sueño sistemático».

Máx Müller al observar que todas las mitologías se parecen, supuso que tenían un origen común, que no podía ser otro que el espectáculo de la naturaleza. El uso del lenguaje —explica— determinó que estas fuerzas naturales se convirtieran en agentes personales; los mitos son justificaciones de esta conversión.

La explicación naturista tampoco satisface. Para el salvaje —dice Durkheim— las fuerzas físicas no encierran ningún germen religioso. La sensación «d'écrasement» ante la naturaleza es propia del civilizado. Admitir esta teoría equivale a sostener que la religión no es más que una metáfora y que el creyente vive en un mundo de fantasmas verbales. La realidad parece ser otra; la religión ni puede sostenerse sobre una alucinación, ni tampoco sobre un error del lenguaje. Su contenido responde a una concreta necesidad.

Durkheim explica que el clan, la forma social más primitiva se caracteriza por la posesión de un Totem; en torno al totem se crea una comunidad que individualiza a cada clan³⁷.

(37) DURKHEIM aborda el estudio del Totemismo en: "L'Année Sociologique, vol. V., 1902, págs. 82-123. El tema de las creencias primitivas lo trató en su artículo: De la prohibición de l'inceste et ses origines. A. S. I (1898), págs 1-70 y "Quelques formes primitives de classification. A. S. VI (1903), págs. 1-72.

Las ideas religiosas y cosmológicas de los pueblos primitivos se relacionan con el totem. La noción de lo sagrado está presente en todo el sistema totémico: «El totemismo es la religión, no de tales animales o tales hombres, o determinadas imágenes, sino una especie de fuerza anónima e impersonal que se encuentra en cada uno de los seres, sin que se confunda con ninguno de ellos»³⁸. Los animales elegidos como totem suelen ser muy humildes, no tienen nada de impresionantes y no cabe atribuir a su naturaleza intrínseca el importante papel que juegan. Les confiere valor la idea que encierran, la representación de la fuerza sagrada (Mana, wakanda, orenda) y la simbolización del clan. Lo social y lo divino se funden en él. Si ambas nociones aparecen juntas ¿no será porque en el fondo son una misma cosa? En la vida corriente —explica Durkheim— los sentimientos se expresan en un símbolo, no comerciamos con ideas, sino con símbolos de las ideas; en el fragor del combate el soldado muere más por una bandera que por su patria. De manera análoga, todos los sentimientos sociales: fraternidad, solidaridad, amor, se condensan en la bandera de la sociedad que es el totem. A él se concede el máximo rango y respeto; ocupa la más alta jerarquía de lo sagrado³⁹.

La fuerza religiosa es el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, proyectada y objetivada fuera de las conciencias individuales. Durkheim demuestra que de la idea de sociedad se desprende la de principio sagrado, y de ésta, a su vez, las representaciones comunes a todas las religiones: alma, dioses, etc. Los ritos, al tiempo que relacionan lo sagrado con lo profano, refuerzan la solidaridad social⁴⁰. La sociedad domina al individuo y crea en él sentimientos de respeto, veneración, temor. El totem, alma colectiva del clan es, pues, un dios. La divinidad, por consiguiente es la hipóstasis del ser colectivo⁴¹. Podemos afirmar que toda ciencia, mo-

(38) Cf. *Formas Elementales*, pág. 269.

(39) Id. Id., págs. 270 y ss.

(40) Id. Id., pág. 493.

(41) "En el fondo el concepto de totalidad, el concepto de Sociedad y el de Divinidad no son, en realidad, más que aspectos distintivos de una misma noción". *Formas*, pág. 631.

ral y arte tienen un origen religioso⁴². Los conceptos, fundamento del pensamiento lógico, no son fruto de las mentes individuales; se oponen a la representación sensible, están fuera del tiempo, ajenos al cambio, sustraídos a la agitación e inconstancia de los sentimientos individuales. Pertenecen, además, al patrimonio común, se comunican y se heredan, mientras que las sensaciones son intransferibles. Pensar racionalmente es pensar de modo impersonal. El hombre maneja un repertorio de nociones-tipo de las que no es autor. La validez de cada una de estas nociones depende de la autoridad social que las respalda. La ciencia es ciencia por testimonio social, no por sí misma⁴³.

* * *

De la exposición precedente hemos de retener los siguientes puntos:

- 1.º La Sociología es una ciencia independiente, con método propio.
- 2.º La sociedad no es una simple suma de individuos.
- 3.º La ciencia social puede y debe esclarecer el sentido de la evocación.

El pensamiento sociológico de Durkheim constituye un sistema cerrado y lógico en el que los problemas concretos se resuelven en función de las premisas básicas. Su método, muy riguroso, es utilizable aún en el caso de no compartir los postulados de la doctrina durkheimiana. Tal es, a nuestro juicio, el sentido del consejo, un poco irónico, de Von Wiese⁴⁴.

La crítica del sistema durkheimiano llena una gran parte de la literatura sociológica de la época. Sus opiniones acerca de la

(42) "Así, aunque la Religión parece mantenerse completamente reclusa en el fuero interno del individuo, es en la sociedad donde se encuentra la fuerza vida de que se alimenta". *Formas*, pág. 607.

(43) Cf. *Formas*, pág. 613.

(44) "Ein Stück Durkheim's muss also wohl in jeden Soziologen stecken, aber nur nicht zuviel. L. v. WIESSE, *System der Allgemeinen Soziologie*. München-Leipzig, 1933, pág. 20.

religión, la moral, el derecho, etc., alarmaron a muchos pensadores. Los sedicentes católicos intervinieron en defensa de la ortodoxia; el individualismo liberal planteó batalla, siendo destacado paladín Gabriel Tarde. Los especialistas en materias afines, oficiando de pontífices máximos de mínimas cosas, criticaron puntos de detalle. En resumen, la naciente sociología giró velis nolis en torno a Durkheim.

Nos interesa ahora examinar la relación entre esta sociología y la de nuestro afamado escritor Ortega y Gasset.

Ortega nunca pudo olvidar: «la sorpresa teñida de vergüenza y escándalo que sintió cuando, consciente de su ignorancia acudió a los libros de sociología». Ni Comte, ni Spencer, ni Bergson habían escrito una sola página en la que se ofreciese alguna noción clara y aprovechable. Todos estos libros —dice Ortega— tienen intuiciones, más o menos geniales, pero no iluminan los conceptos fundamentales, de manera que nuestro diálogo con ellos viene a ser el del tullido con el cojo.

Ortega parece encontrarse ante un mundo desconocido y se siente pionero. Penetra valerosamente, «con alegría intelectual», según sus propias palabras, en esa maravillosa tierra incógnita. Animado por su esforzado espíritu deportivo comienza por distinguir un hecho: Los fenómenos sociales son de naturaleza muy diferente a los individuales que se caracterizan porque en ellos «yo» soy el sujeto de lo que siento, pienso y quiero: «Sólo es humano lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, se entiende. Ello significa que yo, sujeto de mi acción, soy responsable de ella y, por tanto, me sitúo en una esfera de soledad. Sólo yo hago lo que hago y sólo yo me responsabilizo de mi quehacer»⁴⁵. Los fenómenos sociales se oponen radicalmente a los humanos: 1.º Son acciones que ejecutamos en virtud de una presión social... los usos sociales se nos imponen mecánicamente. 2.º Son acciones cuyo preciso contenido nos es ininteligible. 3.º Los encontramos como formas de conducta que son a la vez presiones, fuera de nuestra persona y de toda otra perso-

(45) ORTEGA Y GASSET, J. *El Hombre y la Gente*. Madrid, Espasa-Calpe 1957, pág. 26.

na, porque actúan sobre el prójimo lo mismo que sobre nosotros. Los usos —concluye— son realidades extraindividuales e impersonales.

Tras este primer descubrimiento, Ortega llega a las siguientes conclusiones: 1.^a Gracias a la sociedad es posible una relación interindividual, entre seres que, de por sí, son soledad. 2.^a La Historia y el Progreso son resultados de la asociación. 3.^a Automatizando parte de la conducta de la persona, y dándole resuelto el programa de casi todo lo que tiene que hacer, permiten a aquélla que se concentre en su vida personal y verdaderamente humana. La sociedad sitúa al hombre en cierta franquicia frente al porvenir y éste puede crear lo nuevo, racional y más perfecto ⁴⁶.

Estas tesis se enunciaron en 1939 y se desarrollaron en un volumen aparecido en 1957. Ortega descubre, además, que hay hechos interindividuales que no son sociales. Los sociólogos —dice— no pasaron del estudio de los fenómenos interindividuales porque no captaron la diferencia que los separa de los propiamente sociales. Esta distinción pretende ser aclarada y explicada en este libro de casi trescientas páginas.

El conocedor de la obra de Durkheim reconoce al momento las anteriores proposiciones de Ortega; sin quererlo vienen a la memoria los enunciados de las Reglas del Método Sociológico. Exterioridad, obligatoriedad, estados intermentales, conciencia colectiva, etc., son nociones presentes en la obra de Ortega. Pero nuestro compatriota distingue cuidadosamente su doctrina de la del francés. Para éste —afirma— los usos sociales son irracionales, responden a una concepción casi mística de la realidad social. «Recomiendo —escribe— a quien conozca el pensamiento de Durkheim que al sesgar mi análisis los dos o tres momentáneos puntos en que mi doctrina parece coincidir con la suya, rechace esta sugestión, porque impediría del todo que entendiese mis conceptos. Aún en esos dos o tres instantes la similaridad es ilusoria y desorientadora... ⁴⁷.

(46) Id. Id., pág. 28.

(47) Id. Id., pág. 216.

Estamos lejos de detenernos en subrayar las diferencias y analogías entre ambas teorías. Por otra parte, la distinción es, según palabras de Ortega, indudablemente clara y evidente: «...mi sociología es la más estrictamente opuesta a la de Durkheim que cabe imaginar. La diferencia es tan grande que es tremenda literalmente, porque la sociología de Durkheim es beata y la mía es efectivamente tremenda, en el sentido de tremebunda»⁴⁸.

Con el eco de estas palabras rotundas y misteriosas ponemos punto final a esta pequeña disgresión.

(48) Id. Id., pág. 217.

III. Sobre la clasificación de las escuelas sociológicas. El concepto de Sociología de Durkheim

Es famoso el intento de clasificación de Pribram, que propuso los tres grupos siguientes¹:

a) Llamaba conceptualistas a los sociólogos que afirman la existencia de una realidad social distinta de los individuos; la sociología se ocupa, pues, del estudio de esta realidad, prescindiendo del individuo aislado y de sus manifestaciones subjetivas.

b) Nominalistas: Son aquellas escuelas o tendencias que se limitan a una consideración exclusiva del individuo, rechazando la idea de una realidad supra-individual. El hombre —el hombre aislado— es el punto de partida. Los fenómenos de la asociación no modifican la esencia del individuo; son, por el contrario, sus manifestaciones.

c) Seudorrealistas: Se trata de un compromiso entre las dos tendencias anteriores; su contenido es difícilmente precisable.

Esta clasificación, aceptada por Von Wiese², toma su nomenclatura del lenguaje filosófico; es esquemática e incompleta.

Carli distingue dos grandes épocas en la historia del pensamiento sociológico³. El organicismo, que consideraba la vida social como prolongación de la biológica, y las posteriores doctrinas que, rompiendo con la tradición organicista, analizan los resultados y las formas de la asociación. En el primer grupo incluye a Spencer, Lilienfield, Schaeffle, Espinas, los darwinistas y los deterministas. En el segundo incluye las corrientes psico-sociológicas: Cattaneo, Lazarus, Tarde, los folkloristas, los psicólogos de las multitudes, etc. Este criterio, predomi-

(1) PRIBRAM, K. In *Kolner Vierteljahrshäfte für Sociologie*, V, 1923.

(2) WIESE, L. v. *Sociología*, trad. esp. Labor 1932, págs. 57-60.

(3) CARLI, F. *Theoria Sociologiche*, Padua, 1925.

nantemente histórico, se presta a confusiones y, en definitiva, parece poco satisfactorio.

Sorokin no clasifica, enumera ⁴. Distingue morfológicamente nueve grupos o corrientes principales.

La escuela durkheimiana planteó difíciles problemas de clasificación y dio pie a farragosas e interminables discusiones. Schaeffle había escrito proposiciones de este tenor: «Die Gesellschaft ist eine Summe organischer Individuen. Die Gesamtheit bestehet in Wechsel der Einzeln und uberdauert die Generationen von Individuen und Famillien. Das Gesammbeusstsein ist mehr der Individuellen Bewusstseinsin halte... Der objective Gemeingeist kamm zwar nicht ausserhalb der zur Gemeinschaft gehorigen Individuen wirksam sein, aber es wird doch in allen Glieder zusammen eine gleichartige Kraft, welche sich über die Einzelnansichten, geist ist mehr als eine Summe von Einzelgeistigen Tatsachen ⁵.»

Mgr. Déploige, basándose en estas proposiciones y sacándolas de su contexto, clasifica en la misma línea a todos los pensadores que, desde Müller hasta Durkheim, afirmaron que la Sociedad, el Estado o el Pueblo, rebasan al individuo. Acusa a nuestro sociólogo francés de plagiarlo de las ideas alemanas y le incluye en lo que hemos llamado realismo social ⁶. Simpson, Ghelke y Sorokin coinciden con su apreciación. Bouglé, Blondel, Davy y Ginsberg atenúan este posible Realismo ⁷. Park y Burgess y, más recientemente, H. Alpert crean la etiqueta de

(4) SOROKIN, P. *Contemporary Sociological Theories*, London 1928 (hay trad. francesa, París-Payot, 1938).

(5) SCHAEFFLE, op. cit. págs. 415 y ss.

(6) DEPLOIGE, S. El conflicto de la Moral y la Sociología. Madrid-España Moderna (s. a.) "¿Qué hay de francés en la sociología durkheimiana? No es ciertamente mucho. El contingente alemán tiene preponderancia aplastante". Pág. 152.

(7) SIMPSON, G. E. Durkheim's Social Realism. apud *Sociology and Social Research*. XXVIII, 1933, págs. 3-11. GEHLKE, E. Durkheim's Contribution to Sociological Theory. N. York, 1915, págs. 84-87. SOROKIN, op. cit. pág. 311. BLONDEL, C. *Introduction a la Psychologie collective* París, Colin, 1928, pág. 51. BOUGLE, C. *Bilan de Sociologie francaise contemporaine*. París, Alcan, 1935, págs. 10 y ss. GINSBERG, M. *Studies in Sociology*. Londres, 1932, págs. 28-9. DAVY, G. *Sociologues d'hier et d'aujourd'hui*. París, 1931, pág. 168.

realismo relacional⁸. Bajo estas discusiones late el conflicto entre individuo y sociedad, ya señalado por Gurvitch. El predominio del elemento social en la doctrina de Durkheim indujo a Déploige a destacar la influencia de los autores alemanes. En el fondo, se trata de una discusión sobre palabras y, tal vez, convenga tener presentes los siguientes extremos:

La clasificación de las escuelas según la división Nominalismo-Realismo es artificiosa e ineficaz puesto que: 1.º No responde a los contenidos de la obra sociológica. 2.º No valora debidamente la doctrina de cada autor. Por ello, tanto Schäefle, como Savigny o Durkheim son englobados en un mismo grupo, lo que no significa que sus conclusiones sean iguales.

Alpert tercia en la discusión y sostiene que no se trata de un realismo substancialista, sino de un realismo relacional. Por realismo substancialista entiende: «toda doctrina por la cual la sociedad, sus hechos y productos, existen fuera y por encima de los individuos... lo que implica una realidad ontológica, una entidad substancial... anterior y superior a los individuos que la componen⁹.» «La sociedad —añade— no es posible sin el individuo... La sociedad sólo puede existir en las conciencias individuales y mediante ellas... Los individuos son los únicos elementos activos de la sociedad, etc.» El intento de una conciliación entre estas afirmaciones y los postulados durkheimianos le lleva a la invención de la categoría de realismo relacional, «que mantiene el carácter creador de la asociación y que ésta engendra fenómenos de los cuales es causalmente responsable; es decir fenómenos que surgen de la interacción, de la intercomunicación de los individuos¹⁰.» En este sentido —concluye— puede considerarse realista la escuela durkheimiana.

La precisión de Alpert no es equivocada. Sucede, sin embargo, que la artificiosidad de los términos realismo y nomi-

(8) PARK-BURGESS. *Introduction to the Sciences of Sociology*, 2.^a ed. Chicago, 1924, pág. 36. ALPERT, Durkheim, Méjico, F. C. E. 1945. págs. 117 y ss

(9) ALPERT. *Op. cit.*, págs 183 y ss

(10) *Id. Id.*, pág. 185.

nalismo obligan siempre a matizaciones encadenadas. Es cierto que el predominio de lo social no presupone olvido del individuo. Pero, ¿el papel que Tarde le concede supone, acaso, una ignorancia de la sociedad? Si seguimos el razonamiento de Alpert nos veríamos en seguida en la necesidad de crear la categoría de nominalismo relacional. Además, ni los realistas más extremados niegan u olvidan al individuo; lo relegan, en cuanto objeto de estudio, a un segundo plano. La sociología —parecen pensar— estudia la realidad social; el individuo sólo interesa en cuanto elemento constitutivo de la sociedad.

Es, pues, una falsa alternativa. Nominalistas y realistas recorren el mismo camino, aunque en direcciones casi opuestas. Durkheim escribió: «El hombre no es para nosotros un punto de partida sino un punto de llegada». En este asunto —pensamos— la polémica no es fruto de un auténtico problema. Por otra parte, la Sociología actual se ha desentendido de esta discusión académica y se ocupa preferentemente de los problemas morfológicos de la asociación. Creemos con Von Wiese que «toda sociología debe arrancar del supuesto, que tal vez desde el punto de vista metafísico es una ficción, pero que evidentemente constituye la base para toda aplicación práctica, de que existe una esfera exterior al individuo, una relación interpersonal y que lo social pertenece a lo externo de la vida humana ¹¹.»

La vasta obra de Durkheim, eminentemente sociológica, admite sin rodeos la exterioridad de lo social, sin menosprecio del individuo. N. de Sousa escribe a este respecto las sensatas palabras: «Sua obra da nos a impressao de trabalhada por dois Durkheims... Un faz do individuo uma especie de instrumento passivo da sociedade, que lhe fornece as categorías de seu pensamento e o constringe a executar os impulsos colectivos; o outro admite que a sociedade trabalha pra libertar o individuo ¹².»

(11) WIESE, L. v. art. "soziologie" apud. *Worterbuch der Volkwirtschaft*. 4.^a Aufl. Jena, 1931

(12) SOUSA SAMPAIO, N. Durkheim e la Sociologia. apud *Atualidade de Durkheim*. Publicacoes da Universidade de Bahia, 1959, págs. 54 y ss.

Lo mismo que la actual sociología superó el dualismo realismo-nominalismo, la Historia de la Sociología debe rechazar, por inoperante, tal clasificación. Sorokin considera a Durkheim jefe de una escuela muy definida; en torno a *L'Anné Sociologique* se congregaron investigadores que siguieron las orientaciones del maestro y formaron la llamada Escuela Sociológica. El concepto y el método durkheimianos tuvieron merecida fortuna y su fecundidad no debe ser puesta en duda.

* * *

Durkheim define así el fin de la Sociología: «Como toda ciencia positiva, tiene, ante todo, por objeto explicar una realidad actual, próxima a nosotros, capaz, por tanto, de afectar nuestras ideas y nuestros actos; esta realidad es el hombre, y más especialmente el hombre de hoy¹³.» No hay contradicción entre esta definición y la que leemos en su artículo sobre las Ciencias Sociales: «El sociólogo estudia las sociedades para conocerlas y comprenderlas... su tarea consiste únicamente en determinar los hechos que toma como objetos de estudio y descubrir las leyes a que obedecen, dejando a otros el cuidado de hallar, si ello es posible, las aplicaciones de las conclusiones establecidas¹⁴.

En ninguna de las dos definiciones hay rastro de organicismo exagerado¹⁵. Las alusiones organicistas no pasaron, en su obra, de aclaraciones o símiles pedagógicos.

Si la sociedad es el conjunto de representaciones colectivas, la sociología será la ciencia que las estudie. Hay, al menos en teoría, una imprecisa frontera entre el campo del sociólogo y el del psicólogo, puesto que ambos trabajan con representaciones de tipo mental. Ambas ciencias, sin embargo, se distinguen: «Recordemos —escribe— que por Psicología entende-

(13) *Formas Elementales*, pág. 2.

(14) *Sociologie et sciences sociales*, apud. *De la methode dans les sciences*. París, Alcan 1928, pág. 308.

(15) Cf. BOUCLE, C. *Theories recentes sur la Division du Travail Social*. A. S. VI (1903), pág. 177.

mos la ciencia de la mentalidad individual, reservando el nombre de sociología para el estudio de la mentalidad colectiva¹⁶». La clave de la distinción radica, pues, en la distinta naturaleza de lo individual y lo colectivo. «Los estados individuales —puntualiza— son de naturaleza distinta a los colectivos... Que la materia de la vida social no pueda explicarse por factores puramente psicológicos, es decir, por estados de conciencia individual, es para nosotros de toda evidencia», y por consiguiente, «aún cuando la psicología individual no tuviera ningún secreto, no podría darnos la solución de ninguno de estos problemas sociales, pues hacen referencia a órdenes que ignoran¹⁷».

Gabriel Tarde, por el contrario, tendía a reconocer un origen psicológico en todo fenómeno social¹⁸. La discusión, siempre latente entre la concepción psicologista y la *sociológica* se agudizó con el ya citado ensayo sobre el suicidio. El derecho a la muerte voluntaria parece inalienable¹⁹. Cada suicidio es el remate de una vida individual y, por ello, sólo admite una consideración psicológica²⁰. El mayor éxito del libro de Durkheim está en su demostración de la posibilidad de estudio sociológico de un tema que, según criterio generalizado, no admitía más tratamiento que el psicológico. Las críticas, especialmente la muy aguda de Belot, no invalidan sus principios y fundamentos. Con este sorprendente libro nacía la Sociología científica²¹.

(16) De la définition des phenomenes... A. S. II (1899), pág. 26.

(17) *Reglas*, pág. 18.

(18). "Confieso que me es difícil comprender cómo después de haber excluido a los individuos podemos trabajar con la sociedad como resto..." TARDE, G. *La lógica social*, pág. 1. DURKHEIM responde: "Esto es olvidar que el todo tiene frecuentemente distintas propiedades que las partes que lo constituyen. Las conciencias individuales, asociándose de una manera estable, originan como consecuencia de la relación que mantienen entre sí, una vida nueva, muy diferente de la que sería si estuviesen aislados unos de otros; es la vida social". Cf. *Sociologie et Sciences sociales*, págs. 315 y ss.

(19) FERRI, E. invoca este derecho vid. *Revue des Revues*, Abril 1893.

(20) Este es el sentido del libro de DUBLIN-BUNZEL, *To be or not to be: A study of suicide*. N. York, 1933.

(21) Cf. BELOT, G. *Etudes de Morale Positive*. París-Alcan, 1907, págs. 311 y ss. vid. SOUSA SAMPAIO, op. cit. págs. 54-55.

Los *hechos sociales*, contenido inmediato de la nueva ciencia, son también la materia de la Historia. El innegable parentesco entre ambas disciplinas llevará, en algunas ocasiones, a su identificación. La máxima aspiración de Durkheim es el descubrir y enunciar las leyes que rigen a los fenómenos sociales. El *hecho social*, exterior al individuo, ha de ser estudiado de manera objetiva. Exactitud y rigurosidad metodológicas son condiciones necesarias a toda ciencia: «La sociología —escribe— no es el anexo de otra ciencia sino que es, por sí misma, una ciencia distinta y autónoma, y el sentimiento de lo que tiene de especial la realidad social es de tal manera necesario al sociólogo, que sólo una especial cultura sociológica puede prepararlo para la inteligencia de los hechos sociales²²».

La más interesante crítica al sistema durkheimiano fue la de Bernés, en su largo artículo dedicado a las Reglas del Método Sociológico²³. Bernés escribía en 1895: «Lo que reprocho sobre todo a M. Durkheim es que, aún queriendo dar una expresión muy precisa y muy lógica de los hechos sociales, no nos ofrece la fisionomía verdadera de la realidad social.» Niega, además, las características del hecho social y considera inadecuado atribuirle las notas de obligatoriedad y exterioridad. Por otra parte, el criterio de generalidad eleva a la Sociología a la categoría de Ciencia Universal, puesto que toda actividad del hombre en sociedad pasaría a ser su objeto de estudio. En el terreno metodológico las observaciones de Bernés son de estimable valor. Durkheim atribuye a la sociología un papel activo, capaz, no sólo de análisis, sino de modificación de la realidad. El sentido de esta *praxis*, su porqué y su para qué son puestos en tela de juicio de Bernés. Frente a la sociología científica de Durkheim, defiende una posición meramente filosófica.²⁴

(22) *Reglas*, pág. 60.

(23) BERNÉS, M. Sur la Méthode sociologique. *Revue Philosophique* Tomo XXXIX, 1895, págs. 233-57 y 372-399.

(24) *Idem. id.* pág. 399.

IV. El método durkheimiano. Cuestiones críticas ¹

Conviene repetir que los *hechos sociales* son objetivos y reconocibles, están sometidos a leyes que pueden ser descubiertas y enunciadas. «Los hechos sociales pueden ser estudiados como cosas... la cosa se opone a la idea como lo que se conoce exteriormente a lo que se conoce interiormente. Es cosa todo objeto de conocimiento que no se compenetra directamente con la inteligencia; todo aquello de lo que no podemos tener una noción adecuada por el procedimiento de análisis mental ².» Ante los hechos sociales sólo cabe una postura objetiva; nuestras *prenociones* oscurecen su comprensión ³.

Una convicción de rancio abolengo sostiene que la ley fundamental, tanto de las ciencias físicas o biológicas como de las sociales, es la de causalidad ⁴. Así pues, la pregunta previa a todo quehacer sociológico será: ¿Cuál es la causa de los hechos sociales?

Para Durkheim esta causa ni se encuentra en el individuo, ni en fuerzas exteriores a la sociedad. En el primer caso, la sociología desaparecería como ciencia; el individuo, por otra parte, es más un producto que una causa social. El segundo compromete la existencia misma de la ley de causalidad. Cabría pensar que hubiese una fuerza interna, inmanente a la

(1) La bibliografía sobre este tema es muy abundante. Con criterio selectivo citamos: ALPERT, op. cit. BERNES, op. cit. BUREAU, Introduction a la méthode sociologique, París, 1923. CATLIN, C. E. Introduction a to the Translation, Chicago, 1938. GEHLKE, Durkheim's Contribution to Sociological Theory N. York, Columbia Univ., 1915. LACOMBE, R. La méthode sociologique de Durkheim París, Alcan, 1926. MARICA, G. Durkheim: Seine Ideenwicklung und seine stellung in der Sociologie. Jena, Fisher, 1932. MERTON, R. Durkheim's Division of Labor in Society, apud. American Journal of Sociology, XL, 1934, págs. 319 y ss. RADCLIFFE BROWN, A. R. On the Concept of Function in Social Science. apud Anthropologist, XXXVIII, 1955, págs. 394-402.

(2) Cf. *Reglas*, pág. 10.

(3) Evitar la prenoción es el corolario de la Regla que nos indica la necesidad de tratar los hechos sociales como cosas. *Reglas*, pág. 79.

(4) Cf. *Reglas*, pág. 238.

sociedad, que impulsase su desarrollo⁵. «Si se representa la evolución histórica como movida por una especie de vis a tergo... (esta tendencia motriz) sólo podría tener un fin; sólo puede existir un punto de comparación con relación al cual se calcule la utilidad o nocividad de los fenómenos sociales. Se deduce, pues, que no existe más que un sólo tipo de organización social que convenga perfectamente a la humanidad y del que las diferentes sociedades históricas no son más que aproximaciones sucesivas⁶». Pero no hay una sola especie social, sino varias, y su constitución depende del modo de combinarse los agregados sociales. Hemos de admitir que la causa de los hechos sociales debe buscarse en el contexto social en el que se producen. El análisis causal consistirá en establecer la relación entre fenómenos sociales concomitantes. Claro está que el medio social es muy complejo y que resulta enormemente difícil aislar el juego de las fuerzas causales; la dificultad aumenta al reparar en que cada efecto puede no corresponder a una causa única. Roto el sencillo esquema de la causa única puede sentarse como principio que: «Todo hecho social, producto de varias causas, ha de ser explicado partiendo de la sociedad misma. Los criterios finalistas, utilitaristas o psicologistas, falsean el problema y destruyen la posibilidad de una sociología científica⁷». Admitida la ley de causalidad, rechazada toda finalidad transcendente o utilitaria, el cambio parece producirse mecánicamente; la sociedad se nos presenta como algo ajeno a sí mismo, donde cada estado viene determinando necesariamente por el anterior.

Esta cuestión, una de las más espinosas del sistema durkheimiano, provocó innumerables comentarios. Alpert pretende demostrar que el sistema de Durkheim no es mecanicista. Fueron —explica el autor norteamericano— necesidades polémicas las que le obligaron a tomar esa apariencia. En su sociología no se excluyen los valores ideales, que son considera-

(5) Precisamente el eje de sus teorías supone los principios de "exterioridad" v "obligatoriedad" de los hechos sociales. *Reglas*, passim.

(6) Este problema será tratado más adelante.

(7) Cf. *Reglas*, pág. 208.

dos, en cierto sentido, determinantes del hecho social. Aunque *todo pasa mecánicamente*, el mecanicismo no se compone solamente de factores físicos. En último término, la concepción mecanicista —concluye Alpert— no puede interpretarse en el sentido de un determinado físico⁸.

Durkheim huyó del mecanicismo. ¿Hasta qué punto logró evitarlo? Adelantemos que en lo profundo de sus explicaciones teóricas, yace un evidente fondo determinista, que no deja de ser tal aunque rebase el marco de la causación puramente material.

* * *

La arquitectura de su obras responde, en líneas generales, al esquema: 1.º Definición del problema. 2.º Examen crítico de las teorías existentes. 3.º Proposición de un nexo causal hipotético. 4.º Demostración de la validez de este nexo dentro del sistema concomitante. 5.º Aislamiento de los factores secundarios que pueden ser posibles causas del fenómeno estudiado. 6.º Conclusiones derivadas de los resultados obtenidos⁹.

Este esquema, de aparente fuerza lógica, no está exento de peligros:

A). La eliminación de las teorías existentes —repetida en la *División*, el *Suicidio* y las *Formas Elementales*— es algo típico en Durkheim; sobre sus inconvenientes hizo hincapié Alpert¹⁰. Implícitamente supone: 1.º Que las teorías eliminadas excluyen todas las explicaciones posibles y, por consiguiente, sólo es válida la defendida por el autor. 2.º Que las posibles causas se excluyen mutuamente¹¹.

B) El aislamiento de los factores secundarios obedece al de-

(8) La causa determinante de un hecho social debe buscarse en los hechos sociales antecedentes, y no en estados de la conciencia individual. *Reglas*, pág. 193.

(9) Este tema fue analizado por MERTON, R. op. cit. págs. 319 y ss. ALPERT comenta este artículo, a nuestro juicio muy acertadamente. ALPERT, op. cit. página 103.

(10) ALPERT, H. op. cit. págs. 104 y ss.

(11) Id. Id. Ibidem.

seo de libertarse de la causa única. La dificultad de considerar a cada uno de ellos como causa obliga a establecer una jerarquía; en el caso de la *División*, por ejemplo, todo lo que contribuye a aumentar la densidad dinámica ayuda a producir división del trabajo, pero no puede decirse que sea causa de ella. Distingue, entonces, entre causas y condiciones. No comprendemos cual sea la última razón de tal distinción, ya que el medio social es un inmenso agregado de factores capaces de producir determinados efectos y, por tanto, todos ellos parecen tener, lógicamente, el mismo valor¹². La teórica convicción de que sólo un hecho social es causa de otro hecho social, obliga a eliminar todos aquellos elementos ajenos al reino de lo social, negándoles el rango de causa y rebajándolos al de condiciones. Durkheim sabía, sin embargo, que tal proceder no era lógicamente admisible; utilizó por ello un subterfugio en que consiguió envidiable maestría: Reduce todos los elementos condicionales a un común denominador; así, en el caso del *Suicidio*, la posible influencia del clima y las estaciones, la convierte en un aspecto de la causa única. Al ser los días más largos —explica— el individuo tiene más oportunidades de participar en la vida colectiva y, justamente, el mayor o menor grado de participación hace variar las posibilidades globales del Suicidio¹³. De esta forma, todos los factores secundarios quedan recogidos en el seno del medio social, y éste, bajo distintos aspectos, pero con unidad interna, pasa a ser la causa única del fenómeno social. Tal procedimiento tiene indudables ventajas, pero evita, al menos en la práctica, el reconocimiento de la pluralidad de causas. Hay evidente contradicción entre lo postulado en las *Reglas* y el método seguido por Durkheim¹⁴.

El deseo de atenuar esta contradicción le lleva a introducir

(12) BONNAFOUS, M. reaccionó, pese a su raigambre durkheimiana, contra esta manera de argumentar. Propuso una sociología de los "fenómenos totales". En el mismo sentido se expresó HALBWACHS.

(13) Cf. *Suicidio*, pág. 96.

(14) Este esquema causal se corrobora en la afirmación frecuentemente repetida de que a un mismo efecto corresponden las mismas causas. cf. cap. VI de las *Reglas*, *Suicidio*, págs. 133, 140, etc. Sobre la crisis de la noción de causa en la moderna sociología, vid. GURVITCH, G. *La vocation actuelle de la Sociologie*, París, P. U. F., 1957, págs. 57-62.

el concepto de *Función*. Denomina así la relación entre una forma institucional determinada y la necesidad que satisface en la vida social¹⁵. Pero lejos de aliviar la contradicción la enmaraña y complica más aún. En efecto, si suponemos que la sociedad tiene necesidades que determinan la creación de órganos capaces de satisfacerlas, admitimos un *mecanismo* necesidad-satisfacción, cuya impronta determinista es innegable. Por otra parte, el concepto de función circunscribe el campo de la sociología, reduciéndolo a esta triple actividad; averiguar *como* se producen los hechos sociales, averiguar *porqué* y *para qué* acontecen. En definitiva, la sociología se limita al estudio del mecanismo necesidad-satisfacción. El individuo queda eliminado como posible agente del desarrollo social, que parece producirse de modo impersonal. Quedamos presos, por tanto, en un determinismo mecanicista.

La definición y el uso de índices son dos instrumentos clásicos del razonar durkheimiano:

La definición es un punto de partida. Partiendo, pues, de ella, limándola, corrigiéndola a medida que nuestra investigación avanza, llegaremos a la fórmula que exprese de manera objetiva el contenido del fenómeno estudiado. La definición inicial y, por supuesto, provisional, la establecemos en virtud de un conocimiento previo del objeto, atendiendo a sus características externas. Cuando se trata de fenómenos de naturaleza física podemos, en cierta medida, eliminar la valoración subjetiva. Durkheim, como hemos visto, recomienda insistentemente la eliminación de las *prenociones*. En los fenómenos sociales evitar la *prenoción* no resulta fácil. En su trabajo sobre el Socialismo sigue meticolosamente sus propias normas. Comienza por afirmar que el socialismo es una *cosa*. Aún admitiendo que sólo fuera ortodoxamente socialista la doctrina de un determinado filósofo, no podemos olvidarnos de aquellos otros que recaban para sí tal título; extrayendo luego lo que hay de común en todas las formas del socialismo propondremos una de-

(15) PABON, J. *Positivismo y Propiedad*. Madrid, 1925, señaló el origen comtiano del concepto de *Función*, rectificando el error de GIDE, que atribuía a BASTIAT la paternidad de este concepto.

finición definitiva que responde, efectivamente a lo que el socialismo es ¹⁶.

En un estudio posterior sobre el mismo tema sigue un camino inverso: Agrupa las distintas doctrinas que se ocupan de cuestiones sociales por razón de su contenido y, examinando después, cada uno de estos grupos, observa que uno de ellos coincide con lo que vulgarmente se entiende por socialismo. Este grupo ha de considerarse socialista ¹⁷.

El papel excesivo que se concede a la definición provisional es consecuencia de la no menos excesiva seguridad en la objetividad de los hechos sociales. Si se dan fuera del individuo, y éste los reconoce, es porque sus notas características son objetivas. La definición científica ha de contar forzosamente con el concepto vulgar, ya que su vulgaridad es garantía de que contiene algo de verdadero.

La confusión entre generalidad y veracidad es muy discutible y, además, resulta paradójico que se aconseje eliminar las preconcepciones y, al mismo tiempo se las utilice como punto de arranque de la investigación científica. Esta confianza en el *subjetivismo colectivo* equivale a admitir que la ciencia es un capricho de la opinión social ¹⁸. Dentro del contexto durkheimiano este resultado es asombrosamente paradójico y contradictorio.

Especial interés tiene el uso de índices que permiten calificar y cuantificar los fenómenos sociales. El grado de solidaridad —como ya vimos— se analiza a través de su proyección en las reglas jurídicas. Dos inconvenientes dañan y menoscaban el procedimiento: 1.º La elección del índice es arbitraria. 2.º No siempre es demostrable que el índice empleado exprese exactamente el fenómeno al que corresponde. Bayet subrayó a propósito del *Suicidio*, que examinar el problema a la sola luz de las normas jurídicas es restringir el campo de lo social. Alpert

(16) Cf. Note sur la définition du Socialisme. Revue Philosophique, T. XXXVI,

(17) El Socialismo, (trad. esp.), Barcelona, 1932.

(18) De esta actitud se deduce la posibilidad de una Ciencia de las Costumbres.

repite que el sistema de los índices limita innecesariamente el campo de la sociología, alejando, hasta difuminarla, a la realidad individual. Tácitamente, Durkheim afirma —añade Alpert— que hay una jerarquía de los hechos sociales en razón a su mayor o menor impersonalidad; cuanto menos influye en ellos el individuo, más susceptibles son de tratamiento científico, y viceversa. Por consiguiente, la sociología no es la ciencia de la totalidad de los hechos sociales; hay muchos que escapan a una reflexión sociológica. Las cosas de la sociología no son tan cosas como pretende la Escuela Sociológica¹⁹.

(19) LACOMBE, R. op cit. págs. 75-80

V. La conciencia colectiva en el sistema durkheimiano. Implicaciones morales. La Moral Positivista

La más significativa y clara de las definiciones de conciencia colectiva es la siguiente: «El conjunto de creencias y de sentimientos comunes, que pertenecen a los miembros de una misma sociedad, forma un sistema determinado, con vida propia, al que se puede llamar conciencia colectiva o común... Es independiente de las condiciones particulares de los individuos... Además, no cambia de generación en generación... Es distinta de las conciencias particulares, aunque no se realice más que en los individuos...»¹ Más adelante añade: «Hay en nosotros dos conciencias; una no contiene más que estados personales... mientras que los estados que contiene la conciencia colectiva son comunes a toda la sociedad. La primera representa a la personalidad individual. La segunda representa al tipo colectivo...»² En las Reglas explica que la *contrainte* (coacción) a que está sujeta la conciencia individual se desdobra en una presión psíquica, imperativa y frecuentemente inadvertida, y, al mismo tiempo, en un ascendiente moral. «La obligatoriedad es prueba de que estas maneras de pensar y actuar no son obra del individuo, sino que emanan de un poder moral que lo sobrepasa»³. La conciencia social, en cuanto imperativa, actúa desde fuera; en cuanto ascendiente moral actúa desde el interior de nuestra propia intimidad, originando unas corrientes libres, que producen actos, tendencias, convicciones, que creemos patrimonio individual, pero que nos son impuestos bajo el aspecto de una atracción o de un ideal. La vida colectiva no es, sin embargo, la suma de las vidas individuales; hay representaciones colectivas sui generis, distintas de las poseídas por cada hombre⁴. Los mundos en que operan ambas

(1) Cf. *Division*, pág. 46.

(2) Id. Id., pág. 74.

(3) Cf. *Reglas*, pág. 160.

(4) Cf. Representaciones Individuales y Sociales. apud. *Sociología y Filosofía*. Buenos Aires, Kraft, págs. 77-134. (Originalmente se publicó en *Revue de Métaphysique et Moral*. T. VI (1898), págs. 273-302.

conciencias están separados. La conciencia colectiva tiene una sustantividad y una existencia distinta a la conciencia individual.

La moral, manifestación de la conciencia colectiva, está investida de autoridad coercitiva; la noción de deber no agota la moralidad. No siempre cumplimos un acto porque nos sea ordenado, haciendo abstracción de su contenido; necesitamos que el acto interese en alguna medida nuestra sensibilidad, que se nos aparezca como deseable⁵. Obligatoriedad y Deseabilidad son las características del acto moral. Es, pues, la conciencia colectiva la que, al tiempo que nos impone unos *deberes*, nos ofrece unos *valores* deseables. La irreductibilidad *deber-valor* expresa la transcendencia de la conciencia colectiva, respecto al individuo⁶. En las *Formas Elementales* la conciencia colectiva se equipara a la razón.

Gurvitch denuncia esta equiparación: «¿No hablaba Durkheim —escribe— de corrientes colectivas que arrastran al suicidio o al crimen, de las cóleras, de los pánicos colectivos, etc., que no pueden ser reducidos a la conciencia pura, y, mucho menos, a la razón?»⁷. Identificar razón con conciencia colectiva es un paso hacia la deificación de cualquiera de los términos. En las *Formas Elementales* la igualdad Dios-conciencia colectiva es manifiesta⁸. Las ideas de Moral, Deber, Dios tienen un origen social, pero ello no significa que se afirme la existencia efectiva de la conciencia social. Lo único sustantivo es la sociedad.

De nuevo parece que el individuo queda olvidado y postergado. Znaniecki en unas observaciones recogidas y ampliadas

(5) Cf. Determinación del Hecho Moral. apud Sociología y Filosofía, páginas 135-184.

(6) GURVITCH comentando estas cuestiones opina: "Una transcendencia efectiva de la conciencia colectiva distribuiría los deberes sociales transformándolos en reglas técnicas, puestas al servicio de la heteronomía. Siendo la autonomía moral la única cosa que puede fundar el deber, este se encuentra, entonces, relegado exclusivamente a la conciencia individual" (Vid. Formas de la Sociabilidad, Buenos Aires, Losada, 1941, pág. 182).

(7) GURVITCH, Sociabilidad, pág. 192.

(8) A conclusiones análogas llega LEHMANN, Das Kollektivbewusstsein. Berlín, 1928, págs. 25 y ss, 129 y ss, 230 y ss.

por Alpert, precisa los sentidos en que es utilizado el término individuo. Son: 1.º Como ser biológico aislado. 2.º Como ser psicológico. 3.º Como sujeto órgano-psíquico, que constituye la persona. 4.º El aspecto social de la persona, «el individuo tal y como aparece a los otros». 5.º El conjunto órgano-psíquico y social⁹. Podemos afirmar que cada una de estas cinco acepciones se halla en la obra de Durkheim. No hay olvido del individuo en cuanto tal; hay, nada más y nada menos, que la segura convicción de que el individuo, cualquiera sea el sesgo bajo el que se observe, es un producto social.

La misma postura es defendida por Tarde cuando explica la acción socializante de la imitación y los fenómenos de contagio¹⁰. También afirma la obligatoriedad de las normas sociales. Simmel nota que la imitación puede entenderse como «tránsito de la vida en grupo a la individual... (y) nos hace posible obrar con sentido y de manera conveniente aún en los sucesos en que nada personal y original nos ocurra... De esta suerte se libra al individuo del tormento de decidir y queda convertido en un producto del grupo, en un receptáculo de contenidos sociales»¹¹. La imitación es una fuerza social que, sin grave deformación, puede compararse y asimilarse a la conciencia colectiva¹².

Alpert subraya acertadamente que el papel primordial de la conciencia colectiva, en el sistema durkheimiano, no es consecuencia solamente de los postulados teóricos, sino de las necesidades polémicas. Mientras que Tarde flexibiliza el concepto de imitación, admitiendo el contagio positivo y la reacción o contagio negativo, Durkheim califica de anormal o patológico a todo lo que desvía o frena el sentido predominante de la presión social. Los *hechos sociales* son siempre normales. La polémica Durkheim-Tarde estalló, precisamente, a causa de

(9) ZNANIECKI, F. *The method of Sociology* N. York, 1934.

(10) TARDE, G. *Las leyes de la Imitación*, (trad. esp.), Madrid, Jorro 1907, págs 3-15.

(11) SIMMEL, G. *Filosofía de la Moda*, apud. *Filosofía de la Coquetería y otros ensayos*, 5.ª ed. Madrid, 1945, pág. 65.

(12) No deben confundirse las posturas de Tarde y Simmel.

esta afirmación. El crimen —diría Tarde— es un hecho normal¹³. Excesos retóricos convirtieron a Durkheim en un involuntario y ocasional defensor de la criminalidad.

Tarde, y otros muchos sociólogos, invocan la finalidad de un acto como factor decisivo de su normalidad. Esta postura, válida en la apreciación de la conducta individual, no es defendible desde una perspectiva sociológica. El crimen, lo mismo que la tuberculosis o las inundaciones, ha de ser enjuiciado como independiente de la voluntad del criminal o del damnificado¹⁴. La escala axiológica que se aplica al comportamiento privado no puede ser aplicada al colectivo. A nivel de *hechos sociales* no cabe hablar de intencionalidad.

Hemos topado de nuevo con el mecanismo que, como más arriba señalamos, se oculta en la construcción durkheimiana. Si en la génesis de los actos sociales no interviene ninguna voluntad, *todo pasa mecánicamente*. Repetimos que el mecanicismo es elemento clave de la Sociología de Durkheim.

* * *

Los atributos que otorga a la conciencia colectiva, esencialmente sobrehumana y, por ello, inhumana, acercan sus concepciones a las regiones Metafísicas, y, en cierto sentido, llega a esbozar un particularísimo modo de Teología, ya que los problemas humanos se remiten a una esfera transcendente. De otro lado, hay un parentesco entre sus concepciones y las del sociólogo Tönnies. «Como el admito —dice Durkheim— que la *Gemeinschaft* es el hecho primero y la *Gessellschaft* el derivado. Acepto en sus líneas generales el análisis y la descripción que hace de la *Gemeinschaft*»¹⁵. Difiere, sin embargo, en lo que respecta a la *Gessellschaft*: «yo creo —escribe— que la vida

(13) TARDE, G. Criminalidad y salud social. *Revue Philosophique*, T. XXXIX, págs. 148 y ss.

(14) Vid. la respuesta de Durkheim en *Revue Philosophique*, T. XXXIX, 1895, págs. 518 y ss.

(15) Recensión del libro de TÖNNIES, apud. *Revue Phil.* XXVII, 1889, páginas 421 y ss.

de las grandes aglomeraciones es tan natural como la de los pequeños agregados. No es ni menos orgánica, ni menos interna. Fuera de los movimientos puramente individuales, hay en las sociedades contemporáneas una actividad propiamente colectiva que es tan natural como la de las sociedades reducidas de otra época. Constituye un tipo diferente, pero no hay entre estas dos especies diferencia de naturaleza... Si la sociedad es un hecho natural en su origen, permanece tal hasta el término de su carrera»¹⁶.

Tanto la sociedad mecánica como la orgánica son naturales y ajenas a la voluntad individual. Partiendo de esta base, son poco fundadas algunas de las objeciones de sus críticos¹⁷. Durkheim reconoce, además que la sociedad orgánica no ha alcanzado plenamente sus atributos teóricos¹⁸. «Durkheim —escribe Sorokin— idealizó la sociedad liberal-capitalista de finales del siglo XIX, bajo la forma de sociedad con solidaridad orgánica»¹⁹.

El sentido y dirección de las modificaciones sociales viene dado en función de la pervivencia del grupo. La moral es un producto social²⁰. Muchos supusieron que el precedente de esta afirmación debía buscarse en la llamada Escuela Histórica Alemana que, como es sabido, sostenía que «el hombre, en tanto que ser social, es hijo de la civilización y producto de la Historia... Sus necesidades, su cultura, sus relaciones con los objetos materiales y con los otros hombres no son siempre las mismas, sino que difieren geográficamente, se transforman históricamente y progresan con el conjunto de la cultura del

(16) Id. Id. Ibidem.

(17) Nos referimos a SOROKIN, P. *Sociedad, Cultura y Personalidad*. Madrid, Aguilar, 1957, págs. 176 y ss, 219 y ss. GURVITCH, *Sociabilidad*, págs. 80 y ss. RICHARD, G. *La Sociologie general et les lois sociologiques*, París, 1913, páginas 174 y ss.

(18) MAUSS, M. *Fragment d'un plan de Sociologie generale descriptive*, en *L Année Sociologique* (nueva Serie), 1934, págs. 18 y ss.

(19) SOROKIN, P. *Sociedad...*, pág. 177.

(20) Vid. entre otros: CANTECOR, *La Science Positive de la Morale*. *Revue Philosophique*, LVII, 1904, págs. 225-241 y 365-92. DEPLOIGIE, *El Conflicto...* op. cit. PARODI, *Le probleme moral et la pensée contemporaine*. París, Alcan, 1930. JOLIVET, *Traité de Philosophie*, T. V. París, 1960.

género humano²¹. Estos autores, que reaccionaban contra el apriorismo de Kant, querían librarse de los extremos del liberalismo clásico, relativos a la constancia y universalidad de las leyes morales y económicas. Entendían que los acontecimientos sociales no son producto del hombre aislado, sino de una realidad supra-individual. Esta realidad difería cuantitativamente de la agregación o suma de individuos aislados. El carácter acentuadamente sociológico de la Escuela Histórica coincide formalmente en algún punto con el Positivismo cantencoriano. El Positivismo, que, al decir de Cantencor «es la conciencia que la función científica del pensamiento ha tomado de sí misma», afirmó la posibilidad de un estudio científico de los hechos sociales²².

No creemos que el *Volkgeist* coincida exactamente con la conciencia colectiva de Durkheim; parece, pues injustificado acusar —como hizo Déploige— de imitación a nuestro sociólogo. El estudio de la conciencia colectiva le llevó, como sabemos, a la conclusión de que la moralidad es un producto social. «Una Moral es un producto de la naturaleza de las cosas, sometida a leyes propias, que se presenta al observador como un dato exterior»²³. El positivismo ataca postulados comúnmente admitidos como base del orden moral: 1.º Que la naturaleza humana es siempre igual a sí misma. 2.º Que los contenidos de la conciencia forman un conjunto orgánico²⁴. 3.º Cada sociedad, por el contrario, conforma un tipo humano y crea su moral. El ideal de moralidad no es inmutable²⁵.

* * *

Cuando la Sociología durkheimiana había alcanzado estas perspectivas aparece el libro de Levy-Brühl titulado *La Moral*

(21) HILDEBRANDT, *Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft*. Frankfurt, 1848, T. I., pág. 29.

(22) CANTECOR, art. cit., pág. 368.

(23) PARODI, D. *Le probleme...* pág. 39.

(24) Cf. FAUCONNET, *La Morale et la science des Mœurs*. *Revue Philosoph.* LVII, 1904, págs. 72-87.

(25) DURKHEIM, *Introduction a la Morale*, en *Rev. Ph.* 1920, pág. 83 (Artículo póstumo editado por M. MAUSS).

y la Ciencia de las Costumbres²⁶. Levy-Brühl entiende que la Ciencia de la Moral tiene por misión prescribir. La sociedad determina *lo que debe ser*, que tiende a reducirse a *lo que es*²⁷. Limita el estudio de la moral a su aspecto descriptivo. Lo mismo que la investigación filológica —explica— es incapaz de actuar sobre el curso de una lengua, la investigación moral no puede imponer norma de ningún tipo. «Construir o deducir lógicamente la moral es una empresa tan desatinada como si se pensase en construir la Religión, el Idioma o el Derecho»²⁸.

Según Gurvitch, para Durkheim «la ciencia de la moral no se trataba de una técnica concerniente con exclusividad a los medios, sino de un sistema de fines y prescripciones; es decir, de una verdadera moral teórica, fundada sobre la ciencia de las costumbres»²⁹. La conciencia colectiva prescribe en función de unos ideales que posee ella misma. Mientras que Levy-Brühl sostiene que el sentido del deber es comparable al instinto³⁰ Durkheim le asigna un origen trascendente (la conciencia colectiva). Sería erróneo confundir ambas teorías. Desde el momento en que se convierte a la conciencia colectiva en substancia metafísica se incurre en las críticas del autor de La Ciencia de las Costumbres³¹.

Fauconnet reprocha a Levy-Brühl el olvido de los elementos subjetivos de la moralidad³². Esta justa objeción no alcanza a Durkheim, puesto que el individuo, aunque no cree las normas morales, las acepta libremente. (Su libertad es también un producto social.)

Para Belot toda moral es egoísta y utilitaria. «Todas las reglas que la conciencia humana proclama como morales —escribe— corresponden o han correspondido a una utilidad so-

(26) LEVY-BRUHL, L. La Moral y la Ciencia de las Costumbres. Madrid, Jorro, 1929.

(27) Id. Id., pág. 17.

(28) Id. Id., pág. 105.

(29) GURVITCH. Sociabilidad, pág. 336.

(30) LEVI-BRUHL. Revue Philos., 1906 págs. 21 y ss

(31) Cf. GURVITCH. Sociabilidad, op. cit. pág. 341.

(32) FAUCONNET, art. cit., pág. 86.

cial o indirecta, real o supuesta»³³. El mismo Belot reconoce que la moral durkheimiana, al hacerse trascendente se mueve en una esfera que recuerda a la Kantiana *El deber*, emanado de la conciencia colectiva, alcanza a todos los individuos. Ahora bien, ni el deber, ni el ideal moral son inmutables.

La responsabilidad del moralista aumenta al considerar que la vida social, por armónica que sea, reviste una extraordinaria complejidad; dentro de ella son inevitables los conflictos y desajustes, provocados por los vaivenes de la vida cotidiana y por la desigualdad entre los hombres. La obediencia a una moral exige comprensión y voluntad, que ni es, ni puede ser igual, en todos y cada uno de los miembros del grupo.

La educación tiende a salvar los desniveles individuales, haciendo capaz a cada hombre de conocer la realidad de su medio social. «Por el conocimiento de la realidad moral volveremos a ser dueños de nosotros mismos, pues querer libremente es querer lo racional; es decir, querer obrar conforme a la naturaleza de las cosas»³⁴.

* * *

La moral que se desprende del sistema de Durkheim fue tachada de conservadora por Parodi. Observa Belot que «La moral científica pasó hace unos veinticinco años (escribe en 1907) por revolucionaria, mientras que eran conservadoras las morales idealistas, y hoy sucede lo contrario»³⁵. La objeción de ambos autores pierde fuerza desde el momento en que la moral de Durkheim da cabida al Ideal. Perseguir un Ideal implica tensión, dinamismo, etc. Nada menos conservador y estático que este tipo de moralidad.

Los sectores confesionales, principalmente católicos, condenaron la moral científica e incluyeron a Durkheim en su

(33) BELOT, G. *Etudes de Morale Positive*. París, 1907, pág. 229. En el mismo sentido se expresa FOULLÉE, A. *Les éléments sociologiques de la morale*. París, 1905, págs. 20 y ss.

(34) *L'Educatuon Moral*, pág. 132.

(35) PARODI. *Op. cit.*, págs. 48 y ss. BELOT. *Op. cit.*, pág. 89.

condena. Déploige ataca a estas teorías modernas y acusa a Durkheim de falta de originalidad³⁶. Confiesa, sin embargo, que «su reacción contra lo arbitrario de la metafísica ha aproximado, sin saberlo ellos, a los sociólogos positivistas, llevándolos hacia la concepción de una Ley, cuyas proposiciones esenciales radican en la naturaleza de las cosas»³⁷. De análoga opinión es Jolivet, quien no comprende como Durkheim logra introducir en su construcción el factor Ideal³⁸. «O la Evolución de la Humanidad está dominada por una ley moral superior a los hechos contingentes, de la que surge el Derecho, o el Ideal es un hecho perfectamente inexplicable, de dudosa calificación moral»³⁹.

En resumen: Según Durkheim, los hechos que llamamos morales se dan en la sociedad y son susceptibles de observación. Se caracterizan por ser obligatorios y deseables; por un lado, se imponen al individuo; por el otro, es el mismo individuo quien tiende a realizar acciones morales. Al obedecer las normas y los usos, bajo la amenaza de una sanción, el hombre actúa sin libertad. En este sentido, estudiar los hechos morales es describir las formas de la coacción social. Pero Durkheim, a diferencia de la moral científica, no se limita a la consideración del hecho moral, en cuanto obligatorio. La sociedad crea unos valores ideales a los que la generalidad de los individuos aspiran. Los valores que se desprenden de la conciencia colectiva iluminan la conciencia individual. La vida moral está sujeta a evolución. El sociólogo puede prever el sentido de los cambios, e, incluso influir indirectamente en la moralidad de sus contemporáneos. De aquí que la sociología durkheimiana tenga una vertiente hacia la acción y procure restablecer la armonía entre la vida colectiva y la privada.

(36) DEPLOIGE. *Po. cit.*, pág. 315.

(37) *Id. Id.*, pág. 333.

(38) DAVY. *Elements de Sociologie*. París 1924, T. I, pág. 85.

(39) JOLIVET, *op. cit.* pág. 171.

VI. Educación e Historia en el sistema sociológico

El individuo puede ser considerado como un organismo bio-psíquico aislado, o como un organismo asociado. La distancia que media entre el estado de aislamiento y el de asociación, necesita ser salvada. Cuando el individuo irrumpe en el mundo hay ya otros hombres que viven en él, y que participan de la conciencia colectiva de su tiempo. El niño es *captado* e integrado en la sociedad. A este proceso de captura, rico en matices, y no exento de dificultades, lo llamamos educación. El dualismo de la naturaleza humana ha de reducirse al mínimo¹. Los procedimientos educativos tienen valor social en cuanto garantizan la pervivencia del grupo. «Lejos de tener la educación por objeto único o principal al individuo o sus intereses, es, por encima de todo, el medio por el cual la sociedad renueva perpetuamente sus condiciones de existencia»². Bien puede decirse que toda educación es socialización; sus medios y procedimientos se adecúan al sentir colectivo, y éste, como sabemos, se transforma y evoluciona. Hay, pues, una Historia de los valores educativos, paralela a la de los valores sociales. «Es un error creer —advierte Durkheim— que podemos educar a nuestros hijos como queremos. Tenemos que conformarnos a las costumbres. Estas costumbres no las hemos hecho nosotros individualmente; son producto de la vida en común y expresan sus necesidades»³. Las prácticas educativas añade «no son más que la imagen de la sociedad; la imitan y reproducen, no la crean. La educación es sana cuando los pueblos están sanos, pero se corrompe con ellos, sin poder modificar por sí misma»⁴.

La educación pretende: 1.º Suscitar un cierto número de estados físicos y mentales necesarios a la sociedad. 2.º Procurar

(1) DURKHEIM. Le dualisme de la nature et les conditions sociales. Scientia XV, 1914, págs. 206-21.

(2) DURKHEIM. Education et Sociologie. Paris-Alcan, 1934, pág. 103.

(3) Id. Id., pág. 41.

(4) *Suicidio*, pág. 418.

una homogeneidad entre los miembros del grupo, integrándolos en las esferas particulares a que pertenecen (familia, profesión, etc.) Podemos ofrecer, con palabras de Durkheim, una definición: «La educación es la acción ejercida por las generaciones adultas sobre las que aún no están maduras para la vida social. Tiene por objeto suscitar y desarrollar un cierto número de estados físicos, intelectuales y morales, que reclama la sociedad y el medio especial al que está destinado»⁵. Los pedagogos y educadores son agentes del sentir colectivo. La comparación del maestro con el sacerdote es algo más que una comparación tópica y retórica. El sacerdote, en efecto, tiende a establecer un puente entre el individuo, que se supone desvalido, y una esfera superior a él, que le proporciona consuelo a cambio de su misión. Esta es también la labor del educador, en tanto que relaciona al individuo con el Espíritu Colectivo; el educador habla en nombre de una autoridad muy superior al individuo; de un ser moral que le sobrepasa⁶.

Podría pensarse que si la presión social es tan indiscutible, el ascendiente social bastaría para indicar cuales son las normas a seguir, sobrando la tarea educativa. Pero las cosas no suceden así. El hombre posee un núcleo instintivo, unos impulsos animales que le arrastran a actitudes antisociales; la vida en común exige, además, el aprendizaje de técnicas y usos de comportamiento. En tercer lugar, la continua evolución engendra nuevos estados a los que hay que hacer frente, sin caer en la anomía.

La responsabilidad de la labor educativa es competencia del Estado. Por Estado entendemos la Sociedad objetivada; la concreción de reglas, normas y poderes originariamente difusos. El Estado, lo mismo que la educación es inherente a cualquier forma social. Los grupos que pretenden una educación al margen del Estado desean en la misma medida la debilitación de ese Estado; si chocan con viva resistencia es porque su pretensión es antisocial, si triunfan determinan un cambio de ideales que afecta, no sólo al problema educativo, sino a

(5) *Education et Sociologie*, pág. 49.

(6) *Id. Id.*, pág. 73.

la entraña de la sociedad. Asistimos, entonces, a una de esas crisis que la historia recoge como etapas de un proceso de bruscas transformaciones. Un nuevo Estado sustituirá al derruido y la situación se restablece bajo nuevas condiciones. El Estado, afirma Durkheim, tiene la obligación y, claro está, el derecho de dirigir y supervisar la educación de sus ciudadanos⁷.

Podemos ya esquematizar los puntos más importantes de su pensamiento en esta materia:

1.º Educar y socializar. 2.º No hay, en ningún orden social, principios inmutables. 3.º El hombre aislado, arquetípico, no existe. 4.º El Estado debe tutelar la tarea educativa.

* * *

Durkheim, en la presentación de *L'année Sociologique*, escribe: «Sobre todo pensamos en la Historia. Son raros, incluso hoy, los historiadores que se interesan en las investigaciones de los sociólogos y sienten que les conciernen... La historia y la sociología llegan a confundirse. No solamente la sociología no puede prescindir de la Historia, sino que tiene necesidad de historiadores que sean, a la vez sociólogos, y todo hace preveer que están llamados a confundirse en una disciplina común, donde los elementos de una y otra se hallarán combinados y unificados»⁸.

Uno de los más fécondos intentos de aproximación entre ambas disciplinas fue el de H. Berr. Las *instituciones* son, para él, el elemento constitutivo de la realidad histórica. Lo que llama *acontecimientos*, en cambio, son inexplicables, imprevisibles y caen fuera de toda Ley. La institución es un acontecimiento repetido y susceptible de estudio científico⁹.

(7) FAUCONNET, P. The Pedagogical Work of E. Durkheim. American Journal of Sociology, XXVIII, 1923, págs. 529-53.

(8) L'Année Sociologique, I, 898. Prefacio, pág. 11.

(9) BERR, H. L'Histoire traditionnelle et la Synthèse Historique. París, Alcan, 1935, pág. 28.

A la Historia le interesa mucho más la Institución que el acontecimiento. Es preciso que el pasado se nos ofrezca con una cierta concatenación lógica; lo puramente casual e individual. «la nariz de Cleopatra», nos desconcierta y nos conduce a un comprensible pirronismo. Por el contrario, las instituciones, lo colectivo, lo que conserva vivencias acumuladas por generaciones y es obra del grupo, expresa siempre algo inteligible. La Historia debe ser siempre Historia colectiva; lo individual tiene cabida en ella como algo ilustrado y auxiliar; por sí solo se convierte en una erudición sin objeto. «Trabajo preparatorio —escribe Berr— sólo se justifica si va más lejos. Detenerse y complacerse en él es perder de vista los fines mismos de la ciencia. La verdad, que es tan bella, no debe confundirse con el detalle exacto»¹⁰.

Berr realizó una interesante obra científica y editorial. Bajo el elocuente título de *Síntesis Colectiva*, abordó una exposición de la Historia Universal. Las obras publicadas demuestran el acierto del ensayo y la conveniencia de la síntesis sobre el análisis. Igual criterio había sostenido P. Lacombe¹¹; Lacombe puso de relieve con sus propias obras lo que da de sí la erudición, e hizo para ello trabajos de una meticulosidad admirable¹². Distinguió entre acontecimiento e institución, y, en más de un aspecto, es el precedente de Berr. Esta distinción es la base de una concepción sociológica de la Historia¹³. Cuando un hecho se repite e interviene en él algo más que la voluntad individual, está presente una fuerza colectiva que determina su repetición y asegura su existencia. La Sociedad es, además un vasto sistema institucional y su estudio corresponde tanto al sociólogo como al historiador. Durkheim escribe: «Para saber cómo está hecha la sociedad, es preciso saber cómo se hace; es decir, haber seguido en la historia la manera de su composición progresiva. Para tener algunas probabilidades de éxito

(10) BERR, Op. cit. pág. 16.

(11) Su libro "La Historia considerada como Ciencia" señala el criterio de la nueva concepción, pese a lo mucho que hay en él de criticable.

(12) Por ejemplo: "las armas y las armaduras" (1867), y sus numerosos artículos sobre la Revolución Francesa.

(13) Tal es la opinión de XENOPOL, cf. BERR, op. cit. pág. 35.

en la predicción del futuro es indispensable haber estudiado las formas sociales del pasado más lejano»¹⁴. Esta opinión se compagina con la siguiente de Berr: «Para mi la sociología, lejos de ser distinta y lejana, debe ser integrada en la historia científica, en la síntesis; es uno de los puntos de vista de la síntesis. El elemento propiamente social es el elemento constitutivo de la Historia»¹⁵.

En resumen: 1.º La doctrina sociológica durkheimiana, al admitir la existencia de una conciencia colectiva, que se desarrolla en el tiempo, es esencialmente histórica. 2.º Todo estudio sociológico ha de valorar el pasado, en cuanto que elemento constitutivo del presente. 3.º Los materiales con los que trabajan las ciencias sociales proceden, en su mayor parte de la Historia.

Desde el campo histórico se llega a estas conclusiones: 1.º La Historia tiene por objeto el mundo institucional. 2.º Lo individual, por si mismo, carece de interés. 3.º La síntesis histórica pretende retratar el estado completo de una sociedad dada. 4.º Esta sociedad dada se supone anterior a la época del historiador, pero nada impide que sea coetánea. Aunque parezca extraño, hemos de admitir que el distanciamiento temporal no es condición indispensable del quehacer histórico.

Ambas series de proposiciones son confluyentes, y a resultados análogos llegan sociólogos posteriores. H. Freyer escribe: «Las formas sociales no se hallan fuera del acontecer histórico... Que se instaure, en un momento determinado un sistema estatal, que se robustezca después por una serie de actos legislativos, que se desintegre o perezca más tarde, que sea por fin derribado por una revolución; es decir que durante toda su existencia permanezca en continua modificación histórica, no es solo el destino externo de esta forma social, sino su naturaleza esencial. Y lo mismo puede decirse de todas las formas sociales. El acontecer histórico penetra en ellas y a su

(14) DURKHEIM. *L'Année Sociologique*. II, 1899, pág. V.

(15) BERR. *Op. cit.* LAMPRECHT, K. *La Science Moderne de L'histoire*. *Revue de Synthèse historique*, X, 1905.

través. Los procesos de constitución y transformación que tienen lugar en ellos son parte de su esencia, más aún, son su esencia misma»¹⁶. Para Freyer la temporalidad es la categoría esencial de toda forma histórica. «Todo acontecer inserto en el tiempo concreto se convierte en presente; es decir en voluntad y obrar humanos, y tiende hacia el futuro a través de este presente»¹⁷. La perspectiva de los cambios venideros confiere al hecho sociológico su categoría histórica. «Las formas sociales son realidades históricas —dice Freyer—, no sólo en el sentido de estar insertas en el tiempo y ordenadas temporalmente unas respecto a otras; son realidades históricas porque constituyen las condiciones reales del presente, los fundamentos de nuestra existencia». Freyer incluye, pues, la temporalidad entre los elementos constitutivos del hecho social. Berr y Durkheim sustraen, tal vez ingenuamente, la idea de tiempo; aíslan el hecho social, extrayéndolo de fluir de la sucesión cronológica. En cualquier caso, Historia y sociología se confunden porque ambas son —como dijo felizmente Ortega— vastos sistemas de etimologías.

(16) FREYER, H. *Introducción a la Sociología*. Madrid, Nueva Epoca, 1951. pág. 10.

17) Id. Id. *Ibidem*.

VII. Sociedad y Estado. Las ideas Políticas de E. Durkheim

Dos conclusiones durkheimianas nos interesan ahora especialmente: 1.^a No existe un hombre abstracto e inmutable. 2.^a El Estado, bajo cualquiera de sus posibles formas, es el órgano supremo de coordinación social. Entre ambos extremos (Individuo y Estado) se sitúa el pensamiento político de Durkheim. Intentemos examinar lo que significan estos postulados.

Comte, padre del positivismo, nutre de principios básicos, no sólo a Durkheim, sino a todos los escritores y pensadores que militan en tan amplio movimiento. Por lo que hace a nuestro asunto, tengamos presentes algunas de sus máximas:

«El hombre abstracto no existe más que en el cerebro de los metafísicos.» «Hay que sustituir la discusión vaga y borrascosa de los derechos por la determinación tranquila y rigurosa de los respectivos deberes.» «Es necesario, ante todo, descartar previamente la discusión vulgar entre las dos clases de funciones, respectivamente calificadas de públicas y privadas». «Al verdadero y Único Gran Ser, del cual nosotros somos a sabiendas los miembros necesarios, se referirán en adelante todos los aspectos de nuestra existencia individual o colectiva». «En cada fenómeno social, sobre todo moderno, los predecesores participan más que los contemporáneos»¹.

Todas estas afirmaciones se encuentran implícitamente en el pensamiento durkheimiano. No podemos, en consecuencia atribuirle excesiva originalidad; flotaban en el ambiente filosófico francés y se limitó a aplicarlas a la incipiente sociología. Sostuvo que la moral y el derecho eran frutos de la conciencia colectiva de la época y estaban condicionados por los cambios sociales; así se derrumban las nociones de moral teórica y de Derecho Natural.

El Derecho es un manifestación social. «Sería preciso ad-

(1) COMTE, A. Pol. Pos. I, 354, Phil. Pos. IV, 315, VI, 335, I, 330. I, 364.

mitir que hay un derecho privado —explica— y nosotros creemos que todo derecho es público, porque todo derecho es social»². En el mismo sentido se expresa Gumpłowicz: «El Derecho es una creación social, una forma de vida en común, producida por el encuentro de grupos sociales heterogéneos y desiguales en poder»³. Hauriou encabeza la lista de insignes juristas que admiten el origen social de todo derecho, aunque repugnen el término de conciencia colectiva, que parece identificarse con un colectivismo absorbente⁴.

Un caso especial, pero muy significativo es el de L. Duguit. «Su realismo, escribe Posada, le lleva a no admitir más voluntad real que la individual, rechazando la realidad de la voluntad colectiva, general, distinta, y la personalidad jurídica del Estado que, sin embargo, es a mi ver una realidad patente»⁵. Reconoce Duguit el momento de crisis que atraviesa la concepción jurídica. Trata de poner en claro el sentido de las transformaciones del Derecho en dos preciosos libros en los que brillan excepcionales calidades expositivas⁶.

La Declaración de los Derechos del Hombre y el Código de Napoleón se basan en una concepción individualista del Derecho; que es metafísica. No pueden defenderse los Derechos subjetivos: «Hablar de Derechos anteriores a la Sociedad, es hablar de la nada. Robinson en su isla no tiene derechos; el hombre aislado e independiente es ficticio, no ha existido jamás»⁷. El Derecho sólo tiende a mantener la pervivencia social; el cumplimiento de esta función es la base de la Reglamentación Jurídica Objetiva; la sociedad valora al individuo en cuanto que miembro de ella; la libertad individual está condicionada por las necesidades del grupo. La sociedad es, en definitiva, la

(2) *Division*, pág. 96.

(3) GUMPLOWICZ. *Compendio de Sociología*. Madrid-España Moderna (s. a.), pág. 370.

(4) HAURIOU, *Principes de Droit Publique*. París, 1910. La misma actitud encontramos en HUBERT, RAY, LEVY, etc.

(5) POSADA, A. *Estudio preliminar a las Transformaciones del Derecho Público*. Madrid, Beltrán (s. a.), pág. 16.

(6) DUGUIT, L. *Las Transformaciones generales del Derecho Privado desde el Código de Napoleón*. Madrid, Beltrán (s. a.) y *Las Transformaciones Generales*

(7) DUGUIT. *Der. Priv.*, pág. 23.

creadora y depositaria de todo derecho⁸. Mientras que en el sistema civilista todo sujeto de derecho debe ser un sujeto de voluntad, la nueva concepción considera que lo que produce el efecto de derecho, no puede ser un acto interno de voluntad, sino la explicitación (objetivación) de la voluntad. (Willenserklärung). De esta manera, en lugar de proteger el individualismo se protege el acto objetivamente jurídico, o sea, su valor social; los grupos, aunque no sean sujetos de voluntad adquieren capacidad jurídica. «Hoy —escribe Duguit— tenemos la clara conciencia de que el individuo no es un fin, sino un medio; que el individuo no es más que una rueda de la vasta máquina que constituye el cuerpo social; que cada uno de nosotros no tiene razón de ser en el mundo más que por la labor que realiza en la obra social⁹.

De lo expuesto se desprende que la propiedad es una función social¹⁰. Por consiguiente, el propietario tiene el deber de emplear la cosa que posee en la satisfacción de las necesidades individuales, especialmente de las suyas. Tiene, además, el deber de emplearla en la satisfacción de las necesidades comunes¹¹. La libertad, que lo mismo que el derecho a la propiedad pasaba por ser una cualidad inherente al individuo, se convierte en cosa social, en cuanto que sólo la reglamentación colectiva permite el uso de lo que llamamos libertad. «Yo no puedo ser libre —dice Durkheim— más que en la medida en que otro está imposibilitado de aprovechar la superioridad física, económica, o cualquiera otra, para esclavizarme; sólo la regla social puede poner freno a los abusos de poder»¹².

Duguit ha sido tachado —en contraposición a Hauriou— de individualista¹³. En su libro sobre las Transformaciones del

(8) Los estudios sobre la personalidad colectiva como sujeto de Derecho son muy numerosos. Respecto a nuestro asunto destacamos: HAURIUO, *Theorie de la personnalité morale*, París, 1906. SALEILLES, *De la personnalité Juridique*, 1910. LEVY, *La société et l'ordre juridique*, 1911, etc.

(9) DUGUIT, *Der. Priv.*, pág. 150.

(10) PABON, J. *Positivismo y Propiedad*. Madrid, 1925, pág. 186.

(11) DUGUIT, *Derecho Priv.*, pág. 158.

(12) *Division*. Prefacio a la 2.^a ed., pág. 158.

(13) Vid. BOUCLE, C. *Bilan de Sociologie Francaise contemporaine*. París, Alcan, 1935, pág. 104.

Derecho Público subraya la crisis del Derecho Natural y del concepto de Estado soberano. Su individualismo no parece tan evidente. En su opinión, el Estado no detenta la Soberanía del poder público; lo que se le exige es la organización y eficacia de los Servicios Públicos: «No es un poder soberano el que manda; es un grupo de individuos que tienen una fuerza que deben emplear en crear y dirigir los servicios públicos¹⁴. No hay ningún sujeto de Derecho titular del Poder¹⁵. Los gobernantes, ni tienen una potestad delegada de Dios, ni tampoco de la Soberanía Nacional. El hecho de detentar el poder es un resultado de la Historia. La misión de gobernar ha de limitarse a asegurar, regular y fiscalizar las actividades indispensables al desenvolvimiento de la interdependencia social. Si las leyes son dictadas por un poder legislativo es porque estas leyes son una necesidad social. «Desde el momento en que existe una sociedad humana debe haber una disciplina social, indispensable para el mantenimiento del grupo. Si el hombre moderno rechaza toda afirmación de orden metafísico, tiene, por el contrario, un sentimiento arraigado de que no existe una regla de conducta derivada del hecho social mismo»¹⁶. Esta norma es obligatoria. La concepción de la Ley como emanación de la vida social choca violentamente con la opinión clásica; ya no es sostenible la diferencia entre actos de gestión y actos de autoridad. «Ningún acto administrativo es la manifestación de una voluntad de poder. Todos son actos de un agente público, que deben realizarse conforme a la ley del servicio»¹⁷. La Administración se encuentra, pues, sometida al Derecho, llegando a la concepción del *Rechtstaat*, Estado de Derecho responsable.

La opinión de Duguit respecto al Estado y al Derecho queda clara: «El Derecho —escribe— no es un conjunto de principios absolutos e inmutables, sino por el contrario, un conjunto de reglas que cambian y varían con el tiempo»¹⁸. El Estado «es

(14) DUGUIT. *Der. Pub.*, pág. 52.

(15) Esta concepción fue sostenida por BERTHELEMY, *Droit. Administratif*, 7.^a ed. 1913, págs. 41 y ss.

(16) DUGUIT. *Der. Pub.*, pág. 148.

(17) *Id. Id.*, pág. 262.

(18) DUGUIT. *Droit Constitution.*, 1911, pág. 164.

el sistema de los servicios públicos, funcionando bajo el impulso y la inspección de los gobernantes en interés colectivo»¹⁹.

El pretendido individualismo de Duguit no aparece por ninguna parte. Su teoría del Derecho Público es realista, y, en cierto modo, socialista. Esta era también la posición de Durkheim. El individuo —repite con frecuencia— no tiene más valor que el que le concede la conciencia colectiva de su época. En las sociedades primitivas se le estima de manera distinta a las avanzadas. La División del Trabajo origina un tipo especial de solidaridad; el individuo se siente ligado a sus semejantes por lazos de interdependencia. Dejan de existir, al menos teóricamente, relaciones del tipo amo-siervo, en que sólo hay dependencia por parte de uno de los miembros, y parecen, en cambio, las de tipo comprador-vendedor, productor-consumidor, en las que ambos protagonistas necesitan de su oponente. Ello sucede tanto en el plano de la vida privada como en el de la pública. El Estado deja de ser el albergue de los gobernantes que se imponen a los gobernados; no hay un sector del que dependa otro mucho más numeroso. El Estado es la concreción organizada de relaciones biunívocas; no es su misión absorber cada vez más funciones y entrometerse autoritariamente en la vida privada; debe regular las conductas particulares en beneficio del grupo. Resulta, pues, que: 1.º La Sociedad, que envuelve toda manifestación individual, ha evolucionado hacia unas relaciones de carácter contractual. Ello no significa que la sociedad deba su existencia a un contrato entre voluntades libres, sino que dentro de ella, los vínculos que unen a sus miembros adoptan forma de contrato. Durkheim critica a Spencer por haber reducido el contrato a la ratificación jurídica del cambio; incluso en los actos más banales hay una estereotipización de tipo contractual que el sujeto puede desconocer²⁰.

2.º La misión del Estado se limita a canalizar y tutelar las relaciones individuales. De lo contrario, se abulta y se hipertrofia «para encerrar a los individuos, sin

(19) Id. Der. Pub., pág. 383.

(20) *Division*, págs. 192 y ss.

conseguirlo; estos sin lazos entre sí, ruedan unos sobre otros, como moléculas líquidas, sin encontrar ningún centro de fuerzas que los retenga, los fije y los organice»²¹.

3.º La relación contractual a que nos referimos no es perfecta. Debe haber una igualdad jurídica entre las partes contratantes. En la vida, los hombres no son iguales ni en fuerza, ni en talento, ni en posición. Es tarea del Estado el lograr «la igualdad ante las condiciones exteriores de la lucha»²². Es preciso implantar la Justicia. «Lo mismo que los pueblos antiguos tenían necesidad de fe común para poder vivir, nosotros tenemos necesidad de justicia, y se puede asegurar que esta necesidad, será cada vez mayor si, como es de preveer, las condiciones que dominan la evolución social no varían»²³.

4.º Todo individuo pasa a ser un funcionario de la sociedad, en cuanto que ligado contractualmente a alguno o varios de sus semejantes, es pieza fundamental de la vigencia del contrato que respalda la sociedad. Si cada uno hiciera caso omiso de sus responsabilidades, la vida social sería imposible. El Estado debe tutelar estas relaciones, convitiendo la función social (plano individual), en servicio Público (plano colectivo).

5.º La función social de cada individuo, por modesta que sea, es siempre apreciable. Los actos más simples y ordinarios de la vida profesional, familiar o política, interesan a la sociedad. Para que la tutela social tenga eficacia deben existir unas esferas que envuelvan al individuo en sus manifestaciones cotidianas, que le integren en pequeños grupos en los que se sienta naturalmente solidario. «Para que el control social sea riguroso y la conciencia común se mantenga es necesario que la sociedad esté dividida en compartimientos muy pequeños, que circunden totalmente al individuo; de lo contrario, uno y otro se debilitan a medida que las divisiones se borran»²⁴.

(21) *Suicidio*, págs. 437 y ss.

(22) *Division*, pág. 373.

(23) *Id.*, pág. 382.

(24) *Id.*, pág. 28.

6.º El grupo que mejor llena esta función es el profesional. La actual familia se ha convertido en una unidad cerrada sobre si misma, sin lazos con el exterior; no constituye un grupo capaz de crear vínculos extraindividuales. La corporación «es un poder moral capaz de contener los egoismos individuales, de mantener en el corazón de los trabajadores un sentimiento más vivo de su común solidaridad, de impedir que se aplique la ley del más fuerte»²⁵. Los intereses que defiende son al mismo tiempo individuales y colectivos; en ella se armonizan la vida privada y la pública. La corporación acoge a todos y cada uno de sus miembros, pero no se identifica con ninguno de ellos. Rige las actividades laborales, permitiendo una solución justa en los problemas económicos.

7.º La sociedad ha de llegar a conformarse en un sistema de corporaciones, reunidas en el Estado. «El espíritu corporativo tiende en muchas circunstancias a reunir más estrechamente las corporaciones semejantes de diversas naciones europeas, que las corporaciones distintas de una misma sociedad. El espíritu nacional se encuentra así frente a un adversario temible que no tuvo hasta ahora y, por consiguiente, las condiciones son excepcionalmente favorables para el desarrollo del internacionalismo»²⁶.

Este ideario que, esquemáticamente hemos reducido a siete puntos, se encuentra disperso en toda la obra durkheimiana. En sus líneas generales se esboza en la división del trabajo. No se trata de imitación de sistemas afines; se desprende de su teoría sociológica.

Su posición es más razonable que la de otros pensadores que intentaron deducir la solidaridad de conceptos apriorísticos: A comienzos de este siglo, Francia conoció un movimiento solidarista, cuya jefatura se atribuye gratuitamente a L. Bourgeois. «La idea de solidaridad social —escribe este autor— es la resultante de dos fuerzas por mucho tiempo ajenas entre si, hoy conciliadas y combinadas en todas las naciones que han

(25) Id. Prefacio, pág. XII.

(26) *Socialismo*, pág. 283.

alcanzado una etapa superior de la evolución: a saber, el método científico y la idea moral»²⁷. Los intelectuales franceses de 1900, impresionados por la controversia del «affaire Dreyfus» abrazaron con entusiasmo la fórmula de solidaridad, convirtiéndola casi en un mito. Sus fundamentos eran muy pobres. El mundo de la microbiología influyó en la difusión de la creencia, pronto popularizada, en la estrecha interdependencia que nos une con nuestros semejantes: un hombre puede morir a causa de la enfermedad de otro hombre (solidaridad patológica). Se creía firmemente: a) Que todos somos solidarios. b) La interdependencia aumenta a medida que nos elevamos en la escala zoológica. c) La diferenciación de las partes contribuye a crear necesidades que es preciso satisfacer en un todo armónico²⁸. Bourgeois escribe: «Las actividades individuales aisladas producen poco y lentamente. En conflicto se destruyen unas a otras; hombre a hombre sólo agregan algo a ellas mismas. Nada sino las actividades asociadas se influyen recíprocamente con rapidez. La asociación es creativa»²⁹. Estas doctrinas pretenden organizar y corregir la solidaridad natural que parece injusta. Se presupone que el individuo está inmerso en un mundo de relaciones casi contractuales, tanto frente a otro individuo, como frente a la sociedad. Es justo que estos contactos se cumplan y, como quiera que si no se interviene en el curso de los acontecimientos reinará la injusticia, se impone una acción encaminada a corregir esta desigualdad. Estamos en deuda unos con otros. Unos, evidentemente, recibieron de la sociedad más que otros; por otra parte, tampoco hay una ecuación entre lo que la sociedad nos proporciona y lo que nosotros le damos. Se concibe a la sociedad como un gran almacén de bienes colectivos donde cada uno coge lo que necesita con la obligación de satisfacer su valor mediante la actividad personal. Bourgeois trata de establecer el como y el cuanto de esta satisfacción³⁰. Debemos pagar nuestra deuda social en la

(27) BOURGEOIS, L. *Solidarité*, 7.^a ed., París, Colin 1912, pág. 675.

(28) GIDE-RIST. *Histoire des Doctrines Economiques*, París 1909, pág. 680.

(29) BOURGEOIS. *Op. cit.*, pág. 25.

(30) No puede considerarse a BOURGEOIS como autor del Movimiento. Hay que tener presentes a EICHTHAL, *La solidarité sociale et ses nouvelles formes*. Pa-

persona de los desheredados que no han recibido su parte en la masa creada por la cooperación social. «No pueden ser determinados nominalmente, pero serán representados por el Estado, o por las mil instituciones de asistencia, hoy llamadas de mutualidad o de solidaridad»³¹. Fácilmente se comprende que no hay medio de evaluar la cantidad que cada uno debe pagar o percibir. Bourgeois, intentando hacer práctica su teoría, se pierde en disquisiciones acerca de este punto. Supone que las reglas por las que debemos orientarnos son aquellas que regirían si realmente hubiese habido contrato. Los solidaristas pretenden, en consecuencia, igualar las condiciones exteriores de la lucha. «Ante la imposibilidad de fijar exactamente —escribe Bourgeois— el valor del esfuerzo personal de cada uno y lo acreditado por los otros... el único medio que se ofrece para resolver esta dificultad es mutualizar los peligros y las ventajas, o sea, admitir de antemano que sin saber quien soportará el riesgo y se beneficiará de la ventaja, los riesgos serán soportados en común y abierto a todos el ascenso a las diversas ventajas sociales»³². La sociedad se convierte en una agencia de seguros mutuos que garantiza: 1.º Enseñanza gratuita. 2.º Mínimo de existencia. 3.º Seguro contra riesgos.

El solidarismo se convirtió en bandera de un programa político-social. Su carácter impreciso y artificioso, mezcla de sensiblería y timidez, queda bien retratado en las siguientes palabras de Gide: «En adelante, todos los sacrificios que se reclamarán para otros... se reclamarán, no en nombre de la caridad, sino en nombre de la solidaridad y se oír repetir esta fórmula espléndida y aplaudida: No venimos a hacer obras de caridad, sino de solidaridad. La caridad degrada; la solidaridad eleva»³³.

Durkheim, Duguit y Bourgeois coinciden en su juicio cerca

rís. 1903. BOUGLE, *Le Solidarisme*, París 1907. FLEURANTE, *La Solidarité*. París, 1907, etc.

(31) GIDE-RIST. *Op. cit.*, pág. 681.

(32) BOURGEOIS, L. *Essai d'une Philosophie de la solidarité*. París, 1902, pág. 81.

(3) GIDE-RIST. *Op. cit.*, pág. 678. BRUNN, F. Clemenceau. Buenos Aires, Ayacucho, 1947, págs. 80 y ss.

de las necesidades sociales. El primero cree que la conciencia colectiva exige una solidaridad entre los hombres, que los individuos deben agruparse en torno a estructuras que los envuelven y expresen los ideales comunes, y que, a su vez se concreten y armonicen en una superior: El Estado.

Duguit está convencido de la crisis de los conceptos de Propiedad y Soberanía. El Derecho Moderno no debe reconocer más que funciones sociales y servicios públicos. La sociedad es el fin común de todos los individuos; a ella se sacrifican los derechos personales; sólo así se eliminan los conflicto y las injusticias.

Menos científico y más sensiblero es Bourgeois. Ve a la sociedad como una Iglesia laica, donde hay una comunión de los individuos en los bienes materiales.

No pueden identificarse estas tres posturas. Hay en ellas un deseo de Justicia, de evolución ordenada. Justicia, Evolución y Orden son las tres palabras claves que las uniformizan.

«A los pueblos que desesperaban del Reino de los Cielos —ha escrito A. Camus— se les ha prometido el reino del hombre. La predicación de la caridad humana se aceleró en los fines del siglo XIX; llegó a ser propiamente visionaria y puso las certidumbres de la ciencia al servicio de la Utopía»³⁴.

El deseo de reforma asoma sin embozo en la doctrina durkheimiana. La División del Trabajo nos compromete en la tarea común de crearnos una moral. ¿Y para qué? Tal vez puedan aplicarse a Durkheim las palabras que Dostoyevski dirigió a Bielinski: «... éste que lo que más estimaba en el mundo eran la razón, la ciencia y el realismo literario, comprendía, sin embargo, más profundamente que los demás, que con la razón, la ciencia y el realismo literio no puede construirse más que un hormiguero y no una armonía social en la que sea capaz de vivir el hombre»³⁵. Durkheim se erigió en guardián de la evo-

(34) Cf. CAMUS, A. *L'Homme Révolté*. París, Gallimard, 1951, pág. 273. 1961, pág. 706.

(35) DOSTOYEVSKI, *Diario de un Escritor*. O. C. Madrid-Aguilar. T. III, 1961, pág. 706.

lución ordenada; antes de desarrollar esta afirmación, transcribimos una larga cita de Sartre, preñada de felices observaciones, que suple con ventaja a muchas páginas de literatura sociológica: «... con ocasión de su triunfo en el affaire Dreyfus, una pequeña burguesía laboriosa y liberal ha tomado conciencia de si misma. Es anticlerical y republicana, antiracista, individualista, racionalista y progresista. Orgullosa de sus instituciones acepta modificarlas, pero no cambiarlas. No desprecia al proletariado, pero se siente demasiado próxima a él para tener conciencia de oprimirlo. Vive con mediocridad, a veces difícilmente, pero no aspira tanto a la fortuna, a grandezas imposibles, como a mejorar su nivel de vida en límites estrechos. Ante todo vivir significa elegir su oficio, ejercerlo con conciencia y amor, guardar en el trabajo cierta iniciativa, controlar eficazmente a sus representantes políticos, expresarse libremente sobre los asuntos del Estado, educar con dignidad a sus hijos. Cartesiana, en cuanto desconfía de las elevaciones demasiado bruscas y en cuanto, al contrario de los románticos, que siempre esperaban que la felicidad caería sobre ellos como una catástrofe, piensa más en vencer que en cambiar el curso del mundo. Esta clase, que se ha bautizado felizmente como media, enseña a sus hijos que no hay nada de más y que lo mejor es enemigo de lo bueno. Es favorable a las reivindicaciones obreras, a condición de que estas se limiten al terreno estrictamente profesional... Como no cree en Dios, pero tiene necesidad de imperativos muy rígidos para dar sentido a las privaciones con que se disciplina, centra sus deseos en crear una moral laica. La Universidad se esforzó en ello durante veinte años, por la pluma de Durkheim, Brunshwig, Alain... Transportaron a sus novelas y narraciones, mejorada, transformada en casuística, esa moral cuyos preceptos conoce todo el mundo, aunque nadie haya encontrado los principios. Insistieron sobre la grandeza austera del oficio, no cantaron el amor loco, sino la amistad conyugal y la común empresa del matrimonio. Fundaron su humanismo sobre la profesión, la amistad, la solidaridad social y el sport»³⁶.

(36) SARTRE, J.-P. *Situations II*, Gallimard 1948, pág. 232.

Esta admirable y magistral estampa pinta la actitud psicológica de la Burguesía, a la que Durkheim perteneció plenamente. Su ideario político —deducido de su sistema— es, ante todo, conservador y burgués.

La Burguesía, alimentada en otro tiempo de nociones cristianas, perdió su fe religiosa. Conservó de ella, sin embargo, un concepto optimista de lo que es el hombre; se ensalzaron los valores y la dignidad humana. El hombre era el Rey de la creación. Ello significa que el individuo «ya fuese transportado sobre el trono o sumergido en la miseria, permanecía fundamentalmente idéntico a sí mismo»³⁷. Todos los hombres son iguales y todos participan igualmente de la esencia humana. Si es cierto que no hay una igualdad económica o de rango, hay, en cambio, una igualdad de posibilidades. Luchar, valerse por sí mismo, conseguir el triunfo, fueron mitos de la sociedad europea progresista. Se quería, más o menos involuntariamente, construir una aristocracia de base democrática: los que triunfan, los que tienen éxito en sus actividades son los mejores. No se pretende, en consecuencia, una igualdad de hecho, sino solamente la posibilidad teórica de ser iguales. En nombre de esta posibilidad se arruinaron los derechos de sangre, de clase, etc. Todos los hombres debían estar en la misma situación ante las condiciones exteriores de la lucha. Se admite que la vida es a manera de una competición y se crean expresiones como «ganarse la vida». A la igualdad natural sigue una inevitable desigualdad. Los más fuertes, hábiles o inteligentes, ocuparán los puestos sociales preferentes.

Esta concepción, dura e inhumana, queda falsificada desde su mismo punto de partida ya que no es posible igualar las condiciones. El carácter deportivo, viril, de la lucha por la vida se anula en el momento en que la legalidad jurídica y las costumbres reconocen, no solamente el derecho a la propiedad, sino la posibilidad de transmitirla. Por otra parte, la lucha a de atenerse a ciertas reglas. Hay una moral que prescribe el «fair play» y que sólo pueden observar aquellos que realmente están en condiciones de competir; no

(37) Id. Id., pág. 18.

en vano esas normas de corrección, elegancia y limpieza fueron impuestas por quienes ocupaban situaciones prepotentes. Dicho más breve: La Burguesía creó una moral para burgueses.

Al margen de las reglas establecidas vivían grupos numerosos que no las aceptaban y que querían algo más que un teórico reconocimiento de su esencia humana. El choque entre la tendencia conservadora de los unos, y la renovadora —ineludiblemente destructiva— de los otros, se concretó en la palabra Revolución. La Burguesía, tanto a la izquierda como a la derecha, se aprestó a defender su terreno. Durkheim no es, a nuestro modo de ver, una excepción. En efecto, la nueva moral que profetiza y las formas corporativistas que parecen acompañarla no son en último análisis más que añoranzas conservadoras que garantizan la evolución ordenada del grupo social. Lo que quería decir al hablar de la necesidad de una nueva moral es esto: Que la Burguesía ha de revitalizarse, sustituyendo su fe perdida, por una nueva fe; creando un clima combativo que la permita defenderse del peligro revolucionario.

Barnes ha intentado una reconstrucción detallada del pensamiento político durkheimiano. Subraya la importancia de sus ideas corporativistas y descentralizadoras. No nos detendremos ahora en ellas, Durkheim, además, jamás descendió al nivel de un escrito político, manteniéndose en la esfera de la hipótesis y la especulación. Pero si los contenidos propiamente políticos son casi inexistentes, la actitud que revelan tiene gran interés: alerta a los partidos del Orden y les anuncia el peligro revolucionario que se avecina. Barnes observa que, en conjunto, su programa «es un interesante coqueteo capitalista con los aspectos menos peligrosos y revolucionarios del sindicalismo y de los partidos socialistas»³⁸. Es cierto que la sociología durkheimiana pudo haber servido de respaldo intelectual al totalitarismo burgués; en cierto sentido prefigura los fascismos. El peso de la tradición parlamentaria, de la tolerancia,

(38) BARNES, H. E. Durkheim's Contribution to The reconstruction of Political Theory. *Apud Political Science Quarterly*. XXXV (1920), págs. 236-54.

de los derechos del ciudadano, le impidieron llevar su pensamiento al límite.

Quienes ignoran que al hablar de sociedad Durkheim se refiere exclusivamente a las estructuras liberales capitalistas de fines del siglo XIX, pueden considerarle como un teórico próximo al socialismo (un socialismo no marxista). Nosotros pensamos, por el contrario, que Durkheim está en la línea del conservadurismo y del Orden burgués.

VIII. La religión en el sistema durkheimiano. Las Formas Elementales. Sus principales críticos

Las Formas Elementales de la Vida Religiosa (1912) fue su última publicación. Con ella se consolida el estudio sociológico de la Religión ¹.

Ambos términos —Sociología y Religión— son complejos y, en cierto sentido, imprecisos. Nada tiene de extraño que el concepto que pretenden expresar al juntarse sea también difuso y difícilmente precisable.

Sus ideas sobre el universo religioso son consecuencia de su sistema sociológico. No debemos, por tanto, discutir sus afirmaciones sin tener presente que se encuentran justificadas en las obras estrictamente sociológicas.

Suele decirse que la religión estriba en la relación del hombre con la divinidad. Está comprobado que la asociación de individualidades aisladas adopta un tipo común de fórmulas religiosas, de tal modo que hablar de religión es mentar una comunidad de prácticas y creencias; el hombre aislado no tiene religión «Unus Christianus, nullus Christianus». Por otra parte, no es necesario insistir en el aspecto histórico de toda religión.

(1) WACH, J. *Sociología de la Religión*. Méjico. F. C. E. 1946, pág. 19. El mérito de inaugurar la Sociología Religiosa es atribuido a WEBER, M. (*Einführung in der Religionsoziologie*, 1931).

La Sociología estudia los fenómenos colectivos, y la historia, como ya hemos visto, se identifica cada vez más con la sociología. Nada más comunitario que el hecho religioso. Su estudio es, sin embargo particular: afecta al individuo de un modo muy vivo, sin distinguir rango, posición, etc. Permanece ajena al cambio, o, al menos evoluciona con lentitud; informa muchas instituciones secundarias, etc. La Religión se convierte en centro de la vida colectiva. Sin embargo, aquí se esconde una notable paradoja: Los dogmas y los ritos son casi estáticos; ello significa que la Religión, en cuanto institución, es condicionada por factores ajenos a su propia esencia. Sería, pues equivocado considerarla motor de la vida social. El estudio de las Religiones puede ser abordado desde dos ángulos diferentes: El histórico (desenvolvimiento en el tiempo) y el puramente sociológico: la creencia y sus consecuencias en un momento dado. Cabe, desde luego, una consideración abstracta de los contenidos religiosos, pero este tipo de análisis de naturaleza filosófica, nada tiene que ver con el criterio sociológico.

Durkheim investiga, única y exclusivamente, los orígenes de la Religión. Supone, implícitamente, que las religiones, cualquiera sea su contenido, obedecen a las mismas causas y cumplen análogas funciones. Por otra parte, en cualquier religión se repiten formas que constituyen el armazón o esqueleto de las creencias; estas formas: Culto, rito, sacralidad, etc., son el objeto de estudio propuesto por Durkheim. El título de su obra hace referencia a las Formas Elementales. Por una razón de método analiza estas formas en sus fases más primitivas. Durkheim fue el primero que inició una investigación de este tipo.

Aún admitiendo el punto de partida, podría objetarse que olvida y deja sin explicación el hecho de la aparición de nuevas religiones. Este aparente olvido es, a nuestro juicio, razonable: En las Reglas del Método indica que la causa de un hecho social ha de buscarse en los hechos antecedentes. El llamado Progreso es un movimiento de naturaleza social. Nadie negará que no sólo en el campo de la Religión, sino en el de la Ciencia, las Artes, la Guerra, etc., hay individuos en los que los avances se encarnan. Pero al sociólogo le interesa la plas-

mación de estas novedades en la sociedad. Que un grupo siga a un Profeta, o adopte ciertos criterios estéticos, revela una capacidad de recepción netamente social, comunitaria. Además, el papel de los reformadores no es tan revolucionario como parece: nunca transforman las estructuras propiamente religiosas; antes bien, las rejuvenecen y conservan. Las Formas Elementales de la vida religiosa no varían; son categorías inmutables que, al igual que el pensamiento, se desenvuelven históricamente.

Así pues, el título de la obra durkheimiana no se debe especialmente a que centre su estudio en formas primitivas de religiosidad. La palabra «elementales» alude, en este caso, a su carácter indivisible, irreductible a un análisis más profundo. Metodológicamente la elección de cultura no desarrollada es aconsejable por razón de comodidad: es más sencilla la identificación de estas formas en los primitivos porque su religión casi se reduce a ellas solamente; no hay que desenterrarlas de la espesa capa de formaciones posteriores; su vida social, mucho más simple que la nuestra, ofrece una mayor nitidez. El individuo obedece las prescripciones comunitarias con mayor rigor, y estas normas no están modificadas por intereses extraños a su fin.

* * *

Cuestión previa es situar dentro del marco de los hechos sociales el fenómeno religioso. El tema fue abordado por Durkheim en 1899². La palabra «fenómeno» no es empleada caprichosamente; desde el punto de vista durkheimiano interesaba catalogar la apariencia bajo la que se presentan los hechos de la Religión, reconocerlos en virtud de un análisis externo. Ello supone: 1.º Que el mundo de la Religión cristaliza en una serie de hechos distintos, aislables y reconocibles. 2.º Que estos hechos son independientes del contenido religioso que encierran. 3.º Que el científico ha de acercarse a ellos «desde fuera», eliminando sus prenociones.

(2) *De la Définition des phénomènes...* A. S. II, 1899, págs. 1-28.

El mundo de la Religión presenta infinidad de aspectos. Para su estudio hemos de elegir los más simples, los menos contaminados por los factores secundarios; es decir, aquellas formas comunes a toda religión, y, sin las cuales la Religión no sería posible. Podríamos pensar que la creencia en un Espíritu Superior está en la base de toda concepción religiosa. Ello equivaldría a pensar que los Códigos son el origen de todo derecho. La idea de Dios, por otra parte, no basta para constituir una religión y hay Religiones sin Dios³. Si no podemos decir que la divinidad define el hecho religioso, si podemos sospechar que hay en ella algo que está presente en toda Religión. A primera vista el carácter más acusado de la divinidad es su sobrenaturalidad. Pero una reflexión sobre los sentimientos que rodean a lo sobrenatural demuestra que ello tampoco está en la base de la formación religiosa. En efecto, para apreciar lo extraordinario es preciso conocer lo ordinario, lo cual exige un encadenamiento lógico que no existe en fases muy primitivas del desarrollo. Hubo autores (Jevons, por ejemplo) que creyeron que tal noción podía originarse espontáneamente, a la vista de cualquier acontecimiento imprevisto. El argumento no es defendible. Las religiones no nacen para explicar lo anormal, puesto que este sentimiento es producto de una vida de normalidad y presupone un razonamiento ajeno a la mentalidad primitiva.

No nos interesa seguir paso a paso las deducciones de Durkheim en este aspecto; nos basta con captar su sentido: procura encontrar algo original y primario, que sea inherente a la concepción religiosa. La idea de Dios no reúne estas condiciones, aunque un prejuicio vulgar nos induzca a identificar Religión y Dios. A medida que se desarrolla la religiosidad los contornos de los dioses se hacen más netos. El posible enriquecimiento o depauperación indica que el concepto de Dios no es simple e integra multitud de atributos. En el monoteísmo un solo Dios reúne lo que antes estaba disperso. «El problema del mal» difícilmente explicable en teologías monoteístas

(3) Esta afirmación, expresada en Definition, es recogida en Las Formas Elementales, cap. I.

es residuo de un dualismo no conciliable. La Teología se simplifica en las religiones politeistas: los dioses poseen atributos concretos, respecto a determinados objetos; X es el Dios de la lluvia, Z el de la fecundidad, etc. Como quiera que aún el dios más simple integra ya varios elementos, hemos de pensar que lo que constituye la esencia divina es algo anterior a su concreción en una divinidad prototipizada. En efecto, podemos suponer que las características de cualquier dios no se hubieran encarnado en un personaje, que se encontrase en estado difuso. En lugar de decir que Z es el dios de la fecundidad, situaríamos los poderes fecundantes en una determinada especie vegetal; la lluvia no estaría a merced de X, serían ciertas formas de hojas las que la atraerían, etc. De ello concluimos que el hombre reconoce unos poderes difusos representados por árboles, espigas, animales, piedras, etc., que son *objetos sagrados* por oposición a otros que no contienen ninguna virtud.

Según Durkheim, la noción de lo sagrado es irreductible a otra más simple, y se opone a lo profano. Las actuales diferencias entre bien y mal, salud y enfermedad, no significan nada al lado de la heterogeneidad de lo sagrado y lo profano⁴. Los cultos y los ritos tratan de establecer un puente entre ambas esferas: las purificaciones, la iniciación, el ascetismo, son caminos que conducen a lo sagrado. El mundo religioso se opone, pues, al profano por su carácter sacro. Podemos definirlo, al menos provisionalmente, como «Sistema solidario de creencias y prácticas, relativas a cosas sagradas». El carácter sacral es impuesto por la colectividad y obedece a obscuras y muy difícilmente determinables necesidades comunitarias. La comunidad de los fieles suele cristalizar en una organización o Iglesia. La asociación es característica definitiva del hecho religioso. Una nueva definición, más completa que la anterior, podría enunciarse así: Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas, relativas a cosas sagradas... que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los adheridos»⁵.

(4) *Definition*, pág. 15.

(5) Cf. *Formas Elementales*, pág. 65

Todas estas deducciones son introductorias; se limitan a precisar el concepto de Religión sin indagar sobre sus orígenes. En la *Formas Elementales*, obra muy bien construida, ocupan los primeros capítulos. La teoría religiosa de Durkheim no puede deducirse de su definición. Hemos de tener presentes las observaciones que hicimos a su método y el papel que juegan en él las definiciones. Lo mismo en el campo de la religión que en el del Socialismo, la definición descubre unas características esenciales, pero de forma imprecisa e incompleta. Resulta, sin embargo, que dada la especial contextura de los hechos sociales, al fin de nuestro análisis volveremos a encontrarnos con las características vislumbradas en la definición.

No faltaron los que arremetieron contra las hipótesis durkheimianas considerando solamente las definiciones. Tal es el caso del P. Pinard de la Boullaye. Sus objeciones son, sin embargo, muy razonables. Apoyándose en la obra de Bureau⁶ critica la primera regla del método sociológico. Eliminar las preconiciones, argumenta, es autolimitar el campo de la comprensión y suponer la existencia de una realidad social sui generis. Por otra parte, caracterizar los hechos sociales por su obligatoriedad es no admitir la hipótesis de unas normas objetivas, o de unas formas a priori⁷. Tras estas objeciones, que se refieren a cuestiones metodológicas, se circunscribe al tema, negando validez a la distinción entre lo sagrado y lo profano, y tacha de confusa la identificación entre religión e Iglesia... «Una mentalidad religiosa —escribe— al margen de una Iglesia sería, según la lógica del sistema, no sólo a-religiosa, sino irreligiosa, puesto que la religión es la sociedad misma»⁸. El P. Pinard, atento sólo al texto de la definición no percibió la diferencia entre ambos términos. Además, es claro que una mentalidad religiosa no posee religión en tanto no se encuadre en un sistema solidario de creencias comunitarias. El hombre aislado (radicalmente aislado, no transitoriamente) no puede

(6) BUREAU, P. *Introduction a la méthode Sociologique*. París, 1923, pág. 100.

(7) PINARD DE LA BOULLAYE. *L'Etude comparé des religions*. 3.^a ed. París, 1929, págs. 481 y ss

(8) Id. Id., pág. 484.

vivir la religión, como tampoco puede vivir la política. También critica las pruebas referentes a la naturaleza social de la religión. Sus argumentos pueden esquematizarse:

a) La afirmación del totemismo como fuente de la vida social y religiosa primitiva supone: 1.º Que el totemismo es un fenómeno primario. 2.º Que es universal. 3.º Que constituye una religión. El P. Pinard, apoyándose en numerosas autoridades niega cada una de estas tesis⁹.

b) No admite la prueba que él mismo llama psicológica, es decir, que la sociedad desborda y se impone al individuo creando unos sentimientos de veneración, temor, etc. Ello es un artificioso trasplante de las cualidades individuales al plano social¹⁰.

c) Considera inadmisibles que las categorías del pensamiento lógico puedan proceder de la sociedad. Escribe: «Tolerable, quizás, si se dedicase a denunciar la ilusión de algunos pueblos primitivos, no parece verosímil que Aristóteles, Plotino, de S. Agustín a Sto. Tomás, de Lutero a Bossuet, de Descartes a Kant... los grandes pensadores de la Humanidad hayan adorado a la sociedad»¹¹. Concluye afirmando que los postulados de la Escuela Sociológica están en discordancia con los datos de la reciente Psicología y Etnografía.

La crítica del P. Pinard alude más a los contenidos sociológicos que a la tesis sobre la religión. Por otra parte, la discusión de los materiales etnológicos cae totalmente fuera de nuestro objeto. En cualquier caso, Durkheim es clasificado en la línea de Bergson o Reinach, que tienden a considerar la Religión como una ilusión o espejismo¹².

(9) Cf. LOISY, *Sociologie et Religion*. P. PH. IV, 1913, pág. 50. BOUVIER, *Le Totémisme est-il une Religion?* *Revue Phil.* XXII, 1913, págs. 341 y ss. WUNDT, *Völkpsychologie* (Die Gesellschaft) VII, pág. 26. RICHARD, *L'Atheisme dogmatique en Sociologie religieuse*. RH. 1923, III, pág. 125-37 y 229-61. GOLDENWISER, *Religion and Sociology*. *Journal of Phil. Psych and Science Methode*, XIV, 1917, págs. 113-24. LOWIE, *Primitive Religion*. N. York, 1924. págs. 153-163.

(10) PINARD DE LA BOULLAYE. Op. cit., pág. 486.

(11) Id. *Ibidem*.

(12) Cf. BERGSON, H. *Les deux sources de la Morale et la Religion*. Paris, P/U/F/, 1961, pág. 127 y ss.

No fue el P. Pinard el único crítico de las Formas Elementales. Schmidt afirma :«Quizá ningún libro haya conseguido tantas alabanzas, siendo, sin embargo, rechazada su tesis general unánimemente»¹³. Goldenweiser escribe: «Por agudo que sea el ingenio del autor y por brillante que sea su argumentación, el lector cierra el libro con la seguridad algo melancólica de que Durkheim ha dejado estos problemas perennes en el mismo sitio en que los encontró»¹⁴. Marret tacha el libro de escolástico y de comprometido en pro de una actitud preconcebida¹⁵. Por otra parte, la limitación de los materiales durkheimianos a los pueblos primitivos, hizo pensar a sus contradictores que estaban ante una teoría que indagaba los orígenes y no podía ser contrastada con la realidad¹⁶.

El sentido de estas críticas adversas responde a los siguientes puntos: 1.º—La Religión no implica necesariamente comunidad de creencias; no puede identificarse con la organización eclesiástica; esta es posterior al hecho religioso. 2.º—La obligatoriedad no constituye un rasgo definitivo del hecho religioso. 3.º—Los materiales etnográficos manejados por Durkheim no reúnen las garantías científicas necesarias. 4.º—La Religión no puede ser un producto social. El P. Pinard, Goldenweiser y otros, entienden por producto una creación artificial. Belot, y ello da idea de los malentendidos que oscurecen la cuestión, sitúa a Durkheim en la misma línea que Reinach. Como es sabido, el autor de Orefo, calificó a la Religión «como el conjunto de escrúpulos que pone obstáculos al libre ejercicio de nuestras facultades». Bergson opina algo aparentemente próximo a Durkheim. Prescindiendo de la apertura mística, que origina la Religión dinámica, sostiene que hay siempre un elemento social en la génesis de la creencia religiosa. Lo social sería el contrapeso del poder disolvente de la inteligencia, y la Religión no tendría más fin que asegurar la cohesión

(13) SCHMIDT, W. *Der Ursprung der Göttesidee*. Münster, 1926. T. I, pág. 579.

(14) GOLDENWEISER, A. *History, Psychology and Culture*. N. York, 1933, página 373.

(15) MARETT, R. *Psychologie and Folklore*. London, 1920, págs. 118 y ss.

(16) Vid. BELOT. *Une théorie nouvelle de la Religion*. *Revue Phil.* 1913, págs. 329-79.

del grupo. El tabú, por ejemplo, «irracional desde el punto de vista del individuo era ventajoso a la sociedad y la especie y, en este sentido era también racional»¹⁷. La conciencia de la muerte conducía a actitudes antisociales, contra ella reacciona la Religión, salvaguardando la vida colectiva. Bergson considera a la sociedad autora de la Religión. Pero mientras que para Durkheim la sociedad es la primera y última realidad, Bergson la entiende como realidad secundaria, tras la que hay otra primordial: La vida. Donde Durkheim dice sociedad, Bergson dice vida, y, por ello, puede afirmarse que «toda moral, presión o aspiración es de orden biológico»¹⁸. Hay algo en común entre ambos pensadores, aunque, por supuesto, haya también importantes diferencias.

Al entender por sociedad o por vida una realidad trascendente al individuo se puede sostener que la Religión es fruto social o biológico, porque ello equivale a situar su fuente en un plano superior al individuo. No lo vio así S. Reinach. Un error lamentable de interpretación confundió las tesis de Reinach con las de Durkheim; la diferencia entre ambas es evidente, aunque Belot no lo reconozca. Este malentendido reproduce el que gravita sobre la concepción durkheimiana de la moral. Se temió que sería disolvente afirmar el origen social de la Religión y de las prácticas morales. «¿No se destruye así la religión? —se pregunta Belot— ¿Se rezará algún día sabiendo que la plegaria no tiene nada de sobrenatural, se comulgará sabiendo que no se trata más que de la conmemoración simbólica de la vida en común?»¹⁹.

En resumen, las críticas a los puntos de vista durkheimianos se agrupan en: 1.º—*Críticas al conjunto de sus tesis*: Quizás el más caracterizado sea el P. Pinard. 2.º—*Críticas a los detalles y a los materiales*: Etnólogos, antropólogos, historiadores, etc., tienen pequeñas objeciones que oponer. El detallismo

(17) BERGSON. Op. cit., 369.

(18) Id. Id., págs. 103 y ss.

(19) BELOT. Op. cit. 369.

de muchas de estas objeciones prueba la validez del sistema ²⁰. Lowie, por ejemplo, sostiene que el clan no es el tipo más antiguo de entidad social (le precedió la familia). La sociedad australiana —añade— no es la más simple de las que conocemos. Sostiene, apoyándose en los trabajos de campo de Boas, Thurwald, Junod y otros, que la pretendida solidaridad mecánica es un sofisma. «Para terminar de una vez con el dogma de la uniformidad psicológica de los niveles culturales más sencillos —escribe— es suficiente apuntar, dentro de una misma comunidad cinco versiones del mismo cuento popular» ²¹. Goldenweiser se pregunta, no sabemos si con ingenuidad o con malicia, que si la aglomeración de las multitudes produce sentimientos religiosos, ¿porqué no se aplica a todas las multitudes?» ²². Podríamos citar otras muchas objeciones de este estilo. No es necesario hacerlo; dejan indemne la teoría de Durkheim, que, por otra parte, no debía ser tan indocumentada, cuando los trabajos de Strehlow, que superaron a los de Spencer y Gillen, confirmaron muchas de sus afirmaciones. Sus dos afirmaciones sobre el fenómeno religioso siguen en pie.

* * *

¿Qué es lo que origina la distinción entre lo sagrado y lo profano?, o, preguntando de otra forma ¿Cómo y porqué la sociedad establece tan radical diferencia?

La fuerza sacralizadora se halla en estado difuso antes de concretarse en las divinidades. En el sistema totémico esta fuerza anónima e impersonal informa a cada uno de los seres, sin confundirse con ellos ²³. El Totem, objeto de culto, es la forma material en la que se presenta esta energía difusa; el Totem no se centra en un individuo, sino en una especie. No hay,

(20) Cf. además de las ya citadas WEBB, C. *Group Theories of Religion*. Londres. Allen. 1916. MALINOSWKI, *Magie, Science and Religion*. N. York M. Millan, 1925. pág. 53. PARSON, T. *The Structure of Social Action*, N. York, 1937, cpts. VIII-XII.

(21) LOWIE, R. *Historia de la Etnología*, Méjico. F. C. E., 1946, págs. 240 y siguientes.

(22) GOLDENWEISER, A. *Op. cit.*, pág. 371.

(23) *De la definición*, pág. 13.

pues, ni Dios ni dioses, sino una vasta categoría de cosas sagradas²⁴. En la base de la organización social —explica Durkheim— se encuentra un grupo que juega papel preponderante: El clan. Lo caracterizan dos rasgos: 1.º—Los individuos que lo componen se consideran unidos por un lazo de parentesco, en virtud del cual se contraen los deberes propios de este tipo de relación: asistencia, venganza, duelo, etc. Pero este parentesco no se basa en la consanguineidad. Padre, madre, hijo, no tienen para ellos el mismo significado que para nosotros. Según la expresión de Morgan tales designaciones forman un sistema clasificador. El individuo llama padre, no sólo a quien le ha engendrado, sino a todos aquellos hombres que hubieran podido serlo efectivamente; igualmente sucede con la madre, etc. 2.º—El nombre con que designa el clan es una especie determinada de cosas materiales con las que se mantienen relaciones muy estrechas. Estas cosas se convierten en Totem. Normalmente los Totems pertenecen al reino animal o vegetal; un tanto por ciento muy escaso alude a seres inanimados, sol, luna, estrellas, rayo, etc.

Se han encontrado tres formas de transmisión de Totem: 1.º—El hijo lleva el Totem de la madre. En virtud de la regla exogámica los cónyuges deben pertenecer a dos totems distintos, pero la madre reside en la tribu del padre; de esta forma los miembros de un mismo totem se dispersan siguiendo los azares del matrimonio y, en consecuencia, el totem carece de base territorial. 2.º —El Totem se trasmite por línea paterna; es un caso muy infrecuente. 3.º—El hijo no lleva ni el Totem del padre ni el de la madre; adopta el de un antepasado mítico o recibe el Totem de la localidad en que se cree concebido. En cualquier caso, lo interesante es que el Totem se encuentra en el centro de todos los ritos primitivos. El hombre no es absolutamente profano; en el individuo coexisten la profanidad con la sacralidad (vía totem). Para explicar este dualismo se crearon mitos. El antepasado legendario descendía directamente del Totem y el individuo hereda lo sagrado. «Es preciso no confundir el totemismo con la Zoolatría —advier-

(24) *Formas Elementales*, pág. 197.

Durkheim—. El Hombre no guarda frente al Totem la actitud del creyente de hoy hacia su Dios. Sus relaciones se mantienen en un plano de igualdad; a lo más, el animal está en ligero nivel superior, pero animal y hombre son sagrados. El sentimiento de igualdad se expresa en el lenguaje y en los ritos; el Totem es el amigo, el hermano mayor del hombre. Los lazos que les unen son familiares; ambos tiene la misma carne»²⁵.

La organización totémica es la base de todo principio de clasificación. Los hombres, los animales, las plantas y las cosas se dividen en series correspondientes a lo totems. El totemismo es una agrupación de hombres y objetos materiales. La esencia del australiano primitivo es el conjunto de cosas que encierra su Totem. Son ajenas a él las funciones de deducir, inducir o definir²⁶. La emoción colectiva clasifica las realidades tangibles o intangibles del mundo²⁷.

En el Totemismo la noción de lo sagrado se mantiene difusa. La vida religiosa y la vida social convergen en el totem.

Los datos que poseemos de los pueblos primitivos coinciden en señalar la existencia de un principio que uniformiza lo sagrado. Comunmente se admite para designarlo la palabra polinesia *Mana*. La fuerza sobrenatural es independiente de los sujetos en los que se encarna «constituye un dios impersonal, inmanente al mundo, difuso en una multitud innumerable de cosas»²⁸. Posee una enorme fuerza moral y física y se alberga en los Totems. Teniendo en cuenta la existencia del Mana se comprende que lo divino no se concrete; el culto totémico no se dirige a plantas o animales, sino a la fuerza sobrehumana y protomorfa que los sustenta.

El Totem —explica Durkheim— es la bandera del clán; todas las sensaciones de fraternidad, solidaridad, amor, se

(25) Cf. LEVY-BRUHL, L. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. París, P. U. F. 1951, págs. 1 y ss.

(26) De quelques formes primitives de classification. A. S. VI, 1903, páginas 1-72.

(27) *Formas Elementales*. Vid. epígrafe "Noción de Principio".

(28) Estas afirmaciones son compartidas por: MARRET, PREUSS y FRAZER.

concretan en este símbolo. Sabido es que el sentimiento que produce una cosa cualquiera se comunica espontáneamente a las ideas derivadas de la causa productora. El Totem es un nombre y un símbolo, encarnado en un animal; el contagio propio de todo lo sagrado determina que lo que le es próximo se sacralice en su contacto. De esta manera, surgen objetos de veneración en torno al Totem propiamente dicho. Toda representación, colectiva, por otra parte, tiene algo de delirante. El delirio o exaltación religiosa es la facultad por la que el hombre aprecia el valor sobrehumano que se asienta en objetos que por sí nada valen. El principio totémico es exterior a las cosas en que reside; el carácter sagrado de una cosa no depende de ella misma; le es dado, sobrepuesto. Así se explica que cuando un ser sagrado se subdivide el carácter sacro se mantiene en cada una de las partes. La objetividad del símbolo traduce la exterioridad de la representación colectiva, respecto al individuo.

El esquema del razonamiento durkheimiano, puede resumirse así: El hecho religioso se nos ofrece como obligatorio y comunitario. Se sitúa en la región de lo social: El examen del sistema totémico demuestra que, en efecto, confluyen y se confunden en el Totem lo social y religioso. La fuerza sagrada se concreta en unos animales o vegetales con los que el hombre se siente identificado. Si este principio fuera increado, todo hecho social sería su producto; pero la relación es inversa. En el Totem se encarnan las ideas colectivas fundamentales, de naturaleza social, que, por presentarse como obligatorias y comunitarias, calificamos de religiosas. Sobre esta base se asienta, pues, el fenómeno religioso; corresponde ahora, examinar las formas elementales que adopta.

Tylor pretendía explicar la idea de lo sobrenatural partiendo de las siguientes bases: a) Puesto que la idea de alma es la noción cardinal de la Religión es preciso examinar cómo se forma sin tomar ninguno de sus elementos a ninguna religión anterior. b) Hay que aclarar cómo las almas llegan a ser objeto de culto y se transforman en espíritus. c) Es necesario establecer la relación entre el culto a los espíritus y a las fuerzas na-

turales²⁹. Según Tylor, el primitivo, ante la consideración de la muerte y de los sueños, llegó a la idea de alma. El concepto así originado se refiere al alma humana, pero como su propio ser era la medida de todo lo demás, se imaginó que todas las cosas estaban compuestas de alma y cuerpo. La muerte hace desaparecer el elemento corpóreo, pero no el anímico. La veneración a los antepasados, que ya no tenían cuerpo terrenal, que estaban separados, creó el culto a los espíritus puros. El concepto de espíritu se extendió a la naturaleza; sus diferentes partes se suponen animadas por espíritus. Se adoró, en consecuencia, el mar, el río, el astro, etc. De aquí al politeísmo no había más que un paso. El monoteísmo puede formarse de distintas maneras: organización de un Panteón, con arreglo a normas sociales, aristocracia de dioses, sumisión a un Dios-Jefe, contracción y síntesis de todos los poderes en una sola fuerza, etc.

Esta ingeniosa explicación fue comunmente aceptada y sirvió de punto de partida al estudio de las religiones superiores³⁰. En definitiva supone que el germen de toda religión está en experiencias individuales, aunque su desarrollo se vea favorecido, e, incluso condicionado por circunstancias de la vida comunitaria. Durkheim criticó en 1909 las teorías de Tylor³¹. Levy-Brühl reprocha a Tylor el querer explicar los hechos primitivos dotando al salvaje de una constitución mental semejante a la del civilizado³². Si seguimos a Tylor, dice Durkheim, hemos de concluir que la religión se asienta sobre unas representaciones alucinatorias, y es un sueño sistemático³³.

(29) Cf. la obra famosa de LANG, *The Secret of the Totem*, 1905. TYLOR, E. *An Introduction to the study of Man and Civilization*. Londres. 1882. (Compendia sus propias teorías formuladas anteriormente).

(30) Vid. entre otros: PESCHEL, O. *Etnologie*, Leipzig, 7.^a ed. 1887, pág. 225. PREUSS, *Religiongeschichte*, Leipzig, 1888, pág. 19. RATZEL, F. *Etnologie*, 2.^a ed., Leipzig, 1894, T. I, pág. 38. LETOURNEAU, C. *L'évolution religieuse*. París, 1898, pág. 11. KEACE, A. *Etnologie*, Cambridge, 1896, págs. 216 y ss. BOAS, *The Mind of 'Primitive' Man*. N. York, 1911, pág. 457. Las obras de RHODE, *Psiquis* (trad. esp.) Summa, 1492 y USENER, H. *Götternamen*... Bonn, 1896, recogen las teorías animistas. En la misma línea se encuentra WUNDT, *Mythus und Religion*... Leipzig, 1905.

(31) Cf. *Examen Critique*... ya citado.

(32) LEVY-BRÜHL, *Les fonctions mentales*... po. cit. pg. 6 y ss.

(33) *Examen Critique*, pg. 27.

Las formas elementales de la religión se desprenden del sistema totémico. En el hombre conviven lo sagrado y lo profano. De lo sagrado emanan normas imperativas de conducta. El hombre reconoce en un interior un acatamiento y sumisión al conjunto de prescripciones sociales. Este sentimiento, que a veces lucha contra los caprichos y necesidades del momento, le obliga a introspección y a descubrir un algo que identifica con el alma y la conciencia. La persona se desdobra en dos componentes: uno imperativo y, en cierto modo impersonal, y otro personal e individualizante. Las exigencias religiosas se refieren al primero.

La supervivencia de las almas no nació por la necesidad de premio o castigo. El primitivo reconoce que el principio animico debe pervivir para garantizar la continuidad del grupo.

A medida que los cuerpos viejos desaparecían, las almas informaban a los recién venidos al mundo. El alma individual es exterior y superior al individuo, porque procede de un antepasado que actúa como genio tutelar. El genio tutelar y el Totem individual son una misma cosa. Debemos suponer, sin embargo, que por encima de la diversidad totémica, hay un espíritu unificador común a toda la tribu.

Las tribus australianas creen que los dioses son inmortales y tienen grandes poderes. Para Tylor esta concepción era fruto de la contaminación debida a los misioneros cristianos, lo cual es muy poco convincente. Lang, después de criticar las tesis animistas escribe: «Tan pronto como el hombre tuvo idea de lo que significa hacer, sacaría como consecuencia la necesidad de un Hacedor de las cosas que el mismo no podía hacer. A este desconocido Hacedor le consideró hombre superior, no natural»³⁴.

Max Müller admite una especie de difusa revelación interna³⁵. El estudio comparado de las grandes mitologías, iniciado

(34) Cf. LANG, A. *The Making of Religion*. Londres, 1898, esp. págs. 4 y 10. También su obra *Magic and Religion*, Londres, 1901, págs. 225 y ss.

(35) SCHMIDT, W. *Manual de Historia comparada de las Religiones*. 2.^a ed., Madrid, 1947, pág. 55.

con los hermanos Grimm, le hizo pensar que el origen de la idea de Dios no hay que buscarlo más que en la naturaleza. Los nombres de los dioses, designan fenómenos naturales. No son iguales las leyes que rigen el pensamiento y las que rigen el idioma; hay un progresivo apartamiento entre la idea y la palabra. El hombre utiliza su propio lenguaje para designar acciones y actividades de su «yo», antes que para referirse a los objetos naturales. Estos, reciben una designación antropocéntrica (El rayo, por ejemplo sería un agente que lanza flechas doradas). Los fenómenos de la naturaleza se humanizaron y se concibieron como realidades personales. Las metáforas, por así decirlo, se interpretaron al pie de la letra. Cuando, olvidado su origen metafórico, se reflexionó sobre estos hechos, no hubo más solución para resolver los enigmas que inventar mitos.

Esta teoría, lo mismo que la de Tylor, tuvo éxito³⁶. Aparte de sus detalles, la hipótesis de ligar los sorprendentes fenómenos naturales con la formación de la creencia religiosa, era atractiva. Durkheim la refuta meticulosamente en su *Examen Crítico*. Es indudable —dice— que el primitivo se planteó el problema de la naturaleza, pero ello no justifica que se remonte a concepciones religiosas. Lo mismo que el animismo, la doctrina de Müller, se apoya en un juego de metáforas enormemente discutible. El creyente viviría en situación patológica, en un mundo de fantasmas verbales. Por otra parte, nada más alejado de un primitivo que la contemplación rousseauiana de la naturaleza. Si las cosas de la naturaleza se hubieran efectivamente divinizado, los grandes dioses serían el sol, la luna, etc. Los primeros seres divinos fueron, sin embargo, humildes animales o vegetales³⁷. La concepción del dios es originariamente totémica. Dentro del grupo, fratría o clan, acaban imponiéndose una serie de dioses, que, en ocasiones, se reducen a un sólo Dios. «La noción del gran Dios —escribe Durkheim— es debida a un sentimiento, cuya acción habíamos ya

(36) En la misma línea SCHWARZ, ROSCHER, PLOIX.

(37) Cf. *Examen Critique*, pág. 142.

observado en la génesis de las creencias más específicamente totémicas: el sentimiento tribal»³⁸.

S. Freud opina que el tema totem, y como consecuencia, los tabús, son producto de la idea de Dios; garantizan la exogamia y prohíben el incesto. «los hermanos expulsados —escribe— se reunieron, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo fin a la existencia de la horda paterna. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible... Tratándose de salvajes canibales era natural que devorasen el cadáver. Además el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraterna, y, al devorarlo, se identificaron con él y se apropiaron de una parte de su fuerza... Odiaban al padre que se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero, al mismo tiempo, lo amaban y admiraban. Después de haberlo suprimido y haber satisfecho su deseo de identificación con él, tenían que imponerse en ellos los sentimientos cariñosos, antes violentamente dominados por los hostiles. A consecuencia de este proceso afectivo surgió el remordimiento y nació la conciencia de la culpabilidad; el padre muerto adquirió un poder mucho mayor que el que había adquirido en vida... lo que el padre había impedido anteriormente por el hecho mismo de su existencia, se lo impidieron luego los hijos a sí mismos... desautorizaron su acto, prohibiendo la muerte del Totem, sustitución del padre, y renunciaron a recoger los frutos de su crimen, rehusando el contacto sexual con las mujeres ya accesibles para ellos»³⁹. No hay coincidencia importante entre esta teoría y la de Durkheim; si la hemos recordado es, simplemente, por la popularidad de que gozó. Lo mismo podemos decir de la que expone Nietzsche en su genealogía de la Moral: «El temor al antepasado y a su poder —escribe— la conciencia de la deuda, se va engrandeciendo a medida que la razón va siendo más victoriosa, más independiente, más temida y ve-

(38) *Formas Elementales*, pág. 423.

(39) FREUD, S. *Totem y Tabu*. (trad. esp.) Madrid, Biliot. Nueva, 1923, páginas 107 y ss.

nerada. Por el contrario, la decadencia de la raza, los accidentes desastrosos, los indicios de degeneración, los síntomas precursores de la ruina, disminuyen siempre la veneración y el temor que infunde el espíritu fundador de la raza, porque dan una idea cada vez más elevada de su inteligencia, de su previsión y de la eficacia de su poder. Imaginemos ahora esta lógica rudimentaria llevada a sus extremos límites; los antepasados de las razas poderosas, llegarán con el engrandecimiento del imaginado temor, a tener formas monstruosas y a perderse en las tenebrosas lejanías de lo extraño; el antepasado concluirá por tener la figura de un Dios. Quizá todo lo referente al origen de los dioses haya que buscarlo aquí»⁴⁰.

* * *

El culto y los ritos son elementos variables que, de alguna manera, están presentes en toda Religión. Culto y ritos son, por esencia, comunitarios. Toda idea, y más aún, toda creencia, tienen un germen de acción. No podemos imaginar, por otra parte, una comunión de sentimientos, sin una previa expresión comunitaria de la creencia. Están, además, incluidos en el sistema de sanciones organizadas. El rito, considerado desde otro punto de vista, tiende un puente entre lo sagrado y lo profano. Podemos distinguir ritos positivos y negativos. El rito negativo traza una barrera claramente delimitada entre ambos campos. Cuando el individuo cumple con sus obligaciones religiosas se despoja de su ropaje rudimentario, abandona su trabajo (profano), etc. Los lugares profanos no son actos para las ceremonias religiosas; el hombre no puede entrar en contacto con lo sagrado más que desligándose de lo profano. A ello tienden los ritos negativos que son profundamente ascéticos.

El sacrificio consiste, en primer lugar, en un banquete comunitario ante la divinidad; allí se consume un animal sagrado, que aviva la creencia de los fieles. Pero todo sacrificio encierra algo de sacrilegio, en cuanto que un ser profano se acerca a

(40) NIETZSCHE, F. *Genealogía de la Moral*. Madrid, España Moderna (s. a.) pág. 73.

lo sagrado. Por ello, suele ir acompañado de ayunos y mortificaciones expiatorias. En segundo lugar, el sacrificio consiste en una oblación que algunos autores interpretan como reconocimiento de la superioridad del dios sobre el fiel. Durkheim discrepa y explica: «Que se deje de celebrar la Intichiuma y los seres sagrados desaparecerán... el dios da a los seres sagrados un poco de lo que recibe de ellos y recibe de ellos todo lo que les da»⁴¹. Si los seres sagrados manifestasen siempre sus poderes con la misma intensidad no habría razón para hacerles ofrendas, pero en tanto que se confunden con las cosas están sometidos al ritmo de la vida: las especies animales mueren, la lluvia falta, etc.; se procura compensar pérdidas poniendo a su servicio las fuerzas religiosas. Sabemos, por otra parte, que los seres sagrados son representaciones colectivas. Como la vida del grupo está sujeta a intermitencias, las creencias también lo están; la única manera de rejuvenecer las creencias es recreándolas en una Asamblea; la Fe común se reanima en el seno de la agrupación. El culto no se instituyó en beneficio exclusivo de los hombres; los dioses también lo necesitaban. La sociedad es *autolátrica*. La vida social determina el calendario religioso: los cambios de estación son épocas críticas que dan ocasión a reuniones naturales y a ceremonias religiosas»⁴².

Durkheim distingue los ritos miméticos de los piaculares. Los primeros son conmemorativos y jubilosos. Suelen revestir el aspecto de un drama con cánticos y danzas. Al lado de estas ceremonias, alegres y esperanzadoras, hay otras en las que se expresa tristeza y dolor; el duelo tiene un ritual determinado y el dolor expresa una obligación moral, más que una expresión subjetiva de dolor. La muerte de un miembro del clan es una pérdida que afecta a todo el grupo; para reaccionar contra la disminución que este sufre, los sentimientos colectivos se sobreexcitan. El alma del muerto es considerada como una amenaza. Este hecho se manifiesta en una multitud de tabús referentes a los muertos, etc. Todos los investigadores, desde

(41) *Formas Elementales*, pág. 448.

(42) Por su dirección durkheimiana es muy interesante a este respecto el estudio de MAUSS, M. *Essai sur les variations saisonnières des eskimos*. A. S. IX, 1906, págs. 39-132.

Frazer a Wundt, afirman la existencia de este temor. Westermarck explica que «siendo la muerte la mayor desgracia que puede caer sobre el hombre, se piensa que los muertos han de hallarse descontentos con su suerte... se cree, además, que celosos de los vivos, y queriendo volver a la sociedad de los antiguos parientes, intentar provocar su muerte»...⁴³. Una explicación análoga nos ofrece Freud: «No somos los supervivientes los que nos sentimos satisfechos de vernos desembarazados de aquel que ya no existe. Por el contrario lloramos su muerte. En cambio, él se ha convertido en un demonio maléfico al que regocijaría nuestra desgracia y que intenta hacernos perecer. Tenemos, pues, que defendernos contra él. Los supervivientes no se libran de una opresión interior, sino cambiándola por una coerción de origen externo»⁴⁴.

La interpretación durkheimiana del duelo es más simple. Observa, siguiendo a Smith, que en los ritos piaculares se mezclan las nociones de lo sagrado y lo impuro; hay cosas bienhechoras, junto a otras peligrosas y dañinas. Los ritos tienden a convertir en útil lo que de por sí es perjudicial. La existencia del Mana como bueno, y, al mismo tiempo malo, nos sitúa ante un problema que, hasta ahora, esquivamos deliberadamente. Se trata de la conexión entre la mentalidad mágica y la mentalidad religiosa.

(43) Referencias de FREUD. Remite a WESTERMARCK, *Geschichte des menschliche Ehe*, 1902, II, pág. 424.

(44) FREUD. *Op. cit.* pág. 96

IX. Consideraciones sobre la Magia. Observaciones finales

En la definición de 1912 Durkheim excluye a la Magia del campo de la Religión. Las prácticas mágicas son difusas; la relación del individuo con el mago es accidental, parecida a la del enfermo con el médico. Ni hay cultos organizados, ni comunidad de creencias, ni subordinación; sería absolutamente impropio hablar de una Iglesia Mágica.

Formalmente la Magia se distingue de la Religión, pero ¿Tienen un origen distinto?, ¿responden a diferentes motivaciones? Algunos tratadistas han señalado que la categoría afectiva de la Religión es la angustia (Angst), mientras que la de la Magia es el temor (Furcht). Según Durkheim, el mana totémico es continuo, ya se manifieste como bienhechor o como perjudicial. Por tanto, en la teoría sociológica, magia y religión proceden de una misma fuente¹. Los criterios de distinción han de encontrarse en el ejercicio y carácter de las sanciones correspondientes.

Las sanciones religiosas van acompañadas de una reprobación pública; la sociedad castiga al transgresor. La violación de las prohibiciones mágicas no tienen más consecuencias que las derivadas del propio acto. Si un individuo ridiculiza el culto religioso de su grupo, es el mismo grupo quien le reprénde; pero si este individuo se mofa de una práctica mágica será, en todo caso, la propia fuerza mágica quien le castigue. Llamamos a las primeras sanciones sintéticas y a las segundas analíticas.

Mauss, discípulo de Durkheim, afirma que las prácticas mágicas son ritos sociales comparables a los ritos religiosos². Los caracteriza, sin embargo el aislamiento y el secreto. Hemos de llamar mágico a «todo rito que no forma parte de un culto

(1) En el mismo sentido se expresa BERGSON, op. cit. págs. 217 y ss.

(2) HUBERT-MAUSS, *Esquisse d'une Théorie general de la Magie*. A. S. VII, 1903, pág. 19.

organizado, que es privado, secreto, misterioso y tiene como límite a lo prohibido»³. Resulta, pues: 1.º Que la Magia, aún siendo un hecho social, tiene carácter ilícito. 2.º Que las prácticas mágicas no están organizadas. Pero ¿cómo es posible que un hecho social llegue a ser prohibido?

La Magia es la expresión de deseos personales; la idea de su eficacia es de naturaleza social, pero los fines para los que se emplea son siempre individuales. El incremento de sus prácticas corresponde a una disminución de las religiosas; a medida que la Religión se retira de determinadas parcelas de la vida social, la magia ocupa el campo abandonado⁴.

Huvelin, influido por Durkheim, ejemplifica muy hábilmente esta explicación en el terreno jurídico. Las sanciones jurídicas tienen, en sus orígenes un carácter religioso. La idea de propiedad es uno de los derechos más significativos, en un principio era pública y aureolada religiosamente. El robo, delito contra la propiedad, ofendía a todo el grupo. A medida que la propiedad se privatiza las sanciones van perdiendo fuerza. Entonces, para reforzar la deficiente tutela religiosa aparecen fórmulas mágicas. Gracias a los trabajos de Huvelin las conocemos como ratificadoras de los contratos en la época romana y sabemos de su supervivencia en los libros y cuadernos de los escolares⁵. Sancionan los atentados contra la propiedad y, en ocasiones, sancionan al deudor. De este modo, sin recurrir a la violencia, la víctima de un daño puede satisfacer su resentimiento mediante prácticas mágicas. Huvelin sienta, pues, dos conclusiones: 1.º La Magia sustituye en el campo jurídico a la Religión y refuerza las relaciones entre individuos. 2.º Esta forma llega a incorporarse a las técnicas jurídicas.

(3) Id. *Ibidem*.

(4) La bibliografía en apoyo de esta afirmación es abundantísima. Con criterio selectivo citamos: FUSTEL DE COULANGES, *La Cité Antique*, 1864. MAUSS, *La Religion et les origines du Droit Penal*. *Revue Histoire Relig.*, 1897. LAMBERT, *La Fonction du Droit Civil*. T. I. 1903, y las dos clásicas obras de FRAZER, *Les origines magiques de la royauté* (tr. fr.) 1920 y *Tabou et obligation morale*. (trad. fr.) 1927.

(5) Seguimos a HUEVELIN, P. *La Magie et le Droit individuel*. A. S., 1906, págs. 11 y ss. Remite a su trabajo *Les tablettes magiques et le Droit romain*. *Ann. Inter. Hist. Macon*, 1901. En el sentido apuntado interpreta, como ejemplo, unos versos del Rheingold wagneriano.

Durkheim se desinteresa de los problemas que plantea la Magia desde el punto de vista individual y subraya, en cambio, el papel de la magia como hermana bastarda de la religión. Otros autores enfocan el problema de la magia desde puntos de vista no sociológicos. Por ejemplo, Gurvitch puntualiza correctamente las diferencias entre Magia y Religión, insistiendo en la distancia que media entre la oración del Creyente y las prácticas del mago. Es evidente que ambas actitudes se distinguen. En el primero hay un sentimiento de dependencia, en el segundo un afán de dominar lo semejante por lo semejante, o la parte por el todo. La magia es un deseo ilimitado de dominar el mundo mediante un esfuerzo creador⁶. En este caso, se puede hablar muy justamente de la omnipotencia de las ideas, en el sentido de querer convertir en real lo pensado y deseado vehementemente. Pero ambas manifestaciones (la religiosa y la mágica) encontramos relación con la fuerza sagrada. Bergson y Freud compartieron esta opinión. Mauss llega aún más lejos y, en su estudio sobre las formas primitivas del cambio, descubre que conceptos religiosos y mágicos se entremezclan⁷.

Esquemmatizando la teoría de Durkheim tenemos :

- 1.º—La Fuerza sagrada o Mana Totémico es continuo.
- 2.º—Cuando esta fuerza se concreta da origen a las nociones de Totem, alma, Dios, espíritu, etc.
- 3.º—La fuerza sagrada origina un sistema comunitario de cultos y ritos al que llamamos religión.
- 4.º—Cuando la Religión va perdiendo su poder integrador y se desgaja de ella un Derecho y una Moral, aparecen fórmulas religiosas individualizadas, que pretenden cubrir el hueco que dejan las colectivas.
- 5.º—Estas prácticas individuales, que producen beneficio, con daño de otra persona, se recluyen en la clandestinidad.

(6) Cf. GURVITCH. Sociabilidad (ya citado), págs. 243 y ss.

(7) MAUSS, M. Etude sur le don, forme archaïque de l'échange. A. S. (nueva serie) I, 1924, pág. 179 y ss.

- 6.º—Al conjunto de ritos y creencias de este tipo lo llamamos magia. Aún siendo evidentes las diferencias morfológicas que la separan de la Región, ambas tienen un origen común.
- 7.º—Se ha dicho que la Magia está en el origen de las ciencias y técnicas, mientras que la religión desemboca en especulaciones filosóficas y desarrolla el sentimiento artístico. Dado el común origen de ambas manifestaciones, y el carácter secundario de la Magia con respecto a la Religión, podemos afirmar que todos estos resultados son de naturaleza religiosa.

* * *

El concepto —dice Durkheim en la última parte de las Formas Elementales se opone a la representación sensible por estar fuera del tiempo, ajeno al cambio inmediato y a la percepción individual. Si cambia y evoluciona, no es porque su naturaleza exija el cambio, sino porque hemos descubierto en él alguna imperfección. El sistema conceptual con el que pensamos en la vida corriente es expresado por el vocabulario de nuestra lengua; las palabras traducen conceptos.

Pensar lógicamente es pensar de manera impersonal; se supone que hay una verdad distinta de las apariencias sensibles. El hombre se da cuenta de que por encima de sus representaciones privadas hay un mundo de nociones tipo a las que amoldar su conducta. Las categorías lógicas son conceptos de procedencia social; no hay experiencia individual tan intensa y prolongada que abrace la pluralidad de los seres y abstraiga un género total.

Consideramos a la sociedad como un todo continuo. En épocas arcaicas cada grupo tiene su propia vida y sus propios contenidos; son sociedades segmentarias. A medida que estos segmentos se desdibujan y se fusionan, la realidad se ensancha y los cuadros del pensamiento abstracto se internacionali-

zan, tendiendo a la universalidad. Nos dirigimos hacia un ideal colectivo cada vez más amplio ⁸.

Durkheim extrae de la sociedad todo aquello que constituye el patrimonio humano. La Religión satisface a la primera y más inmediata manifestación social, es inherente a toda vida comunitaria. Sería errónea interpretación de las tesis durkheimianas afirmar que la idea de Dios es un producto social; más correcto es suponer que ambos términos son equivalentes y se implican mutuamente. «El individualismo religioso —escribe— tiene también un origen colectivo, social. La Religión personal no es más que la subjetivización de la exterior, impersonal y pública. El individuo es afectado por los estados sociales... cada uno de nosotros tiene su moral personal, su técnica personal, derivada de la moral y técnica generales ⁹.

A título de resumen hemos de retener:

- 1.º—La sociología religiosa prescinde del estudio de las actitudes religiosas particulares, limitándose a los contenidos sociales de la Religión.
- 2.º—Durkheim trata de aislar las formas de las que se reviste el hecho religioso. Ello explica su aparente olvido de las religiones superiores.
- 3.º—Se aclara y puntualiza debidamente la relación entre Religión y Magia.

* * *

Nuestro trabajo es una exposición y análisis de la teoría durkheimiana con especial atención en sus interpretaciones de la Política y la Religión.

El éxito de la Escuela Sociológica Francesa es bien conocido. La literatura acumulada sobre ella abrumba por su cantidad, aunque escasean las exposiciones de conjunto completas y profundas. El sistema durkheimiano forma un todo muy

(8) Cf. *Formas Elementales*. Conclusión.

(9) *De la definición*, pág. 24.

trabado; es, si vale la redundancia, sistemático. Ello nos obligó a revisar sus postulados y sus particularidades metodológicas. Hemos de subrayar que en este último punto nuestras conclusiones no coinciden con las de Alpert, autor de un meritorio trabajo, recientemente traducido al castellano.

Examinamos los conceptos fundamentales que sostienen la construcción durkheimiana, insistiendo en su teoría de la conciencia colectiva, de la que se desprenden consecuencias de naturaleza moral. Analizamos, después, sus ideas políticas, contrastándolas con la tendencia general del Positivismo. Finalmente nos detenemos en la exposición de las *Formas Elementales* y en su concepción de la Magia.

La bibliografía no pretende exhaustividad; incluimos solamente las obras de mayor interés. La existencia de numerosos repertorios bibliográficos basta a satisfacer las exigencias del lector curioso. Nos excusamos también de mencionar la totalidad de la producción durkheimiana, ya que en el libro de Alpert se incluye ordenadamente su bibliografía completa. Esta labor, que no admite enmienda ni adición, viene a reemplazar el repertorio elaborado por Ghelke.

SANTIAGO MELÓN FERNÁNDEZ

BIBLIOGRAFIA

- ALBORNOZ, A.—Individualismo y Socialismo. Barcelona, 1908.
- ALCORTA, I.—Sociología. Barcelona-Bosch, 1959.
- ALPERT, H.—Durkheim. Méjico, F. C. E., 1945.
- ARON Y OTROS.—Las Ciencias sociales en France: Enseignement et Recherches. París, Hartmann, 1937.
- BARNES, H. E.—Durkheim's Contribution to the reconstruction of Political Theory Political Science, XXXV, 1920.
- BAYET, A.—Le Suicide et la Moral. Paris-Alcan, 1922.
- BAYET, A.—La Science des faits morales. Paris-Alcan, 1925.
- BAYLAC.—La Science Moral et la Sociologie. Bull. Litt. Eccl. 1913.
- BELOT, G.—Etudes de moralpositive. Paris-Alcan, 1907.
- BELOT, G.—Une Theorie nouvelle de la Religion. R. Phil., 1913.
- BENRUBI, J.—Les sources et les courants de la Philosophie contemporaine en France, 2 vols. Paris-Alcan, 1933.
- BENTLEY, A. F.—Simmel, Durkheim and Rathenhofer. A.J.S. XXXII, 1926.
- BERNES, M.—Sur la méthode de la Sociologie Revue Philos. XXXIV, 1895.
- BERGSON, H.—Les deux sources de la Moral et de la Religion. Paris-P.U.F., 1961.
- BERR, H.—L'Histoire traditionnelle et la Synthèse historique. Paris-Alcan, 1935.
- BERTHELEMY.—Droit Administratif, 7.^a ed. París, 1913.
- BIESANZ, J.—La Sociedad Moderna, introducción a la Sociología. Méjico, Ed. Letras, 1958.
- BLONDEL, C.—Introduction a la Psychologie collective. Paris-Colin, 1928.
- BOAS, F.—The Mind of Primitive Man. N. York, 1911.
- BONNAFOUS.—Le Suicide. Thèse Psychiatrique et Thèse Sociologique. Revue Phil. CXV, 1933.
- BOUGLE-DEAT.—Guide de L'etudiant en Sociologie, 3.^a ed. Paris-Riviere, 1931.
- BOUGLE, C.—Bilan de Sociologie Francaise contemporaine. Paris-Alcan, 1935

- BOUGLE, C.—Theories recentes sur la Division du Travail Social. L'Année Sociologique, VI, 1903.
- BOUGLE, C.—Le Solidarisme. Paris, 1907.
- BOURGOIS, L.—Solidarité, 7.^a ed. Paris-Colin, 1912.
- BOURGOIS, L.—Essai d'une Philosophie de la Solidarité. Paris, 1902.
- BOUTROUX, E.—Moral et Religion. Revue des Deux Mondes. Paris (septiembre), 1910.
- BRUNSWIG, L.—Le Progrés de la conscience dans la Philosophie occidental. Paris, 2 vols., 1927.
- BRUNN, G.—Clemenceau, Buenos Aires-Ayacucho, 1946.
- BUREAU, P.—La crise moral dans les sociétés contemporaines. Bul. Franc. Abril, mil novecientos ocho.
- BUREAU, P.—Introduction a la méthode sociologique. Paris-Blond et Gay, 1923.
- CAMUS, A.—L'Homme Révolté. Paris-Gallimard, 1951.
- CANTECOR.—La Science Positive de la Moral. Revue Phil. LVII, 1904.
- CANTECOR.—Etudes de Morale Positive. Revue de Metaph. et Moral. XVI, 1908.
- CATLIN, G. E.—Introduction to the translation. Chicago, 1938.
- CARLI, F.—Theoria sociologica. Padua, 1925.
- CONZE, E.—Zur Bibliographie der Durkheim Schule. Kölner Vierteljahrshefte für Sociologie, VI, 1927.
- DAVY, G.—Sociologues d'hier et d'aujourd'hui. Paris, 1931.
- DAVY, G.—La Sociologie de E. Durkheim. Revue Phil. LXVII, 1911.
- DAVY, G.—Elements de Sociologie. Paris, 1924.
- DE GOMER.—Le Problème moral et la Science. Revue de Phil. T. VI, 1906.
- DEMOGUE, A.—Les notions fondamentales du Droit Privé. Paris, 1911.
- DEPLOICE, S.—El conflicto de la Moral y la Sociología. Madrid (s. a.).
- DERISI, O.—La Estructura noética de la Sociología. Buenos Aires, 1938.
- DESLANDRES, M.—La crise de la science politique et le problème de la méthode. Paris, 1902.
- DEVOLUE, J.—L'efficacité des doctrines morales. Bull. Soc. Franc. Phil. IV, 1909.
- DOSTOYEWSKI, F.—Diario de un escritor. O. C. T. III, Madrid-Aguilar, 1961.
- DUBLIN-BUNZEL.—To be or not to be: A study of suicide. N. York, 1933.
- DUCUIT, L.—Las Transformaciones generales del Derecho Público. Madrid-Beltrán (s. a.).
- DUCUIT, L.—Las Transformaciones generales del Derecho Privado. Madrid-Beltrán (s. a.).
- DUNAN, Ch.—La moral Positive. Rev. Met. et Moral, XVIII, 1910.

- DUPRAT, G. L.—A. Comte et E. Durkheim. *Gründer der Soziologie*, vol. IV, Jena-Fisher, 1932.
- DUPREEL.—*Sociologie generale*. Paris, Presses Univers., 1948.
- EICHTHAL.—*La solidarité social et ses nouvelles formes*. Paris, 1903.
- ESSERTIER, D.—*La Sociologie, Extrait et Notices. Philosophes et savants français du XX s.* Paris-Alcan, 1930.
- ESSERTIER, D.—*Psychologie et Sociologie*. Paris-Alcan, 1927.
- FAGUET, E.—*La demission de la moral*. Paris, 1910.
- FARGUES, A.—*Philosophia scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis exposita*. Paris, 1921.
- FAUCONNET, P.—*The Durkheim School in France*. *Sociological Review*, XIV, 1927, B.
- FAUCONNET, P.—*La moral et la Science des Mœurs*. R. Phil. LVII, 1904.
- FAUCONNET, P.—*The Pedagogical Work of E. Durkheim*. *American Journal of Sociology*, XXVIII, 1923.
- FERNÁNDEZ SÁNCHEZ.—*El Sistema sociológico de Durkheim*. *Revista del Instituto Internacional de Sociología*, VI, n.º 7.
- FOUILLEE, A.—*Les Elements sociologiques de la moral*. Paris, 1905.
- FOUILLEE, A.—*La Science des mœurs remplacera t-elle la moral?* *Revue des deux mondes*, 1905.
- FRAZER, J.—*Tabou et obligation morale*. Paris, 1907.
- FRAZER, J.—*Les origines magiques de la royauté*. Paris, 1920.
- FREUD, S.—*Totem y tabú*. Madrid. Biblioteca Nueva. Madrid, 1923.
- FREYER, H.—*Introducción a la Sociología*, Madrid. Nueva Epoca, 1951.
- FUSTEL DE COULANGES.—*La Cité Antique*. Paris, 1864.
- GEHLKE, C. E.—*Durkheim's Contribution to Sociological Theorie*. N. York. Columbia Press. 1915.
- GIDE.—*La Solidarité*. Paris, 1932.
- GIDE-RIST.—*Histoires des Doctrines Economiques*. Paris, 1909.
- GILLET.—*Le sens et la metamorale*. *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*. Paris, I, 1920.
- GINSBERG, M.—*Studies in Sociologie*. Londres, 1932.
- GOLDENWEISER, A.—*Religion and Sociology*. *Journal of Phil. Psych. and Sc. Methode*. XIV, 1917.
- GOLDENWEISER, A.—*History, Psychologie and Culture*. N. York, 1933.
- GUMPCOWICZ.—*Compendio de Sociología*. Madrid. España Moderna (s. a.).
- GURVITCH, G.—*Las formas de la solidaridad*. Buenos Aires. Losada, 1951.
- GURVITCH, G.—*La vocation actuelle de la Sociologie*. Paris. P.U.F., 1957.
- HALBWACHS, M.—*Les causes du Suicide*. Paris-Alcan, 1930.

- HILDEBRANDT.—Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft. Francfort; 1848.
Mor. XXII, 1914.
- HOFFDING, H.—Les Formes elementaires de la vie religieuse. Revue de Metaph. et
Phone. XXII-194.
- HUBERT-MAUSS.—Esquisse d'une theorie generale de la magie. A. S., VII, 1903.
- HUVELIN, M.—Magie et Droit individuelle. A. S. 1906.
- HUVELIN, M.—Les tablettes magiques et le Droit Domain. A. Int. Hist. Macon, 1901.
- JOLIVET, R.—Traité de Philosophie. Paris, 1960.
- KEANE, A.—Ethnologie. Cambridge, 1896.
- LACOMBE, R.—Le méthode sociologique de Durkheim. Paris-Alcan, 1926.
- LA FONTAINE, A.—La philosophie de Durkheim. Paris, 1923.
- LAMPRECHT, K.—La Science moderne de l'histoire. Revue de Synthèse Historique,
X, 1905.
- LANDRY, A.—Principes de morale nationale. Paris, 1906.
- LANG, A.—Magie and Religin. Londres, 1901.
- LANG, A.—The Secret of the Totem. Londres, 1905.
- LANG, A.—The Making of Religion. Londres, 1898.
- LECLERQ, J.—Introduction a la Sociologie. Lovaina, 1959.
- LEHMANN, F.—Das Kollektivebewusstsein. Berlín, 1928.
- LECUAY, P.—M. Emile Durkheim universitaire. Paris, 1912.
- LETOURNEAU, C.—L'evolution religieuse. Paris, 1898.
- LEVY-BRUHL, L.—La Moral y la Ciencia de las costumbres. Madrid, 1929.
- LEVY-BRUHL, L.—Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures. 9.^a ed. Pa-
ris, 1959.
- LOWIE, R.—Historia de la Etnología. Méjico, F. C. E., 1946
- LOWIE, R.—Primitive Religion. N. York, 1924.
- MALINOWSKI, B.—Magie, Science and Religion and Reality. N. York, 1925.
- MARETT, R.—Psychologie and Folklore. Londres, 1920.
- MARICA, G. E.—Durkheim: Seine Ideewicklung und seine Stellung nieder Soziolo-
gie. Jena - Fisher, 1932.
- MARJOLIN, R.—French Sociology. Comte and Durkheim. American Journal of So-
ciology. XLII, 1937.
- MAUSS, M.—Fragment d'un plan de sociologie general descriptive. A. S. (nueva
serie), 1934.
- MAUSS, M.—Etude sur le don. A. S. (nueva serie), 1924.
- MAUSS, M.—Essai sur les variations saisonnières des Eskimos, A. S. IX, 1906.
- MAUSS, M.—La Religion et les origines du Droit Penal. Revue Hist. Relig., 1897.

- MIECHSELL, M.—E. Durkheim and the Philosophy of Nationalism. Political Science. XLIV, 1931.
- NAVILLE, A.—La morale conditionnelle. Revue Philosophique, 1906.
- NIETZSCHE, F.—Genealogía de la Moral. Madrid, España Moderna (s. a.).
- ORTEGA Y GASSET.—El Hombre y la Gente. Madrid-Espasa Calpe, 1957.
- PABON, J.—Positivismo y Propiedad. Madrid, 1925.
- PARK-BURGESS.—Introduction to the Science of Sociology. 2.^a ed. Chicago, 1924.
- PARODI, D.—Le problème moral et la pensée contemporaine. Paris-Alcan, 1930.
- PARODI, D.—Philosophie contemporaine en France. Paris, 1919.
- PARSONS, T.—The structure of social action. N. York, 1937.
- PASCAL, J.—Un défenseur de l'idée corporative. L'association Catholique, LIII, 1902.
- PESCAUT, F.—E. Durkheim. Revue Pédagogique, n. serie, LXXII, 1918.
- PESTCHEL, O.—Ethnologie, 7.^a ed. Leipzig, 1887.
- PETERSEN, CH.—E. Durkheim. Ein Historik-critik Studien. Copenhage, 1944.
- PINARD DE LA BOULLAYE.—L'Etude comparé des Religions. 3.^a ed. Paris, 1929.
- POVIÑA, A.—Sociología, 4.^a ed. Córdoba (Argentina), 1961.
- PARADINES, M.—L'erreur moral. Paris, 1909.
- RADCLIFFE-BROWN.—On the Concept of Fonctions in social Science. American Anthropologist, n. serie, XXXVIII, 1935.
- RATZEL, F.—Ethnologie, 2.^a ed. Leipzig, 1894.
- RAUN, F.—L'expérience morale. Paris, 1903.
- RICHARD, G.—L'atheisme dogmatique en sociologie religieuse. R. P. R. III, 1923.
- RICHARD, G.—La sociologie generale et les lois sociologiques. Paris, 1913.
- ROHDE, E.—Psiquis. Madrid-Summa, 1942.
- SARTRE, J.-P.—Situations, II, Paris-Gallimard, 1948.
- SALEILLES, J.—De la personnalité juridique. Paris, 1910.
- SCHMIDT, W.—Der Ursprung der Göttesidee. Münster, 1926.
- SCHMIDT, W.—Manual de Historia comparada de las Religiones. 2.^a ed. Madrid. Espasa-Calpe, 1947.
- SIMMEL, G.—Filosofía de la Coqutería y otros ensayos. 5.^a ed. Madrid-Espasa Calpe, 1945.
- SIMPSON, G. E.—Durkheim's Social Realism. Sociology and Social Research. XXVIII, 1933.
- SOROKIN, P.—Sociedad, Cultura y Persoalidad. Madrid-Aguilar, 1947
- SOROKIN, P.—Contemporary Sociological Theories. Londres, 1928.
- SORTAIS, S. J.—La Philosophie Moderne Paris, 1922.

- TARDE, G.—Las Leyes de la Imitación. Madrid, 1907.
- TOSTI, C.—Suicide in the Light of recent Studies. A. J. S. III, 1898.
- TYLOR, E.—Anthropologie: An introduction to the Study of Man and Civilitation. Londres, 1882.
- TYLOR, E.—Primitive Culture. Londres, 1872.
- USENER, N.—Götternamen. Versuch einer Theorie der Religion. Bonn, 1896.
- VARIA.—(Sobre Durkheim) Revista Mexicana de Sociología, vol. XXI, n.º 3, 1959.
- WACH, J.—Sociología de la Religión. Méjico. F. C. E. 1946.
- WEBB, C.—Group Theories of Religion and the Individual. Londres, 1916.
- WEBER, M.—Einführung in die Religionsoziologie, 1931.
- WIESE, L.V.—System der Allgemeine Sociologie. Leipzig, 1933
- WIESE, L.V.—Sociología. Barcelona, Labor, 1932.
- WIESE, L.V.—Art. Soziologie en Wörterbuch der Volkswirtschaft, 4.^a Aufl. Jena, 1931.
- WORMS, R.—E. Durkheim. R. I. S. XXV, 1917.
- ZNANIECKI, F.—The Method of sociology. N. York, 1934.