

Sociológica, año 17, número 50, septiembre-diciembre de 2002, pp. 17-54
Fecha de recepción 16/10/02, fecha de aceptación 20/01/03

Autoridad moral y sociedad en el pensamiento de Durkheim

*Juan Pablo Vázquez Gutiérrez**

RESUMEN

Con el concepto de autoridad moral, Durkheim consolida una peculiar concepción de sociedad y una propuesta programática para la sociología. En lo tocante a su noción de sociedad, avanza hacia una perspectiva de lo social entendido como orden moral-simbólico que se instituye y legitima merced al mecanismo de la autoridad. Desde este marco, configura un abordaje teórico encaminado a dilucidar las condiciones de validez normativa de las instituciones. Los límites de su propuesta se expresan empero en la presunción de un centro moral integrador y la subordinación del problema de la acción social a un proceso inscrito en marcos normativos, del que se desestiman sus dimensiones políticas.

PALABRAS CLAVE: Durkheim, autoridad moral, disciplina, obligación moral, poder.

ABSTRACT

Along with the concept of authority, Durkheim consolidates a peculiar conception of society as well as a programmatic proposal for Sociology. In regards to his conception of society, he sets forth a perspective of what is called social, understood as moral-symbolical order, which gets instituted and legitimated despite authority's mechanisms. From this framework, he configures a theoretical approach towards explaining the conditions of normative validity of institutions. Nevertheless, the limits of his perspective are expressed within the assumption of an integrative moral center as well as the problem subordination of the social action towards a process that has been imprinted on normative frameworks whose political dimensions have been underestimated.

KEY WORDS: Durkheim, moral authority, discipline, moral obligation, power.

* Profesor del Departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana.
Correo electrónico: jpvngx@starmedia.com

Nada esencial parecería poder agregarse a esta declaración, por la que el propio Durkheim reconoce la centralidad de la autoridad moral en su obra, elevando el tema al grado de problema *fundamental* de la sociología. No obstante, la inclusión, a título retrospectivo, de un señalamiento de este tipo no deja de suscitar interrogantes. En tanto se trata de una importante aclaración con la que Durkheim pretende, además de precisar su posición, poner fin a lo que denomina una inadecuada interpretación de su pensamiento, llama la atención el significativo retraso de su aparición.¹ ¿Se trata de una aclaración retenida durante largo tiempo, o más bien de la clarificación tardía de un problema, cuya comprensión se ha producido gradualmente?

Por otro lado, pese a su manifiesta intención aclaratoria, la cita deja todavía abierta una serie de cuestiones que conviene analizar. En primer lugar, en lo relativo al doble papel que se hace jugar al término coacción, en tanto: (a) *signo exterior* de los hechos sociales y (b) *expresión material-aparente* de la autoridad moral. ¿Son equivalentes las funciones asignadas a la coacción en cada caso? ¿En qué relación se sitúan entonces los conceptos de hecho social y autoridad moral? ¿Qué lugar se asigna a la autoridad moral dentro de ese binomio?

En segundo lugar, en lo tocante a la significativa distinción establecida por el propio Durkheim entre los *motivos* que aparentemente dan origen a la cita (explicación frente a una “inexacta” interpretación de su pensamiento) y el tipo de *propuesta* en la que desemboca (postulación de un planteamiento programático para la sociología). Entre inicio y destino final parece operarse en la cita un interesante viraje, consistente en el desplazamiento de los términos de referencia (hechos sociales/autoridad moral) y, con ello, de los campos temáticos de interés prioritario para nuestro autor. ¿Representa dicho viraje un tránsito, del estudio general de los hechos sociales, hacia la delimitación de una *nueva* problemática teórica, fijada en torno al objeto “autoridad moral”? A continuación incursionaremos en la obra durkheimiana buscando elementos que nos permitan afrontar estas preguntas, cuyo sentido último apunta hacia la consecución de un objetivo básico: determinar el papel de la autoridad moral dentro de la perspectiva de

¹ Ciertamente, Durkheim había presentado en el prefacio a la segunda edición de *Las reglas del método sociológico* [en adelante RMS (1901)] una defensa de mayor extensión con respecto al sentido y los alcances del uso de la noción de coacción. No obstante, en dicha argumentación no se vislumbran aún indicaciones precisas sobre los vínculos de esa noción con el concepto de autoridad moral (cf. Durkheim, 1988: 47-51).

Durkheim sobre lo social. Establecida esta tarea, la propia cita (definida en lo subsiguiente como cita-guía) parece ponernos en camino, indicando, como punto de partida, el análisis de las funciones atribuidas a la coacción (a) en tanto signo exterior de los hechos sociales y (b) expresión material-aparente de la autoridad moral.

1. TRAS LAS HUELLAS DE LA AUTORIDAD

Nuestra cita-guía nos remite en un principio a la indagación sobre el *status* teórico de la noción de coacción dentro del sistema durkheimiano, en su relación con los conceptos de hecho social y autoridad moral. Como Durkheim se encarga de aclarar, la utilización de esta noción en calidad de signo exterior de los hechos sociales no equivale a asimilarla como una propiedad esencial o constitutiva de éstos. A su vez, dicho carácter de *signo* debe mantener algún tipo de correspondencia con la afirmación por la que se hace jugar a la coacción el papel de expresión material-aparente de la autoridad moral. ¿Qué significado e implicaciones tienen estas proposiciones? A fin de esclarecer esta cuestión, es necesario considerar una importante distinción metodológica establecida por Durkheim entre las funciones de “definir” y “explicar”.

Como es sabido, la definición del objeto tiene una finalidad precisa en la metodología durkheimiana: desechar sistemáticamente las preconociones (Durkheim, 1988: 86). Para Durkheim, caracterizar el objeto de investigación constituye un ejercicio destinado a sustituir las nociones de sentido común por conceptos construidos sistemáticamente. Se trata, por un lado, de la aplicación de una técnica de ruptura con las representaciones del saber cotidiano, tendiente a reivindicar la existencia objetiva de los hechos sociales. Por otro, de la construcción de un instrumento que posibilita la organización metódica de la investigación y la constitución del objeto de estudio (Durkheim, 1988: 89).

Entender la definición en estos términos, implica asumir una serie de suposiciones que orientan la investigación en su conjunto. No obstante, Durkheim nunca lo reconoció así. Afincado en postulados de corte positivista, nuestro autor estableció dos premisas básicas, dirigidas a garantizar la objetividad del proceder científico: a) en la formulación de sus proposiciones iniciales, el investigador debe eludir todo *presupuesto* en torno al objeto de estudio; b) la definición inicial ha de

atenerse a *referencias exteriores* de los hechos, asumiéndolas como único universo legítimo de observación (Durkheim, 1988: 89-90, 98).²

Pese a las limitaciones derivadas de la adscripción a estos presupuestos, la definición inicial durkheimiana representa más que un mero registro de información sensorial. Para convertirse en dato útil a la ciencia, la sensación debe ser sometida, según nuestro autor, a una serie de técnicas de control que garanticen el tránsito, de un inicio marcado por representaciones asistemáticas y subjetivas, al diseño de una caracterización que capte las dimensiones objetivas del fenómeno. En este punto cobra especial relevancia la función de los *indicadores*. Corresponde a éstos la función de determinar criterios fijos de observación que delimiten objetivamente el hecho estudiado. Así, el indicador precisa los rasgos distintivos del fenómeno, señalando los términos y las condiciones por los que puede ser reconocido y discutido públicamente (Durkheim, 1988: 89-90, 99-100). De este modo, la definición aporta un conocimiento indicativo sobre los hechos: nos muestra dónde están y mediante qué signos exteriores distinguirlos. Este saber referencial funciona como una operación propedéutica con relación a la indagación sobre la naturaleza profunda de los hechos: interrogándonos por lo que el hecho es, decidimos prudentemente dar un paso atrás que nos permita precisar los términos de la pregunta (aclararnos y aclarar a otros de qué hecho hablamos), a fin de colocarnos en condiciones para, sólo posteriormente, aventurar respuestas a la cuestión planteada.

El indicador es así una forma indirecta de tomar conciencia de la presencia de los hechos y obtener información primaria sobre éstos. No obstante, el indicador no adelanta explicaciones, no trabaja todavía con elementos esenciales del objeto analizado. En este sentido, para Durkheim definir no es aún explicar sociológicamente (Durkheim, 1988: 97). La definición describe el hecho, pero no da cuenta de su naturaleza profunda. Entre la definición inicial y el concepto explicativo media, pues, la distancia que separa a *niveles distintos* de construcción teórica. ¿Cómo es posible pasar de este nivel simplemente

² Como resultado de ello, la observación metódica de los fenómenos se antepone, en tanto operación metodológica, a cualquier tipo de interpretación sobre éstos. Merced a esta radical separación entre observación y teoría, la ruptura invocada desemboca en un *retorno* a la percepción directa de los hechos (Durkheim, 1988: 99). Si bien Durkheim reivindica en lo formal el papel creativo de la teoría, termina *desplazando* dicho papel hacia un momento posterior de la investigación, cuando la ciencia tiene ya frente a sí un hecho depurado, una referencia "objetiva" con la cual tratar.

descriptivo a la explicación de los hechos? Durkheim es consciente de la necesidad de mediación entre ambos niveles, sin la cual toda ciencia sería imposible. Dicha mediación es sostenida merced a la reivindicación de una *conexión necesaria* entre las manifestaciones exteriores-aparentes de un fenómeno (indicadores) y su naturaleza esencial. De este modo, la observación sistemática de los patrones que presenta un hecho debe mostrar el camino hacia la construcción de explicaciones sobre éste (Durkheim, 1988: 98). Trasladando estas premisas al ámbito de nuestro interés, cabe suponer que, siendo consecuente con los principios antes expuestos, Durkheim supondría la existencia de una conexión de este tipo entre la noción de coacción, asumida ahora inequívocamente como indicador (signo exterior/expresión material-aparente) de los hechos sociales y la explicación sobre sus propiedades constitutivas. Ahora bien, ¿cuál es el trayecto teórico que conduce de uno a otro extremo?

2. LA COACCIÓN COMO INDICADOR

Con el análisis de la coacción nos adentramos en el sistema teórico durkheimiano por una de sus aristas más visibles, pero, simultáneamente más problemáticas. El término es conocido, sobre todo, como parte de la trama argumental de *Las reglas del método sociológico* (RMS), en su célebre capítulo relativo a la definición del hecho social (Durkheim, 1988: 56-68). Su empleo en este contexto ha sido, sin embargo, objeto de numerosas críticas, tanto por el tipo de argumentación (no siempre afortunada) de que Durkheim se vale para presentarlo, como por la naturaleza de las representaciones comúnmente asociadas a este vocablo.³

La noción durkheimiana de coacción alude a una caracterización de los hechos sociales, entendidos como modos de sentir, pensar y obrar que se nos imponen; a los que no habríamos llegado siguiendo nuestras inclinaciones particulares. Este carácter de obligatoriedad señala, a juicio de Durkheim, un elemento distintivo de lo social. Lejos de representar una mera prolongación de la naturaleza indivi-

³ No podemos detenernos en los diversos aspectos tocados por estas críticas, gracias a las cuales la perspectiva durkheimiana ha sido concebida como pilar de una sociología estructural, basada en el principio de lo social como realidad *constrictiva*. Para una visión panorámica de éstas, cf. Lukes, 1984: 9-16, 312-314, 497; Gane, 1988: 69-102.

dual, lo social implica una continua labor dirigida a acotar dicha naturaleza. En consecuencia, lo social no es una condición optativa, producto de la rutina o la imitación, sino un marco de *determinación* que condiciona la práctica del individuo en sociedad.⁴ Sentida vivamente o de manera atenuada, la capacidad impositiva de lo social no deja de hacerse presente, siendo particularmente evidente en función de la *resistencia* que ofrece a todo intento de modificación por parte de los sujetos, considerados individualmente (Durkheim, 1988: 57-58).

Un hecho social puede ser reconocido por el poder de coerción externa (*coercition externe*) que ejerce o es capaz de ejercer sobre los individuos; y, a su vez, la presencia de ese poder puede ser reconocida o bien por la existencia de alguna sanción determinada, o bien por la resistencia que el hecho opone a todo intento individual de hacerle violencia (Durkheim, 1988: 65).⁵

De este modo, la resistencia que ofrecen los hechos sociales a ser modificados constituye, a los ojos de Durkheim, una muestra de su naturaleza coactiva. Dicha resistencia puede asumir formas diversas: desde la censura moral o la sanción legal ante la trasgresión, hasta la presencia de elementos condicionantes, inherentes al medio social, que *obligan* al individuo a actuar dentro de pautas claramente fijadas; obligación de vestir conforme a los patrones de un lugar y una época, hablar la lengua de aquellos con los que convive regularmente, respetar sistemas monetarios y métodos de producción vigentes, etcétera (Durkheim, 1988: 57-58).⁶

⁴ La consideración de lo social como principio de condicionamiento tiene sin embargo un sentido *relativo*. Incluso dentro del esquema esbozado en RMS, lo social aparece como una forma a la vez *constrictiva* y *posibilitadora*: la sociedad no sólo presiona al individuo en el sentido de *limitarlo*; le compele a actuar de un modo social que *enriquece* sus disposiciones iniciales, permitiéndole trascenderse. En el mismo sentido, véase la noción de *dualidad* de la estructura desarrollada en Giddens, 1995: 201.

⁵ En RMS Durkheim emplea alternativamente los términos *coercition* y *contrainte* para aludir a este poder de imposición de lo social sobre los individuos. Esta ambivalencia se amplifica en el caso de las versiones castellanas, donde *contrainte* es eventualmente traducido como *coacción* (Akal, Dédalo, Morata, Shapire), *coerción* (Alianza), o incluso *imposición* (La Pléyade). Aun cuando no existen diferencias significativas entre estos vocablos, mantenemos preferentemente el término *coacción* en virtud de sus ventajas gramaticales, tanto en forma nominal, como verbal (coaccionar) y adjetivada [coactivo (a)]. Esta preferencia es refrendada por Ramos en el *Diccionario de Sociología* compilado por Giner *et al.* (1998: 118).

⁶ Como ha señalado Lukes (1984: 12-14), Durkheim hace aquí un manejo indistinto de diferentes niveles de determinación. No será sino posteriormente cuando, al establecer una clara distinción entre regla técnica y moral, Durkheim especifique los criterios fundamentales de la coacción propia de los hechos sociales (Durkheim, 2000a: 60, 66-68).

¿Qué elemento en común presentan estas formas de constreñimiento? En ellas se descarta toda referencia a la coacción física. Esto en un doble sentido: a) el correspondiente a las fuerzas de la naturaleza; b) el que procede de la imposición por la fuerza de un individuo sobre otros. Revisemos sumariamente cada modalidad.

a) *Coacción física-natural versus coacción social*. La distinción entre estos tipos de coacción es abordada brevemente por Durkheim en el prefacio a la segunda edición de *RMS*. No obstante, su planteamiento reviste interés como estrategia de demarcación de la coacción *típicamente social*, frente a formas de constreñimiento derivadas de causas extrasociales:

En efecto —se ha dicho— todo medio físico ejerce una coacción sobre los seres que sufren la acción del mismo, pues en cierto modo están obligados a adaptarse a ella. Pero entre estos dos modos de coerción (la física y la social) hay toda la diferencia que separa a un medio físico de un medio moral. La presión ejercida por uno o varios cuerpos sobre los restantes, o incluso sobre unas voluntades no podría ser confundida con la que ejerce la conciencia de un grupo sobre la conciencia de sus miembros. Una característica totalmente singular de la coacción social es que es debida, no a la rigidez de ciertas formas de organización molecular, sino al *prestigio* de que están investidas ciertas *representaciones* (Durkheim, 1988: 49; cursivas nuestras).⁷

Amparado en la caracterización del mundo social como un medio *moral*, Durkheim establece un primer criterio de demarcación entre constreñimiento físico y coacción social. Si bien el hombre posee una dimensión física por la que se halla atado a la naturaleza (su cuerpo), en un nivel distinto (social) posee una *segunda naturaleza*, ligada a otro tipo de constreñimientos, basados en representaciones poseedoras de un “prestigio” que obliga a su cumplimiento.

He aquí, pues, un orden de hechos que presentan caracteres muy particulares; consisten en modos de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotados de un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él. Por consiguiente, no podrían confundirse con los fenómenos orgánicos, ya que consisten en *representaciones* y en *acciones*, ni tampoco con los fenómenos psí-

⁷ Este argumento es presentado asimismo en “La sociología y su dominio científico” (Durkheim, 1975, t.1: 28).

quicos, que no tienen existencia más que en la conciencia individual y por ella. Por consiguiente, constituyen una nueva clase y es a ellos, y sólo a ellos, a los que se debe dar el calificativo de sociales... (Durkheim, 1988: 58-59; cursivas nuestras).⁸

b) *Coacción física-individual versus social*. Para Durkheim, el tratamiento de la coacción como fenómeno de sociología “normal” implica una demarcación con respecto a formas de coerción basadas, no en razones de orden impersonal, sino en la superioridad física de ciertos individuos o la superposición de intereses individuales a los colectivos. En este sentido, todo acto de imposición forzosa por medios violentos o sobre la base de condiciones ilegítimas constituye un fenómeno *arbitrario* y, en esa medida, *patológico* (Durkheim, 1988: 59, 183 n). Frente a este tipo de imposición, la coacción propia del orden social responde, según nuestro autor, a intereses impersonales, derivados de mecanismos ajenos a la determinación individual.

Ciertamente, hacemos de la coerción el rasgo característico de todo hecho social. Sólo que esa coerción no resulta de una maquinaria construida con mayor o menor habilidad destinada a ocultar a los hombres las trampas en que se han atrapado a sí mismos. La coerción es debida simplemente al hecho de que el individuo se encuentra ante una fuerza que le domina y ante la cual se inclina. Pero *esta fuerza es natural...* es el producto necesario de causas ya dadas... (Empero) no toda coacción (es) normal. La única que merece ese nombre es la que corresponde a alguna forma de superioridad social, es decir, intelectual y moral. Pero la que un individuo ejerce sobre otro porque es más fuerte o más rico —sobre todo si esa riqueza no expresa su valor social— es *anormal*, y sólo puede mantenerse por la violencia (Durkheim, 1988: 182, 183; cursivas nuestras).⁹

⁸ La afirmación de que la peculiaridad de la coacción social se funda en el prestigio de las representaciones no implica, sin embargo, postular que ésta sea pura y directamente ideal. Durkheim *no niega* que la coacción física juegue algún papel en la causación social. La distinción trazada entre medio físico y moral no significa que el segundo excluya radicalmente elementos propios del primero; tales elementos se presuponen, pero no juegan un papel *determinante* en la constitución de lo social (cf. Gane, 1988: 130, 141).

⁹ En *La división del trabajo social* (en adelante DTS), el término coacción es usado para destacar formas patológicas de relación, derivadas del establecimiento de mecanismos anacrónicos de división del trabajo. En ese marco, Durkheim señala: “la coacción no comienza más que cuando la reglamentación no corresponde ya a la naturaleza verdadera de las cosas y, por consiguiente, no teniendo más su base en las costumbres, no se sostiene sino por la fuerza” (Durkheim, 1982b: 442). En RMS la noción es asumida en un nivel más general, siendo el sentido primitivo empleado en DTS tan sólo un caso patológico específico (cf. Lacroix, 1984: 108-109, 4).

Consideremos finalmente un pasaje adicional, en apariencia equivalente a los anteriores, pero que aporta nuevos elementos para el esclarecimiento de nuestras interrogantes sobre la relación entre coacción, hecho social y autoridad moral:

Desde luego, al utilizar la palabra coacción para definir (a los hechos sociales) se corre el riesgo de alarmar a los celosos partidarios de un individualismo absoluto... Pero como quiera hoy día es indiscutible que la mayor parte de nuestras ideas y nuestras tendencias no son elaboradas por nosotros sino que nos vienen de fuera, *sólo pueden penetrar en nosotros imponiéndose*, y eso es todo lo que significa nuestra definición (Durkheim, 1988: 58-59; cursivas nuestras).

La justificación que Durkheim ofrece aquí de la coacción introduce una singular variante, por la que la hace jugar un papel distinto y, en cierta medida, *superior* al concedido formalmente a un indicador desde los presupuestos durkheimianos. El procedimiento, sutil pero no por ello menos eficaz, consiste en vincular a la coacción, a partir de una operación de implicación lógica, con una *función* referida a la reproducción social. Dicha implicación se produce cuando el último enunciado de la cita toma una forma condicional, puesta en marcha por la premisa (i) “como la mayor parte de nuestras ideas... nos viene de fuera” y rematada por la consecuencia (ii) “sólo puede penetrar en nosotros imponiéndose”. El indicativo “sólo” remite aquí a una acotación de alternativas tendiente a la identificación del acto de imposición (coacción) como expresión de un *mecanismo* por el cual lo externo (las ideas y tendencias sociales) puede volverse interno (penetrar en nosotros). La operación realizada se aleja de los cánones metodológicos establecidos por Durkheim con respecto a la función de un indicador. Éste, recordemos, representa un signo externo de inmediata percepción, que nos pone en contacto con los hechos, pero no adelanta conclusiones sobre sus causas o funciones. Separándose por un momento de sus preceptos, nuestro autor abandona la tarea de registrar rasgos externos de los hechos para, movido por la necesidad de justificar una noción, explicitar el papel que le concede en su esquema interpretativo. Así, la coacción aparece vinculada, en forma implícita, a un *mecanismo* por el cual la exterioridad de lo social se interioriza y, de este modo, logra *instituirse* y *mantenerse*. Merced a este movimiento estratégico, la coacción ha dejado de comportarse

momentáneamente como un indicador en clave positiva, para, filtrando elementos de teoría, tender un puente hacia la comprensión de la reproducción de lo social.

3. OBLIGACIÓN MORAL Y ESPÍRITU DE DISCIPLINA

Como hemos visto, tras el signo de la coacción se expresa, según Durkheim, un mecanismo por el que la determinación exterior de lo social “penetra” en los individuos, haciendo posible la reproducción continua de la sociedad. Ahora bien, ¿de qué tipo de mecanismo se trata? En RMS Durkheim aporta una primera respuesta que luego será profundizada, a partir de los hallazgos de *El Suicidio* y sus investigaciones sobre moral y religión. Retengamos por ahora los elementos básicos de la solución descrita en aquella primera obra. Su revisión nos servirá de puente para vincular las nociones de coacción y autoridad moral, segundo problema establecido en nuestra cita-guía.

La identificación del carácter *obligatorio* de lo social conduce hacia una conclusión tácita en el planteamiento durkheimiano: el hecho social presenta una naturaleza *moral*. Esta formulación demanda, sin embargo, una serie de consideraciones previas que permitan destacar sus repercusiones e importancia dentro del esquema teórico durkheimiano.

Para Durkheim lo social constituye un nivel emergente de realidad, instituido a partir de la asociación de individuos y conformado por modos de ver, sentir y pensar, que revisten un carácter externo, obligatorio, general e independiente de las manifestaciones particulares que pueda imprimirle el sujeto, individualmente considerado (Durkheim, 1988: 68). Asimismo, pese a configurarse a partir de hechos y representaciones sobre tales hechos, dicho orden no se reduce al ámbito psicológico. En tanto proviene de un sustrato distinto al propio de la conciencia individual, lo social constituye un orden nuevo, que tiene vigencia en el marco de relaciones entre los individuos, pero que corresponde a una realidad de distinto nivel.¹⁰

En virtud de su exterioridad constitutiva, para Durkheim lo social sólo puede penetrar en los individuos imponiéndose; de ahí que la coacción aparezca en su esquema teórico como signo exterior de un

¹⁰ Durkheim abordará directamente este tema, desde un nuevo ángulo, en el artículo “Representaciones individuales y representaciones colectivas” (Durkheim, 2000b: 27-58).

mecanismo por el que dicha exterioridad puede convertirse en una condición *interna* y determinante de la conducta del sujeto en sociedad. ¿En qué sentido el sujeto se ve forzado a sujetarse a tal constreñimiento? Si bien Durkheim precisará su posición en posteriores análisis, la respuesta que se perfila en RMS apunta al reconocimiento de una importante diferencia entre la determinación típicamente social y aquella derivada del orden natural. En la primera, señala nuestro autor, el sujeto se ve forzado a ver, pensar o sentir en un sentido determinado, en función de que lo social opera *en él*. Debido a ello, tiende a configurar sus necesidades e intereses dentro de objetivos y marcos sociales. En este caso, la coacción sólo se hace efectiva a partir de un proceso de *interiorización* de lo social por parte del sujeto.¹¹

La noción de interiorización nos remite así al reconocimiento del poder de las representaciones en el orden social. Poder que, sin llegar a asumir el carácter de una ley física, constituye un principio de determinación para el actuar social. El carácter “normal” (en tanto derivado de la propia lógica social) que se asigna a la coacción, se hace patente en la medida en que ésta deja de ser asumida como una imposición violenta, para convertirse en *obediencia consentida*. De este modo, el que un individuo asuma como obligatorios (o más aún, como naturales) ciertos valores o pautas de comportamiento, es consecuencia de un proceso progresivo de asimilación e incorporación de estas condiciones en la propia subjetividad.¹²

Al operar en el ámbito de la representación bajo las figuras de la obligación, el respeto y el deber, la coacción toma la forma de una presión de tipo moral que regula la conducta del sujeto.¹³ En consecuencia, para nuestro autor, el actuar social constituye un compor-

¹¹ Como ha señalado Dubet (1997: 208-211), en el marco de la teoría durkheimiana la coacción exige una disposición comprensiva que la noción de exterioridad pareciera por principio excluir. La radical dicotomía social-externo/individual-interno, parecería requerir entonces, para hacer efectiva la coacción, el retorno de lo excluido; esto es, la participación del sujeto mediante el acto de interiorización.

¹² Lo que está aquí presupuesto es un proceso de socialización por el cual el sujeto interioriza las determinaciones estructurales de lo social, bajo lo que Bourdieu (1988: 169-174) ha definido como *habitus*. El carácter paradójico de la coacción consiste en que no es verdaderamente eficaz más que cuando deja de ser concebida como tal.

¹³ Ciertamente, Durkheim reconoce que no hay conformismo social que no suponga, a su vez, márgenes relativos de autonomía individual (Durkheim, 1988: 51 n, 127). Empero, aún dentro de dichos márgenes de libertad, la voluntad constituye en sí misma un producto social; se trata siempre de una voluntad determinada socialmente y compelida por condicionamientos que inducen la acción en el sentido social indicado, en virtud del respeto que imponen.

tamiento *pautado*. En este sentido, existe una correspondencia directa entre la caracterización durkheimiana del acto moral y su definición de los hechos sociales, en tanto *molde* sobre los que se vierte la acción (Durkheim, 1988: 84). Sobre esta base, la perspectiva durkheimiana nos conduce a la configuración de un mundo social regulado por directrices morales, desde el que la sociedad se convierte en un *poder moral* que, siendo objeto de respeto y fuente de ideales compartidos, establece marcos normativos dentro de los que se inscribe la acción.¹⁴

El poder típicamente social de la coacción, asumido ahora como obligación moral, remite a un acto de obediencia consentida. Dicho acto es posible, según el pensador francés, a partir de una disposición interna del sujeto: el *espíritu de disciplina* (Durkheim, 1988: 184). Resulta significativo que, en este punto del desarrollo durkheimiano, el concepto de espíritu de disciplina sea referido a una propiedad que se ejerce desde la subjetividad. Se trata, pues, de una disposición que debe arraigar en el individuo, expresando la interiorización del sentido del deber. Dentro de la perspectiva de Durkheim, el acto moral es impensable sin esta facultad, asumida como disposición básica que debe constituirse a lo largo del proceso de socialización.¹⁵

Con el concepto de espíritu de disciplina, la perspectiva de sociedad esbozada en *RMS* llega a su máximo nivel. Llama la atención que el tratamiento de esta cuestión, aunque aún esquemático, sirva de cierre al capítulo quinto de la obra, cuyo sugestivo título es el de “Reglas para la explicación de los hechos sociales”. En éste, Durkheim señala la necesidad de *explicitar* las nociones de sociedad y vida colectiva

¹⁴ La perspectiva durkheimiana se instituye en pilar de una tradición que concibe a la acción social como un proceso inscrito en *marcos normativos*: “Los modelos dominantes en el campo de la teoría de la acción social se pueden diferenciar a partir de la imagen de su supuesto antropológico. Hay tres dominantes. Uno de ellos es el del *homo moralis* que resulta de la sociologización durkheimiana del kantismo y fue recibido y ampliado por Parsons y el estructural funcionalismo. Tal imagen es la de un sujeto moral que ha interiorizado un universo normativo que aplica en sus distintas situaciones de acción, un lector disciplinado de códigos omni-abarcantes que sabe lo que está prescrito para él mismo y los otros en cada situación posible” (Ramos, 1999: 236).

¹⁵ La constitución de esta disposición constituye uno de los temas medulares del curso sobre “Educación moral” (Durkheim, 2002: 79-103). En este trabajo, Durkheim asume la formación del sujeto como un proceso cruzado por una tensión continua con la norma, derivada del dualismo inherente a nuestra naturaleza. Como resultado de ello, la norma adquiere a su vez un carácter dual: ejerce una acción constrictiva permanente con respecto a nuestras inclinaciones individuales, pero a la vez adopta una función positiva y necesaria, pues el hombre necesita del establecimiento de límites, tanto para conquistar el autocontrol, como para escapar de la anomia o *mal del infinito* (cf. Durkheim, 2002: 98 y 1998: 265).

que se desprenden de las reglas que ha venido presentando (Durkheim, 1988: 180). El desarrollo de este punto le conducirá a fijar elementos claves de su concepción frente a otros marcos de interpretación. Particularmente, las propuestas de Hobbes y Rousseau, por un lado; Spencer y la economía clásica, por el otro.

Según Durkheim, Hobbes y Rousseau coinciden en presuponer a la sociedad como un producto *artificial*, una realidad sintética —construida racionalmente o merced al contrato— donde la coacción sería asumida como un poder que se levanta por encima del individuo y lo somete. Por su parte, el liberalismo, así como las posiciones de Spencer y el individualismo metodológico, concebirían a la sociedad como un orden natural, derivado espontáneamente de los intereses individuales; una realidad natural-analítica, en la que la coacción resultaría innecesaria, siendo, en caso de presentarse, un hecho *anormal* (Durkheim, 1988: 181-182).

Frente a estas posiciones, Durkheim piensa a la sociedad como una realidad *natural*, pero a la vez *sintética*. En contraposición a Hobbes y Rousseau, él sostiene que la sociedad no es un poder externo y antinatural que obliga y, por ende, la *disciplina social* es un producto directo de la vida social; una fuerza comparable, *aunque distinta*, a la del mundo físico, derivada de la asociación, en la que se articulan las dimensiones de Bien y Deber (Durkheim, 1988: 182-183). A su vez, en desacuerdo con el liberalismo, Durkheim señala que lo social no es consecuencia inmediata de los intereses individuales, sino una realidad de nuevo orden, cuyas leyes no han sido definidas por la mediación de un contrato racional (Durkheim, 1988: 183-184).¹⁶ De este modo, como resultado de sus diferencias con ambas perspectivas, Durkheim perfila una concepción de sociedad en la que la noción de regulación juega un papel estratégico. A su juicio, dicha regulación responde a causas naturales, susceptibles de explicación científica. La idea de un orden *natural-sintético* evidencia la insistencia de Durkheim por justificar a la sociología como una ciencia “natural” de la sociedad y, a la par, por fundamentar la emergencia de lo social como un orden *sui generis*, de naturaleza moral, claramente diferenciado del mundo

¹⁶ Frente a la tesis del *laissez faire*, propio de la economía política clásica, Durkheim sostiene la preexistencia de un marco moral compartido en el que cobra sentido la acción, tema que, en el contexto de su debate con Spencer, abordará al considerar los “elementos no contractuales del contrato” (cf. Durkheim, 1982b: 250, ss. y 1985: 194, ss.).

orgánico y psíquico. Gracias a la discusión con las posiciones arriba señaladas, Durkheim arribará a dos conclusiones decisivas en la conformación de sus planteamientos: (1) la sociedad es concebida como un orden de carácter moral; una *forma de disciplina social* que asume a la dimensión normativa como principio constitutivo;¹⁷ (2) el mecanismo por el que se interioriza la determinación de lo social, el espíritu de disciplina, constituye la *condición esencial* de toda vida en común, así como el objeto central de estudio de la sociología (Durkheim, 1988: 184).¹⁸

Como puede observarse, el problema de fondo al que aluden estas conclusiones no es otro que el de la explicación del *orden social*. El esquema trazado en RMS constituye así un esbozo del pensamiento sociopolítico durkheimiano, en el que se perfila ya una primera explicación sobre las condiciones que garantizan la institución y el mantenimiento de la vida social, desde sus dimensiones normativas. La clarificación de esta perspectiva ofrece, a su vez, nuevos elementos para entender los motivos de la preocupación del sociólogo galó por señalar sus diferencias con respecto a la ya mencionada interpretación “inexacta” de su pensamiento, según la cual la coacción constituiría un principio explicativo de lo social. ¿De qué manera puede reconstruirse su defensa frente a esta crítica, merced a los nuevos elementos considerados?

Durkheim reconoce que, en un nivel fenoménico, la vida social se presenta ante el actor como coacción (Durkheim, 1988: 184). Empero, para él este hecho es sólo un signo indicativo de la naturaleza normativa de lo social; un dato que la teoría debe *explicar*. La asimilación de la coacción como principio explicativo supondría la aceptación, sin más, de un orden impuesto, de una vida social exclusivamente coactiva y limitante de la acción individual. Como hemos visto, Durkheim no parece comulgar con esta idea. Para él la vida social no es

¹⁷ Planteamiento que refrenda y profundiza los señalamientos realizados por Durkheim desde “Los estudios de Ciencia Social” (1886) donde la religión, la moral y el derecho son considerados como instancias con una función reguladora; *formas de disciplina social* cuya institución y mantenimiento dependen, en un alto grado, del efecto formador del hábito, antes que de la acción de la comprensión racional (cf. Durkheim, 1987: 193, 195-197).

¹⁸ “En resumen, a la mayor parte de las tentativas que han sido hechas para explicar racionalmente los hechos sociales, se les ha podido objetar o bien que hacían que se desvaneciera cualquier idea de disciplina social, o bien que sólo han conseguido mantenerla con ayuda de engañosos subterfugios. Las reglas que acabamos de exponer permitirán, por el contrario, elaborar una sociología que verá en el espíritu de disciplina la *condición esencial* de toda vida en común...” (Durkheim, 1988: 184; cursivas nuestras).

tan sólo un mundo constrictivo; al menos no es sólo eso. Es, además y sobre todo, un orden que se toma como *legítimo* y *natural* (en el sentido de que procede de causas derivadas de la propia lógica social), a la vez que un orden *querido*, en tanto se apoya en ideales sociales, a partir de los cuales el individuo refrenda su condición social y se trasciende a sí mismo. Frente a la crítica de depositar en el fenómeno de la coacción “todo lo esencial” de la vida social, nuestro autor aclara que esta parte constrictiva constituye sólo la expresión material-aparente de *una* dimensión, entre otras, de la realidad social (la dimensión normativa de lo social).

Por otro lado, las conclusiones de RMS desembocan en una importante formulación *programática*. La identificación del concepto de espíritu de disciplina, como categoría explicativa de las dimensiones normativas de lo social, perfila a los ojos de Durkheim un objeto central de estudio para la sociología. Con esta formulación, se adelanta la delimitación de un campo disciplinario dirigido al análisis de los diferentes tipos de coacción, adoptados como expresión material y aparente (esto es, como indicadores) de las diversas formas de *disciplina social* por las que se estructura la vida social. El planteamiento prefigura la formulación que Durkheim hará posteriormente, como atestigua nuestra cita-guía, al definir lo que a su juicio será el problema sociológico *fundamental*. Conforme a esta última proposición, la alusión a distintas formas de disciplina social será sustituida en la ecuación por la sugestiva figura de *tipos de autoridad*, asumida como objeto de esta nueva problemática teórica.

Empero, la identificación de este campo temático y sus principales líneas de trabajo enuncia tan sólo dicho problema, sin identificar aún sus múltiples vertientes. ¿A partir de qué proceso se instituye un mundo social constrictivo, que antepone normas, obligaciones y pautas al comportamiento, ahí donde de manera natural no existían? La categoría de espíritu de disciplina brinda una explicación parcial al respecto. Con este concepto se nombra el proceso por el que se interioriza el principio del deber, si bien tal formulación no nos aporta todavía suficiente luz en relación con las causas que dan lugar a este mecanismo. La respuesta incompleta ofrecida, centra el tema de la cohesión social alrededor del mecanismo de regulación, esto es, en función del principio de apego a la norma. Será sólo hasta la elaboración de *El suicidio* cuando Durkheim desarrolle en extenso la tesis de que, junto a la existencia de mecanismos de regulación, la sociedad requiere,

para su institución y mantenimiento, de la existencia de procesos de integración conforme a valores e ideales colectivos (cf. Besnard, 1987: 130, 132, ss.; Ramos, 1998: 20, 25-26).¹⁹

Conforme a las líneas básicas descritas en RMS, aquello que hace posible el cumplimiento de un orden normativo es la trascendencia y autoridad moral de la sociedad. En este sentido, el sujeto acoge la norma como legítima, en tanto representa para éste un poder *superior* y a la vez un valor *deseable*. La sociedad aparece ante el individuo como un principio que impone el apego a la normatividad en virtud de su *trascendencia* (Durkheim, 1988: 182). Esta realidad trascendente se integra por dos dimensiones. Junto al Deber, la vida social incorpora una dimensión menos visible: la del Bien (Durkheim, 1988: 48 y 182). La coacción es asumida sólo y en la medida en que la sociedad es un *poder regulador*, a la vez que un *bien deseado*. Es esta unión de Bien y Deber, que caracteriza lo social, lo que hace posible que se nos imponga. Así, conforme la argumentación durkheimiana, la sociedad se nos impone, pero al hacerlo nos socializa y crea en nosotros los mecanismos para que la aceptemos y requiramos.²⁰

Tenemos bosquejado un horizonte básico sobre la perspectiva trazada en RMS. En esta obra la sociedad aparece como un poder regulador y, a la vez, como el máximo ideal. Ese ideal trascendente nos fuerza y estimula a superarnos; nos hace capaces de inhibir nuestras inclinaciones y disciplinarlas. La autoridad moral aparece, apenas insinuada, como un principio sobre el que reposa en última instancia la función reguladora de la sociedad. Así, dirá Durkheim en RMS, lo social se impone por la autoridad del grupo social. Esta autoridad, ejercida originalmente a través de la educación, mediante el aprendizaje del respeto a normas y costumbres, se concibe como el pilar sobre el que descansa (en última instancia) la legitimidad de todo orden normativo (Durkheim, 1988: 64):

¹⁹ En este sentido, la vida social presenta una doble dimensión: *prescribe*, pero al mismo tiempo *liga* (cf. Durkheim, 1998: 255). Todo compromiso o constrictión, para ser moral, implica la referencia a un fin impersonal y, por ello, trascendente, por el que los sujetos se vinculan *emocionalmente* a valores e ideales sociales. La traducción pedagógica de este asunto supone sumar, al proceso de interiorización de la norma (espíritu de disciplina) la formación de una segunda disposición moral en el sujeto: la *adhesión a grupos sociales* (Durkheim, 2002: 109, ss.).

²⁰ Tanto en RMS como posteriormente, Durkheim reiterará que el hecho social presenta esta doble dimensión. La elección del Deber como polo privilegiado para la construcción de indicadores (tipos de coacción/tipos de derecho en DTS) derivaría exclusivamente, según nuestro autor, de las ventajas metodológicas que presenta (cf. Durkheim, 1988: 48).

Para devolver a un gobierno la autoridad que le es necesaria, no basta con sentir la necesidad de hacerlo; hay que dirigirse a las únicas *fuentes* de las que deriva toda autoridad, es decir, establecer tradiciones, un espíritu común, etc.; para ello hay que remontarse aún más arriba en la cadena de las causas y los efectos, hasta encontrar un punto en el que pueda actuar eficazmente la acción humana (Durkheim, 1988: 150; cursivas nuestras).

¿Representa esta alusión a la autoridad, en tanto soporte de la normatividad social, una primer incursión teórica por este concepto? Al interrogarse en RMS sobre aquello que sostiene la vida normada, la autoridad moral aparece como una noción apenas sugerida, a la que no se otorga mayor desarrollo. Con todo, ella nos remite ya a un principio *impersonal* que debe atribuirse a la sociedad; un poder moral regulador que ejerce este papel en función de la trascendencia y el valor que representa frente a los individuos. Es decir, en tanto poder derivado de una personalidad moral *superior y distinta* de éstos. La revisión de textos posteriores confirma el camino abierto en RMS a partir de estas intuiciones: *La educación moral* o “La determinación del hecho moral”, ofrecen en este sentido aproximaciones más acabadas sobre el tema. La disciplina es entendida en ellos como *autoridad en acto*. El poder superior de la sociedad nos conduce ahora abiertamente a la autoridad moral y ésta, a un proceso del orden de la representación.²¹

Por autoridad debe entenderse el ascendiente que ejerce sobre nosotros todo poder moral que reconocemos como superior... En razón de este ascendiente actuamos en el sentido que nos es prescrito, no porque el acto así exigido nos atraiga, no porque seamos propensos, como consecuencia de nuestras disposiciones internas naturales o adquiridas, sino porque hay, en la autoridad que nos lo dicta, un no sé qué que nos lo impone. En esto consiste la obediencia consentida. ¿Cuáles son los procesos mentales que están en la base de la noción de autoridad, que crean esta fuerza imperativa que experimentamos? Eso lo tendremos que investigar un día. De momento la cuestión no se plantea; es suficiente con que tengamos el sentimiento de la cosa y de su realidad (Durkheim, 2002: 88-89).²²

²¹ “...no sólo la sociedad es una autoridad moral; sino que cabe creer que la sociedad es el modelo y la fuente de *toda* autoridad... la autoridad no reside en un hecho exterior, objetivo, que la implique lógicamente y la produzca necesariamente. Reside por entero en la idea que los hombres tienen de ese hecho; es un asunto de opinión y la opinión es algo colectivo...” (Durkheim, 2002: 136-137).

²² “La autoridad es un carácter del cual un ser, real o ideal, se encuentra investido respecto a determinados individuos, y por ese solo hecho es considerado por estos últimos como dotado

La pregunta inicial respecto al fundamento del prestigio de las representaciones conduce ahora, de forma inequívoca, al tema de la autoridad moral. Empero, ¿cómo ha podido crearse un poder de ese tipo, sin paralelo alguno en el mundo natural, del que se desprenden *status*, posiciones y formas de regulación en las relaciones humanas? La solución a este dilema nos conecta con las tesis de Durkheim sobre la religión y la constitución simbólica de la sociedad, punto final de nuestra indagación sobre las relaciones entre coacción, hecho social y autoridad moral.

4. LAS RAÍCES SAGRADAS DE LA AUTORIDAD

Pasemos a la última proposición de nuestra cita-guía. Según ésta, la coacción, además de fungir como un indicador del hecho social, constituye la expresión material-aparente de un hecho interior, de naturaleza ideal: la autoridad moral. Como hemos visto, las expresiones “signo exterior” y “expresión material-aparente” constituyen *fórmulas equivalentes*, referidas a la función indicativa de la coacción. Merced a esta doble relación establecida, la coacción permite reconocer la presencia de los hechos sociales, mostrando *una arista* de ellos: la concerniente a los mecanismos por los que se instituyen y mantienen como hechos obligatorios. Resta ahora determinar en qué medida dicha arista nos conduce al concepto de autoridad moral.

El tema de la autoridad alcanza un amplio desarrollo en la obra de Durkheim a partir de los trabajos sobre moral y religión, posteriores a *El suicidio* (cf. Lacroix, 1984: 111; Besnard, 1987: 70-74 y 1993: 127-129).²³ Estos textos comparten con la obra anterior una misma preocupación temática: el problema de la cohesión social. No obstante,

de poderes superiores a los que ellos se atribuyen a sí mismos. Poco importa por otra parte que esos poderes sean reales o imaginarios: basta que estén representados en las mentes como reales... Hete aquí porqué la autoridad es llamada moral; no existe en las cosas sino en las mentes” (Durkheim, 2002: 135). “...el atributo característico de toda autoridad moral es imponer respeto; en razón de este respeto, nuestra voluntad acepta las órdenes que prescribe. La sociedad tiene, pues, en ella, todo lo que es necesario para comunicar a ciertas reglas de conducta ese mismo carácter imperativo, distintivo de la obligación moral” (Durkheim, 2000a: 80).

²³ En esta línea destacan el curso sobre “Educación moral” (1898-1899), así como los textos “La determinación del hecho moral” (1906), *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) y “El problema religioso y la dualidad de la naturaleza humana” (1913). Para una visión panorámica sobre el tema, cf. Pickering, 1979, 1990, 1994; Prades, 1993b, 1998; Ramos,

su originalidad estriba tanto en el ángulo de mira adoptado como en el aparato conceptual desde el que se afronta su abordaje (Ramos, 1982: XXI y 1992: 965; Gane, 1988: 107-109). Así, la incorporación en dichos textos del tema de lo social como realidad *simbólica*, en tanto “sobreañadida” al mundo físico, sirve de telón de fondo desde el que religión y moral son tomadas en calidad de ámbitos *constitutivos* de la condición social del individuo y de la producción general de la sociedad. Dicha integración es considerada ahora no sólo en función de su carácter normativo, sino también, de manera privilegiada, a partir de su vinculación directa con los valores e ideales colectivos (Bellah, 1990: 11; Ramos, 1982: XXIII). Como veremos, dentro de este marco la noción de autoridad moral jugará también un papel más activo.

La explicación alcanzada por Durkheim en esta etapa se distingue por vincular estrechamente los ámbitos moral y religioso. Una primera afirmación en este sentido es el señalamiento de que históricamente ambos han estado estrechamente unidos, recibiendo la moral inicialmente una fundamentación religiosa (Durkheim, 2002: 70-71). De este modo, la religión posee para nuestro autor prioridad en términos genéticos. Si bien esta prioridad había sido ya destacada desde *La división del trabajo social* (DTS), donde se identificaba a la religión como fenómeno *protosocial* del que derivaban otros ámbitos sociales, merced al proceso de diferenciación (Durkheim, 1982b: 202), el acercamiento realizado en *Las formas elementales de la vida religiosa* (FVR) destacará toda una serie de nuevos elementos por los que será posible redimensionar la propia consideración de lo social.

El análisis durkheimiano sobre las funciones sociales de la religión avanza, desde una definición inicial en la que lo religioso es prácticamente asumido sólo desde un punto de vista formal, en función de su naturaleza obligatoria,²⁴ hasta un progresivo acercamiento a su carácter *originario* (Durkheim, 1982b: 202) y sus funciones *integradoras* (Durkheim, 1998: 164-165). Así, mientras en DTS Durkheim (1982b: 201) considera la religión en un estrecho sentido confesional, como “región central” de la conciencia común destinada a disminuir

1982, 1992, 1999, así como los números monográficos *Relire Durkheim* (Hervieu-Léger, 1990) y *Durkheim: sacré et société* (Prades, 1993a).

²⁴ Cf. “De la definición de los fenómenos religiosos” (Durkheim, 1969: 140-165), así como la propia referencia de Durkheim a este trabajo en FVR (1982a: 42). Esta evolución es analizada por Ramos (1982: III, ss.).

en peso e importancia, en FVR la definición de este fenómeno atiende a una caracterización más amplia, que tiene como base la noción de lo *sagrado* (Durkheim, 1982a: 42).²⁵

Conforme a la perspectiva durkheimiana, la religión cubre históricamente la necesidad de *atribuir* un orden (lógico y moral) a la contingencia originaria del mundo. Este orden atribuido expresa, en consecuencia, las condiciones y referencias básicas desde las que el propio grupo social se representa, en función de sus principales estructuras (Durkheim, 1982a: 135, ss.). En la medida en que tales atribuciones no corresponden consustancialmente a la naturaleza de las cosas, Durkheim establece que representan una realidad sobreañadida a lo real. Así, el orden social (moral religioso, cultural) opera a partir de una lógica particular derivada, no de causas y consecuencias necesarias, sino de lazos *sintéticos* (atribuidos), como lo destaca su análisis en torno a la diferencia entre regla técnica y regla moral. A diferencia del mundo natural y las operaciones técnicas, en el mundo social no hay para Durkheim necesidades *automáticas* sino resultados atribuidos, esto es, *simbólicos* (Durkheim, 2000a: 60, 66-68).²⁶ En este sentido resulta significativa la descripción presentada por Durkheim en sus *Lecciones de Sociología* con respecto a la dimensión funcional de la religión:

...las religiones, aún las más groseras, no son, como se ha creído a veces, simples fantasmagorías que no corresponden a nada en la realidad. Sin duda, no expresan las cosas del mundo físico tal como son; como explicaciones del mundo carecen de valor. Pero expresan, en forma simbólica, necesidades sociales, intereses colectivos. Representan las diversas relaciones que la sociedad mantiene con los

²⁵ Al hacer esta precisión, el fenómeno religioso es enmarcado en una perspectiva general y transhistórica. En adelante será considerado como una constante evolutiva, de orden simbólico, susceptible de adoptar formas diversas a lo largo del desarrollo social; si bien el tránsito hacia las sociedades modernas supone la desaparición de formas tradicionales de religión, este mismo proceso conlleva, a juicio de nuestro autor, la eventual aparición de nuevas modalidades para la expresión de lo sagrado, en el sentido profundo otorgado a este término.

²⁶ "...las representaciones colectivas atribuyen con mucha frecuencia a las cosas de las que se predicen propiedades que en ellas no existen en forma ni grado alguno. Del objeto más vulgar pueden hacer un ser sagrado y muy poderoso. Y, con todo, aunque ciertamente puramente ideales, los poderes que así le son conferidos actúan como si fueran reales; determinan la conducta de los hombres con la misma necesidad que las fuerzas físicas... Hay así un dominio de la naturaleza en el que las tesis del idealismo se aplican casi literalmente: es el dominio de lo social. En él la idea es constructora de realidad mucho más que en cualquier otro" (Durkheim, 1982a: 213-214; cf. asimismo Durkheim, 2000a: 81).

individuos de que está compuesta, o las cosas que forman parte de su sustancia... A través de una religión se puede hallar la estructura de una sociedad... Las religiones son la forma primitiva en que las sociedades toman conciencia de sí mismas y de su historia. Son, en el orden social, lo que la sensación es en el individuo. El individuo, al pensar por la sensación las relaciones que mantiene con el mundo que lo rodea, pone en ello *lo que no se encuentra ahí*, cualidades que provienen de él. La sociedad hace lo mismo al pensar por la religión el medio que la constituye... (Durkheim, 1985: 151-152; cursivas nuestras).

Para Durkheim, la constitución de la sociedad es producto de la institución de principios de organización social, moral y lógica, por los que se definen marcos de relación (obligaciones, jerarquías, derechos) ahí donde inicialmente no existían. La configuración de dichas instituciones constituye un producto evolutivo en el que la religión ha jugado un papel fundamental, como lo atestiguan los análisis sobre el origen sagrado de la propiedad, el contrato, o el culto de la persona humana, realizados en su curso *Lecciones de Sociología* (cf. Durkheim, 1985: caps. 10-18).

La religión constituye un fenómeno originario en tanto representa la base sobre la que se instituye una primera forma de distinción y creación de jerarquías en el mundo: la distinción sagrado/profano, matriz de todas las distinciones subsecuentes (Durkheim, 1982a: 33-34, 209).²⁷ Lo sagrado no representa una realidad física, sino una *distinción* que conforma dos esferas dicotómicas del mundo; lo sagrado y lo profano (distinción que da lugar a la separación entre mundos permitidos/mundos restringidos; vida corriente/esfera sagrada eminente).²⁸

Esta distinción matriz expresa en forma simbólica, a su vez, una distinción que tiene su base objetiva en el mundo material: el *dualismo* entre individuo y sociedad. ¿Cómo explica Durkheim este dualismo?

²⁷ "Todas las creencias religiosas conocidas... presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas... en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras *profano* y *sagrado* traducen bastante bien. En la historia del pensamiento humano no existe otro ejemplo de dos categorías de cosas tan... radicalmente opuestas entre sí" (Durkheim, 1982a: 33-34).

²⁸ La distinción sagrado/profano es destacada por Ramos en los siguientes términos: "¿Qué es lo sagrado? De las sucesivas aproximaciones que se hacen al concepto resulta que no es un algo definible por sí mismo o un conjunto formulado por entes singulares (las cosas sagradas), sino más bien una *diferencia*... que actúa como una matriz o principio sistemático en el campo de las creencias y de las prácticas" (Ramos, 1992: 963-964).

Según él, éste es percibido como el reconocimiento de una realidad superior, trascendente al individuo, pero que aparece en sus inicios bajo una forma transfigurada en las diferentes religiones: la sociedad. El reconocimiento de esta realidad trascendente, expresada emblemáticamente en la imagen de Dios, constituye el principio fundamental en nombre del cual, según Durkheim, se legitima y refuerza simbólicamente la condición social. En la base de esa legitimidad se encuentra la autoridad. La figura de Dios aparece históricamente como la primera forma en que ésta se muestra. La autoridad se asume así como un proceso que sólo puede existir si se constituye la idea de *jerarquía* y de relaciones asimétricas en el mundo. Esto es, si se asimila la existencia de un poder *superior*, configurado simbólicamente a partir de la necesidad social de seguridad y de creencia.²⁹

De este modo, lo sagrado, entendido como dimensión social eminente, se instituye como fundamento último tanto del orden normativo como de los valores en que dicho orden se finca. Mediante la institución de una esfera sagrada se producen simbólicamente las nociones de jerarquía y ascendente moral y, con ellas, de autoridad que impone la norma, que se obedece *porque manda*. El funcionamiento de la autoridad, como poder legítimo expresado en las representaciones sociales, constituye la realidad *esencial* por la que se explica la coacción presente en el mundo social:

...cuando algo se convierte en objeto de un estado de opinión, la representación que de ella tiene cada individuo adquiere, por sus orígenes, por las condiciones en que se ha originado, un poderío tal que llegan a sentirlo incluso aquellos que no se someten a sus dictados. Esta representación tiende a aniquilar toda representación que la contradiga, a mantenerla a distancia; exige, por el contrario, los actos que la realizan, y esto, *no por medio de una coerción material* o ante la perspectiva de una coerción de este tipo, sino con base en la simple irradiación de la energía mental que en ella reside. Está dotada de una eficacia que proviene

²⁹ “La sociedad nos manda *porque* es exterior y superior a nosotros; la *distancia moral* que hay entre ella y nosotros *hace de ella una autoridad* ante la cual nuestra voluntad se inclina” (Durkheim, 2000a: 81). La misma tesis es formulada en *El Socialismo*: “...si se confunde a Dios con el mundo... como el mundo por sí mismo *no es una fuerza moral*, nos ponemos al nivel de la divinidad y, por consiguiente, no es de ahí de donde puede venir la indispensable disciplina... ¿cómo podría constituirse una reglamentación que se impusiera tanto sobre los unos como sobre los otros? Una nivelación así hace *imposible* cualquier autoridad reguladora” (Durkheim, 1982c: 314).

exclusivamente de sus propiedades psíquicas, y precisamente la autoridad moral se reconoce *gracias a ese signo* (Durkheim, 1982a: 196; cursivas nuestras).

De ahí que la tesis referida a la construcción de un orden simbólico, sobreañadido al mundo físico, corre paralela con el reconocimiento de la adopción por parte de los hombres de una vida moral, en tanto universal de la cultura. La condición humano-social implica, a la vez que una inevitable restricción de las pulsiones como exigencia propia de nuestro ingreso a la cultura, la asimilación de una representación simbólica del mundo como única forma posible de *justificación* que dicho mundo puede ofrecer sobre sí mismo y las imposiciones que establece:

...a cada instante, nos vemos obligados a someternos a reglas de conducta y pensamientos que nosotros no hemos elaborado ni querido, y que a veces son incluso contrarias a nuestras inclinaciones y nuestros instintos más fundamentales. Con todo, si la sociedad no obtuviera de nosotros esos sacrificios y concesiones más que por medio de una constricción material, tan sólo podría despertar en nosotros la idea de una fuerza física a la que nos es preciso ceder por necesidad y no la de una potencia moral del tipo que las religiones adoran. Pero en realidad, el dominio que ejerce sobre las conciencias se basa mucho menos en la supremacía física, que la privilegia, que en la autoridad moral de que está investida (Durkheim, 1982a: 195).

Retornamos así a la discusión iniciada en RMS. Como señalábamos entonces, la vida social se presenta ante el individuo *bajo la forma* de coacción. En el marco de la sociedad, nos vemos obligados a observar una conducta normada, restringiendo nuestras inclinaciones individuales. Este constreñimiento, procedente de una presión externa, no es, sin embargo, un mero artificio impositivo. Responde a causas objetivas derivadas del medio social. Una vez establecida dicha constricción es interiorizada por el sujeto, constituyendo en él disposiciones morales. Con todo, la novedad del planteamiento con respecto a la versión de RMS estriba ahora en señalar los mecanismos por los que este acto de interiorización es posible. Dichos mecanismos poseen una dimensión simbólica y sólo pueden producirse en la medida en que la sociedad se configura frente al individuo como una autoridad moral. De este modo, el principio de autoridad se convierte en el *fundamento* por el que la vida social adquiere legitimidad, conformándose en valor

moral del que se derivan marcos normativos de conducta. Lo que el espíritu de disciplina interioriza, a través de diversos contenidos es, pues, el principio de autoridad moral por el que se establece toda vida normada.³⁰

Nos encontramos así ante una importante indicación que enlaza los planteamientos de RMS y FVR, merced a la articulación de los conceptos de autoridad moral y espíritu de disciplina. Mientras la institución y legitimidad del orden social tienen su fundamento en la primera, el mantenimiento y reproducción de dicho orden sólo es posible a partir de la segunda. La interiorización del principio de autoridad, expresada en la disposición moral denominada *espíritu de disciplina* es el mecanismo por el que la exterioridad coactiva de lo social se toma una realidad *interna, querida*; en otras palabras, en el medio por el que la sociedad *vive* en nosotros:

...la acción social no se limita a reclamarnos sacrificios, privaciones y esfuerzos. Pues la fuerza colectiva no nos es por completo extraña; no nos arrastra completamente desde el exterior, sino que, puesto que la sociedad no puede existir más que en las conciencias individuales y por ellas, *es preciso que penetre y se organice en nosotros*; se hace así parte integrante de nuestro ser y, por esto mismo, lo eleva y engrandece (Durkheim, 1982a: 197).

El proceso de legitimación y reproducción de lo social, evidenciado por el principio de autoridad moral, encuentra ahora su contraparte, en el plano individual, con la categoría de espíritu de disciplina. El espíritu de disciplina constituye la disposición que refrenda, en el ámbito de la subjetividad, el principio de autoridad moral vigente en el plano general de la sociedad. El cumplimiento de una vida normada sólo puede darse si existe una instancia (fuente de valor y respeto) que legitime ese proceso. No hay, pues, para Durkheim, ley ni sociedad sin autoridad moral y poder legitimado.³¹ La autoridad moral de la sociedad

³⁰ Al respecto, Ramos (1982: xxiii) señala: "... la religión (y con ella, el principio de autoridad) ya no es sólo un fenómeno social específicamente clarificador y paradigmático (de lo social) sino que se convierte también en el fenómeno social fundante, en el terreno sólido donde hunde sus raíces todo *nomos* humano. Aparece así como metainstitución, aquel nivel de la vida social que constituye el fundamento de los otros, que los sustenta y les da vida".

³¹ En correspondencia, el poder tiene a su vez un principio social: "...la idea de fuerza lleva, de una manera aparente, la marca de su origen. En efecto, implica la idea de poder que, a su vez, comporta las ideas de ascendiente, señorío, dominación, y correlativamente las de dependencia y subordinación; ahora bien, las relaciones expresadas por todas esas ideas son

representa el soporte de orden simbólico sobre el que se instituye el poder social de las representaciones. La eficacia material de éstas no deriva de la verdad o falsedad lógica de sus proposiciones, sino del principio de legitimidad en que se forman y afincan frente a sus creyentes.

Ahora bien, definidos en general los principios que hacen posible la legitimación y reproducción de lo social, permanece sin embargo la pregunta en torno a las condiciones productoras de este proceso. Nuevamente, la teoría durkheimiana sobre la religión ofrece aquí interesantes atisbos y aportaciones con respecto a los planteamientos de RMS. Mientras en aquel texto lo social es interpretado como resultado de la asociación, los trabajos sobre moral y religión del periodo posterior proporcionan elementos para comprender las dimensiones simbólicas en que dicha asociación se sitúa.

Durkheim establece una relación de mutua correspondencia entre lo social y lo sagrado. Lo sagrado (realidad colectiva eminente) tiene un origen social, en tanto la sociedad constituye la *fuentes* de toda autoridad (Durkheim, 2000a: 80). Empero, por otro lado, lo sagrado contribuye asimismo, de un modo particular a la conformación de lo social. La trascendencia asignada a la sociedad (y con ella a todos los valores y prácticas que la expresan) es una atribución engendrada no en la soledad, sino en la *asociación*. Durkheim introduce en este punto una importante tesis, referida a la construcción de lo social a partir de momentos de *efervescencia*, en los que los ideales colectivos se elaboran y actualizan periódicamente, a fin de mantener vigentes los principios de unidad social en los miembros del grupo (cf. Ramos, 1992: 966).³²

La institución simbólica de la sociedad se afinca, así, en un presupuesto *emocional*. La creación de ideales compartidos constituye la base de la integración social, de la cual se deriva a su vez todo apego

eminente social. Es la sociedad la que ha clasificado los seres en inferiores y superiores, en señores que mandan y siervos que obedecen; es ella la que ha conferido a los primeros esa propiedad singular que hace eficaces las órdenes y que constituye el *poder*. Todo tiende, pues, a probar que los primeros poderes de que el espíritu humano ha tenido conocimiento son aquéllos que las sociedades han instituido al organizarse" (Durkheim, 1982a: 340).

³² Durkheim establece aquí una distinción clave entre *mundo profano* (cotidiano, utilitario) y *mundo efervescente* (sagrado). En virtud de esta diferenciación, la vida social transcurre entre momentos de *atonía*, en donde prevalece la orientación utilitaria y momentos de *efervescencia*, en los que se refrendan y actualizan los valores que dan identidad al grupo social. "Parece que la idea religiosa ha nacido en estos medios sociales efervescentes y como producto de esa misma efervescencia." (Durkheim, 1982a: 205).

a criterios de orden normativo. La autoridad moral nos remite al Deber, sirve para instituirlo y conservarlo, pero a su vez, no se mantiene sin una adscripción a valores. Se requieren valores que legitimen las restricciones y sacrificios que exige la vida moral y la aceptación de una existencia normada. Si bien la sociedad se estructura sobre una base normativa, dicha estructura toma su fuerza de un factor emotivo, resultado de la experiencia de lo sagrado, que Durkheim califica como *fuerza dinamogénica* de la religión (Durkheim, s/f: 154). Esta fuerza se recrea en ceremonias, cultos y formas de reactivación del ideal moral. La religión (o más precisamente, lo sagrado) aparece así no sólo como marca ritual de un inicio social mítico, sino como conjunto de prácticas por las que se edifica la identidad colectiva y se actualizan de continuo los lazos sociales. Sobre esta base se hace posible la institución de lo social, en tanto comunidad moral de valores y creencias. En este sentido es que Giddens (1997a: 109) señala que el objetivo central de FVR no consiste, como en ocasiones se ha creído, en demostrar que la religión produzca la sociedad, sino que las representaciones colectivas incorporadas en la religión expresan la capacidad de *autocreación* de lo social.³³

Una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, a la vez, el ideal... Esta creación no constituye para ella una especie de acto subrogatorio por medio del cual, una vez ya formada, se completaría; constituye el acto por el que se hace y rehace periódicamente (Durkheim, 1982a: 393).

En tanto la religión comprende no sólo principios de fe sino, unido a éstos, un conjunto de prácticas que aglutinan a los fieles y los integran como comunidad moral, la constitución del lazo social sólo es posible en sus inicios bajo símbolos religiosos y ha de conservar, según nuestro autor, una referencia a lo sagrado, en un sentido general, distinto al de la fe confesional. Esta construcción de una esfera de lo sagrado (lo social eminente y respetado) expresa en el fondo un proceso de constitución de las fuentes del respeto para todo lo social. Tal pro-

³³ Gracias a esta caracterización, Durkheim introduce el papel de los ideales en la constitución de la sociedad. La argumentación que sostiene dicha propuesta contempla dos momentos básicos: 1) si bien todo lo sagrado es social, *no todo lo social es sagrado* (distinción entre momentos de atonía/efervescencia); 2) lo sagrado expresa una experiencia social *característica* que lleva al individuo a trascenderse a sí mismo, en función de valores colectivos (cf. "El problema religioso y la dualidad de la naturaleza humana", Durkheim, s/f: 187).

ceso de construcción es presentado por Durkheim a partir de la consideración de que, para preservarse, la religión necesita actualizar-se periódicamente y reactualizar sus símbolos. En la vida religiosa el rito juega ese importante papel. Más allá de sus formas exteriores (símbolos), lo que el rito favorece es el encuentro de conciencias, la reunión de los sujetos en torno a un criterio de creencia común (un símbolo corrientemente compartido). De ese tipo de eventos se produce la creación y recreación de un principio unificador (al margen del contenido que tome). Al reactivar dicho principio, la creencia compartida se fortalece y el grupo estrecha su unión. La reunión, o mejor dicho, la asociación, es el eje sobre el que reposa todo el proceso. Los ritos y ceremonias contribuyen así a la reproducción (actualización) de la sociedad y la autoridad en que se funda. Lo social se instituye por autoridad (legitimidad), pero esa autoridad se desvanecería progresivamente sin valores que lo sustenten y le den sentido, así como sin la rememoración periódica de esos valores, a través de ceremonias y ritos (cf. Ramos, 1992: 968).³⁴

En virtud de estas consideraciones, Durkheim aborda a la religión y su principal objeto, lo sagrado, figura base de toda autoridad moral, como elementos *constitutivos* de la condición social. Se trata así de componentes que desempeñan una importante función social en la institución y reproducción de lo social, volviéndose producciones simbólicas de un carácter básico y transcultural (independiente de toda consideración a los contenidos de una fe confesional determinada). De ahí que nuestro autor aluda al carácter perenne de lo religioso como un indicativo de su inherente vinculación con todo lo social.³⁵

³⁴ Habermas destaca a su vez la importancia de esta actualización periódica, como fuente de la constitución y afirmación de la identidad colectiva del grupo: "Con ceremonias de este tipo no se *representa* nada: son más bien la puesta en efecto, repetida a título de paradigma, de un consenso que de esta forma queda a la vez renovado y cuyos contenidos son particularmente autorreferenciales. Se trata de variaciones sobre un mismo tema, a saber: la presencia de lo santo; y lo santo, a su vez, no es más que la forma bajo la que el colectivo hace experiencia de su 'unidad y personalidad'" (cf. Habermas, 1990: 79-80).

³⁵ El carácter general de esta teoría transcultural de lo sagrado explica a su vez la pretensión de Durkheim por derivar de ella planteamientos generales sobre la cohesión social (a diferencia de las tesis de DTS, circunscritas al tema de la integración en las sociedades modernas). Con todo, esta teoría no debe concebirse como una explicación reducida al tema del orden y su identificación con lo sagrado. Los momentos de creación y re-creación de la sociedad remiten a estados de máxima eferescencia. En ellos se produce y recrea el ideal colectivo, no sólo en el sentido de conservación y reproducción de lo dado, sino incluso, en términos de cambio social.

Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y afirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideales colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí, la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren de la naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas... parece que (la religión) está llamada más bien a transformarse que a desaparecer. Hemos dicho que en la religión hay algo eterno; es el culto, la fe (Durkheim, 1982a: 397, 400).

Durkheim señala que para la vida social es indispensable un fondo sagrado (en tanto sinónimo de valor eminente social compartido). En contra de los postulados ilustrados, para él secularización *no equivale* a desacralización (Ramos, 1982: XXI); la existencia de toda realidad social, en tanto mundo del “sentido”, implica el mantenimiento de universos simbólicos que sólo pueden ser establecidos sobre una base sagrada (cf. Ramos, 1982: XXI-XXIII; Habermas, 1990: 75).³⁶

Empero, ¿cómo se transforma la energía dinamogénica de la religión en mecanismos de solidaridad? ¿Qué tipos de relación se establecen entre los principios integradores de la sociedad y sus marcos normativos? El planteamiento durkheimiano supone una transformación continua del consenso religioso básico, productor de lo sagrado, en energías de solidaridad social, por las que quedaría reforzada la autoridad (y con ello la legitimidad) de las instituciones sociales. No obstante, como ha señalado Habermas, una vez asentado este postulado general, queda por resolver dentro de dicho esquema el modo particular en que las instituciones derivan su validez de este centro sagrado, fuente de identidad colectiva y solidaridad social, así como las condiciones en que eventualmente dicha validez se ve cuestionada (Habermas, 1990: 84). Este vacío explicativo representa uno de los aspectos más problemáticos de la perspectiva durkheimiana.³⁷

³⁶ Este tema es abordado en el marco de la obra durkheimiana tomando como base la necesidad de una reactivación de la moral en clave laica. La solución a este dilema se vislumbra a partir de la comprensión de que la secularización no significa, inevitablemente, *desacralización* del mundo (cf. Ramos, 1982: xviii).

³⁷ Los acercamientos de Durkheim al problema, realizados a la luz de la distinción salud social/ patología, conducen a los conceptos de *anomia* y *fatalismo*, incorporados como expresión

5. CONSIDERACIONES FINALES

Conviene hacer un balance de los resultados alcanzados hasta aquí sobre la relación entre coacción, hecho social y autoridad moral. La identificación de la coacción como indicador explica el doble papel que Durkheim le otorga en nuestra cita-guía (signo exterior/expresión material-aparente). No obstante, el sentido adjudicado en cada caso es distinto. En tanto *signo exterior*, la coacción constituye un descriptor por el que pueden ser reconocidos los hechos sociales. En el segundo caso, Durkheim presupone una *conexión necesaria* entre el indicador “coacción” y los principales componentes del hecho social. Sobre esta base, el indicador, en tanto expresión *material-aparente*, apunta hacia la autoridad moral como un *principio explicativo* de lo social. ¿Qué tipo de explicación ofrece la autoridad moral sobre los hechos sociales? Como hemos visto, para el sociólogo francés lo social asume una *estructura normativa* en la que se inscribe la acción. Lo social, estructurado normativamente, encuentra su fundamento último de *legitimidad* en la autoridad moral de la sociedad. La autoridad se convierte, de este modo, en el principio de orden simbólico por el que se *instituyen y mantienen* modos sociales de actuación y representación. Entendida en estos términos, la autoridad moral constituye una *función* necesaria para la organización y regulación de la vida colectiva. Esta función adquiere un carácter impersonal, que se traduce en el *poder* por el que una instancia o personalidad moral se arrojan el derecho para imponer (autorizar, prohibir, regular) modos de comportamiento. La autoridad se articula de esta manera a la institución social del poder. La configuración de esta estructura normativa requiere de un principio básico de creencia y adhesión, que no puede residir, según Durkheim, en la prescripción del deber por sí mismo: ningún orden normativo es capaz de sostenerse sin apelar a valores reconocidos como deseables por parte de los individuos. Lo social presenta así una estructura normativa que cuenta con un *soporte emocional*, mismo que nos remite a un consenso básico del que, hipotéticamente, habrá de desprenderse la legitimidad institucional y la integración social. La autoridad moral sirve, entonces, como principio explicativo de *una* dimensión de la realidad social; la referida a su estructura normativa.

de situaciones de inestabilidad, ausencia o desmesura, en la operación y legitimidad de los marcos normativos de una sociedad (cf. Durkheim, 1998: 277-278, 294, 301; Besnard, 1987, 1998; Ramos, 1998: 26).

Ahora bien, ¿en qué medida tienen vigencia las tesis de Durkheim sobre la autoridad moral? La perspectiva durkheimiana constituye aún, pese a las severas críticas que puedan formularse, una importante referencia para el análisis del tema. Por un lado, ofrece un conjunto de indicaciones útiles para profundizar en el estudio de las dimensiones simbólicas por las que se instituyen, legitiman y, eventualmente, entran en crisis los marcos normativos. Por el otro, su premisa-eje, la consideración de lo sagrado como factor *constitutivo* de lo social, conlleva trascendentes implicaciones al momento de examinar temas tales como la función de la autoridad en los procesos de legitimación social; la crucial diferencia entre secularización y desacralización, o la función de las prácticas rituales en la producción y recreación simbólica de iconos y cultos colectivos (tales como los rendidos en la actualidad a la razón, la legalidad o el respeto por la personalidad individual).³⁸ Con todo, el señalamiento de estos aportes no debe, sin embargo, conducirnos a ignorar los límites de esta perspectiva. Su planteamiento no alcanza a explicar suficientemente cómo la constitución de lo sagrado puede luego transformarse en energía para producir la solidaridad social (cf. Habermas, 1990: 84). Otro punto débil de la argumentación de Durkheim radica en la asunción de lo sagrado como un *centro integrador* moral, del que derivaría el principio simbólico legitimador para el resto de la sociedad (al modo del principio totémico estudiado en FVR). La tesis de dicho centro simbólico (y con él, la presunción de lo moral como fundamento último de integración) constituye un principio inaplicable al caso de las sociedades modernas, cuya lógica de operación supone más bien el *descentramiento* de funciones y sistemas (cf. Ramos, 1992: 972).

La discusión de éstas y otras insuficiencias del pensamiento durkheimiano adquiere especial relevancia cuando se pasa del nivel de la teoría general a niveles explicativos más delimitados, circunscritos a su análisis de las sociedades modernas. En este plano, sostiene un esquema unilineal por el que la sociedad es identificada como *unidad integrada* merced a la simbiosis entre lo sagrado y lo social, desconociéndose así la facultad de lo social como principio *productor* de diferencias y

³⁸ El análisis articulado de estos tipos de culto moderno es realizado por Durkheim en sus *Leciones de Sociología*, cuando revisa el papel de la libre deliberación dentro de sistemas democráticos. En este marco, lo que reconcilia a los cultos de la legalidad y del individuo es, según él, el culto a la razón, garantizándose, por esta vía, la racionalidad de la norma (cf. Durkheim, 1985: 88-90, 103-105).

contradicciones. Como resultado de ello, el tratamiento de lo disfuncional (y sus paradojas) queda emplazado o interpretado como un efecto *transitorio*, sin que llegue a explicarse cómo el propio orden social produce *constitutivamente* sus contradicciones. Esto es, cómo el propio mal es un *producto* social y lo sagrado produce, en su operación, resultados nefastos y consecuencias no deseadas (cf. Ramos, 1992: 968). De este modo, la perspectiva durkheimiana resulta poco sensible y, sobre todo, poco apta para percibir la presencia de lo disruptivo, más allá de su encasillamiento dentro de la distinción normalidad/patología.

Asimismo, el esquema de Durkheim subsume la lógica de lo social a un sistema de operaciones orientado normativamente. Su marco antropológico de base, el *homo moralis*, supone la coherencia interna de un individuo que se orienta con arreglo a normas. Así, pese a las variaciones que pueda admitir el orden social, el actuar es siempre un proceder reglado, explicable en virtud de principios y expectativas controlados de manera normativa. Frente a esta postura, parecen más fructíferas las tesis relativas a un mundo social en donde el actor, constituido *en y por* la situación, se mueve en tensión permanente con los marcos normativos. El reconocimiento de esta dimensión conduce a una visión más compleja de la sociedad donde coexisten, tanto la esfera sagrada reclamada por Durkheim (compuesta de valores abstractos idealizados), como una gama extensa de códigos implícitos, resultados de la convención y negociación permanente (Girola, 1996: 93). Este *desfase* indica una problemática profunda (no contemplada suficientemente por Durkheim), en tanto la operación cotidiana tiende a contradecir o minar continuamente el acuerdo formal normativo que lo sagrado supuestamente resguarda.³⁹

Finalmente, una complicación central de la perspectiva durkheimiana radica en la alusión genérica a *la* sociedad (en singular y abstracto) como realidad neutra e indivisa. Dada esta caracterización,

³⁹ Como ha señalado Giddens (1997b: 148) Durkheim no tomó en cuenta la posibilidad de que las obligaciones morales *en sí mismas* pudieran constituir elementos "fácticos" en el horizonte del actor: "Una persona (o un grupo) puede reconocer la existencia de obligaciones y tomarlas en consideración al orientar su conducta, sin sentirse fuertemente comprometido con ellas. Esta acción no es necesariamente 'criminal' en el sentido de incumplir directamente las prescripciones morales en cuestión. Pero no se basa únicamente en el miedo a las sanciones que se invocarían como castigo por la trasgresión, ni únicamente en el compromiso moral. Mientras que Durkheim aceptaba la existencia de varios grados de adhesión a las normas morales, no había lugar para ello en su análisis teórico de la naturaleza de la obligación moral. Ni tampoco reconocía la 'interpretación' *diferencial* de las normas morales".

Durkheim pierde de vista el asunto del conflicto entre grupos como elemento constitutivo del ejercicio del poder y la legitimación (Giddens, 1997a: 125). En función de su origen emotivo-simbólico, la autoridad impone significaciones asumidas como legítimas, sobre la base del desconocimiento (racional) de sus orígenes, que supone una suerte de extrañamiento, donde coacción y obediencia consentida, nociones caras al planteamiento durkheimiano, se alían para refrendar el acto requerido. La autoridad pareciera demandar así para su operación de este *punto ciego* (Lacroix, 1984: 220, 233, ss.; Pérez, 2001: 53, 59, 70). ¿Conduce esto hacia una forma de alineación inherente a la institución de toda autoridad? En tanto función necesaria para la institucionalización de la vida colectiva, la autoridad constituye un principio de certidumbre y confianza frente a la contingencia originaria del mundo. En contraparte, la autoridad se halla siempre al borde de convertirse en poder que amenaza con extralimitarse, aniquilando con ello la libertad y el desarrollo de la reflexión, para derivar en autoritarismo. En relación con este orden de problemas, el planteamiento durkheimiano presenta serias limitaciones. Su discurso adolece de una significativa desestimación del problema del poder en su dimensión política. Si bien, como señala destacadamente Lacroix (1984: 16, ss.; 358-359) Durkheim bordea permanentemente la red de problemas vinculados con esta dimensión, su análisis tiende con reiteración a tipificar éstos en *clave moral*, reconduciéndolos de este modo a su noción de autoridad.

Ciertamente la alusión durkheimiana a la autoridad como principio que se respeta *porque manda*, introduce el tema del poder. No obstante, lo hace en una forma peculiar, alejada de sus implicaciones políticas, en favor de una caracterización general circunscrita al orden de lo simbólico. En este sentido, Durkheim habla del poder de la autoridad en términos de un universal de la cultura. Su alusión al poder se refiere, pues, a la eficacia material de las representaciones, más que al problema de la relación política entre grupos y clases sociales (cf. Cladis, 1992: 218). Esto no significa lisa y llanamente que Durkheim ignore tal dimensión. Lo que ocurre, más bien, es que no hace de éste su tema fundamental. Para él, el problema central de la sociedad, la "cuestión social", es de un orden superior al de la lucha de clases; remite a la crisis moral de la sociedad en su conjunto. En consecuencia, el asunto relevante para nuestro autor estriba en determinar los medios para *revitalizar* la autoridad moral de la sociedad (léase, su

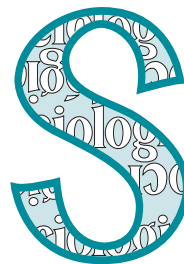
legitimidad y reforzamiento como poder regulador y fuente de valores compartidos). En función de ello, la problemática de la autoridad moral *sustituye* al problema político, en el sentido clasista postulado por las tendencias socialistas de su época. Si, como señala Lacroix, en la obra de Durkheim existe un objeto teórico de lo político, éste se halla, a nuestro juicio, totalmente determinado por las coordenadas que le asigna el tema-eje de la autoridad moral.⁴⁰

Como destacábamos dentro de nuestra cita-guía, la aclaración de Durkheim respecto al papel de la autoridad moral en su sistema teórico, deriva en un planteamiento programático para la sociología y, consecuentemente, en un determinado perfil de lo que han de constituir, desde su punto de vista, los problemas y temas de interés prioritario para esta disciplina. Esta caracterización del campo sociológico se refleja asimismo en la obra durkheimiana. El núcleo que articula los intereses teóricos y profesionales de Durkheim es el de la autoridad moral, circunscrito al ámbito de la validez normativa de las instituciones (Habermas, 1990: 70) y enmarcado dentro de una tarea de gran envergadura: la construcción de una teoría general sobre la cohesión social. En este marco se estructuran los análisis que realiza sobre la sociedad de su tiempo, elaborados desde la premisa de tratar a la sociedad como una realidad *integrada* de orden *moral*.⁴¹ Esta centralidad del tema de la autoridad, patente aunque escasamente comprendida por numerosos intérpretes (cf. Giddens, 1997a: 93), responde a una preocupación constante del pensamiento durkheimiano. Se encuentra manifiesta ya desde su temprano debate con el liberalismo en torno al papel de la regulación social (*La división del trabajo*) y se halla refrendada, años después, en su discusión sobre las condiciones de legitimidad de instituciones modernas tales como la propiedad privada,

⁴⁰ Pese a ello, esta consideración no debe ser juzgada como un llamado a trivializar las conexiones existentes entre poder y autoridad moral. Una muestra de su presencia se evidencia en el revelador pasaje que cierra el análisis lexicológico de Gallino sobre la voz "autoridad", de su *Diccionario de Sociología*: "La autoridad no es poder, pero es un factor de poder; la *auctoritas* era precisamente lo que aumentaba, confirmaba, consolidaba la *potestas*" (Gallino, 1995: 76; cf. Zabłudosky, 2002: 15-34).

⁴¹ En sus *Lecciones de Sociología*, por ejemplo, el Estado es analizado fundamentalmente como una entidad moral, sin que en el transcurso de dicho análisis se arribe a la discusión de su eventual separación de los intereses generales de la sociedad (cf. Durkheim, 1985: Lecciones 4-6). Asimismo, sus diversas propuestas de reforma social (creación de corporaciones profesionales, anulación del derecho de herencia, etcétera) son postuladas como estrategias tendientes a reactivar la regulación *moral* de la sociedad, etcétera (cf. Durkheim, 1985: 61-64, 93-94, 102 y lección 18; también Giddens, 1997a: 125).

la moral contractual o las garantías individuales (*Lecciones de Sociología*). Con todo, dicha presencia mantiene dentro de la obra, como hemos visto, una condición paradójica. Su carácter directriz aparece sólo insinuado durante largo tiempo. Su aparición explícita tiene lugar en forma tardía, en el marco de *Las formas elementales de la vida religiosa* (publicada cinco años antes de su muerte), bajo la forma de una nota a pie de página, no pocas veces pasada por alto por la literatura crítica sobre el tema. Modesto escenario para la presentación de un concepto capital y estructurante del conjunto de aspectos que Durkheim persiguió a lo largo de su vida.



BIBLIOGRAFÍA

- Bellah
 1990 “Morale, religion et société dans la oeuvre durkheimienne”, en *Relire Durkheim. Archives de Sciences des Religions*, año 35, núm. 69, enero-marzo, pp. 9-25 [Editions du Centre National de la Recherche Scientifique].
- Besnard, Phillipe
 1987 *L'anomie, ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique depuis Durkheim*, Presses Universitaires de France, París.
 1993 “De la datation des cours pédagogiques de Durkheim à la recherche du thème dominant de son oeuvre”, en Cardy y Plantier, comps., *Durkheim, sociologue de l'éducation*, L'Harmattan, París, pp. 120-130.
 1998 “Anomia y fatalismo en la teoría durkheimiana de la regulación”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 81, pp. 41-62 [Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid].
- Bourdieu, Pierre
 1988 *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Buenos Aires.
- Cladis, Mark
 1992 *A communitarian defense of liberalism. Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*, Stanford University Press, Stanford.
- Dubet, Francois
 1997 “Durkheim sociologue de l'action: l'integration entre le positivisme et l'éthique”, en Charles-Hery Cuin, coord., *Durkheim d'un siècle a l'autre. Lectures actuelles de Les règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de France, París, pp. 203-222.
- Durkheim, Émile
 s/f “El problema religioso y la dualidad de la naturaleza humana”, en Alfredo Galleti, comp., *Jerónimo Savonarola/Bernardino de Siena*, Editorial América (Textos sobre religión), Madrid, pp. 148-245.
 1969 “De la définition des phénomènes religieux”, en *Journal Sociologique*, Presses Universitaires de France, París, pp. 140-165.
 1975 “La sociologie et son domaine scientifique”, en *Textes*, t. 1, Les Editions de Minuit, pp. 13-36.
 1982a *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Akal, Madrid.
 1982b *La división del trabajo social*, Akal, Madrid.
 1982c *El socialismo*, Editora Nacional, Madrid.
 1985 *Lecciones de sociología: física de las costumbres y del derecho*, Quinto Sol, México.
 1987 “Les études de science sociale”, en *La science sociale et l'action*, Presses Universitaires de France, París, pp. 184-214.

- 1988 *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las Ciencias Sociales*, Alianza, Madrid.
- 1998 *El suicidio*, Akal, Madrid.
- 2000a “La determinación del hecho moral”, en *Sociología y Filosofía*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, pp. 59-86.
- 2000b “Representaciones individuales y representaciones colectivas”, en *Sociología y Filosofía*, Miño y Dávila Editores, Buenos Aires, pp. 27-58.
- 2002 *La educación moral*, Trotta, Madrid.
- Gallino, Luciano, ed.
1995 “Autoridad”, en *Diccionario de Sociología*, Siglo XXI, México, pp. 69-76.
- Gane, Mike
1988 *On Durkheim's Rules of Sociological Method*, Routledge, Londres.
- Giddens, Anthony
1995 *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires.
- 1997a “La sociología política de Durkheim”, en *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Paidós, Barcelona, pp. 91-129.
- 1997b “Durkheim y la cuestión del individualismo”, en *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Paidós, Barcelona, 1995, pp. 131-150.
- Giner, et al., comps.
1998 *Diccionario de Sociología*, Alianza, Madrid.
- Girola, Lidia
1996 “La civilización anómica”, en *Sociológica*, año 11, núm. 31, mayo-agosto, pp. 79-95.
- 1997 “El individualismo según Durkheim”, en *Sociológica*, año 12, núm. 34, mayo-agosto, pp. 69-88.
- Habermas, Jürgen
1990 “Durkheim y las raíces sacras de la moral”, en *Teoría de la acción comunicativa. Tomo 2 (Crítica de la razón funcionalista)*, Taurus, Buenos Aires, pp. 70-91.
- Hervieu-Léger, comp.
1990 *Relire Durkheim*. Archives de Sciences des Religions, año 35, núm. 69, enero-marzo, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Lacroix, Bernard
1984 *Durkheim y lo político*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lukes, Steven
1984 *Emile Durkheim. Su vida y su obra. Estudio histórico-crítico*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI, Madrid.

- Pérez Schael, María
- 2001 *Moral, normas y simbolización en la sociología de Émile Durkheim*, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales-Universidad de Venezuela, Caracas.
- Pickering, W. S. F
- 1979 "Introduction", en *Durkheim Émile. Essays on moral and education*, Routledge and Kegan, Londres, pp. viii-ix.
- 1990 "The Eternality of the Sacred: Durkheim's Error? En *Relire Durkheim. Archives de Sciences des Religions*, año 35, núm. 69, enero-marzo, pp. 91-108 [Editions du Centre National de la Recherche Scientifique].
- 1994 *Durkheim on religion. A selection of readings with bibliographies*, American Academy of Religion, Scholars Press, Atlanta, Georgia.
- Prades, José, comp.
- 1993a "Durkheim: Sacré et société", en *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, vol. 40, núm. 3, septiembre [Fédération Internationale des Instituts de Recherches Sociales].
- 1993b "Religión civil et religion de l'humanité: retour sur l'anthropocentrisme durkheimien", en Prades, comp., *Social Compass. Revue Internationale de Sociologie de la Religion*, vol. 40, núm. 3, septiembre, pp. 415-428 [Fédération Internationale des Instituts de Recherches Sociales].
- 1998 *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Península, Barcelona.
- Ramos Torre, Ramón
- 1982 "Estudio preliminar" a *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid, pp. i-xxx.
- 1992 "El círculo sagrado: una lectura de *Las formas elementales de la vida religiosa*, de E. Durkheim", en Carlos Moya et al., comps., *Escritos de Teoría Sociológica en homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, pp. 957-973.
- 1998 "Un tótem frágil: aproximación a la estructura teórica de *El Suicidio*", en *Monográfico. Cien años de la publicación de un clásico. El Suicidio de Émile Durkheim*. Revista Española de Investigaciones Sociológicas, enero-marzo, pp. 17-40 [Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid].
- 1999 "Homo Tragicus", en *Política y sociedad*, núm. 30, enero-abril, pp. 213-240 [Facultad de Ciencias Políticas y Sociología-Universidad Complutense de Madrid].
- Zabludsky, Gina
- 2002 "Autoridad, liderazgo y democracia", en *Sociología y política. El debate clásico y contemporáneo*, Porrúa/Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 15-34.