

EL CAMBIO SOCIAL Y LA “CONSTITUCIÓN MODERNA” EN LOS CLÁSICOS DE LA SOCIOLOGÍA

Durkheim y Weber en perspectiva comparada

SOCIAL CHANGE AND “MODERN COSTITUTION” IN THE CLASSICS
OF SOCIOLOGY
Durkheim and Weber in Comparative Perspective

JOSE SANTIAGO jasantiago@cps.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid. España

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar la concepción del cambio social de Durkheim y Weber desde una perspectiva comparada. Se propone una lectura de sus obras prestando atención al lugar que ambos ocupan en lo que, siguiendo a Bruno Latour, llamaremos “Constitución moderna”. Desde este nivel metateórico, la comparación permitirá mostrar las herramientas y recursos de la “Crítica moderna” de los que estos autores se sirven para construir sus teorías del cambio social. Con esta perspectiva comparada, el artículo examina de qué manera Durkheim y Weber teorizan sobre la “cuarta garantía” de la “Constitución moderna”, que hace referencia al lugar que ocupa Dios en la modernidad. Por último, esta “garantía” es problematizada en el marco de la sociedad contemporánea a partir de las propuestas de algunos teóricos de nuestro tiempo.

PALABRAS CLAVE

Bruno Latour, Crítica moderna, Historia, Modernidad, Religión.

ABSTRACT

The aim of this article is to analyse the conception of social change of Durkheim and Weber from a comparative perspective. It proposes a reading of their works attending to the place these authors occupy in what, following Bruno Latour, may be named as “Modern Constitution”. From this metatheoretical level, the comparison brings to light the tools and resources of the “Modern Critique” which they utilise to build their theories of social change. From this comparative perspective, the article examines how Durkheim and Weber theorize on the “fourth guarantee” of the “Modern Constitution”, that refers to God’s presence in modernity. Finally, this “guarantee” is problematized in the frame of the contemporary society attending to contemporary theories.

KEYWORDS

Bruno Latour, History, Modern Critique, Modernity, Religion.

INTRODUCCIÓN

La finalidad de este artículo es analizar, en perspectiva comparada, las teorías del cambio social de Durkheim y Weber atendiendo al lugar que ambos ocupan en lo que, siguiendo a B. Latour (1993), podemos denominar como “Constitución moderna”. Nos situamos, por tanto, en un nivel metateórico, desde el que podemos observar la obra de estos clásicos formando parte del despliegue de los recursos propios de la “Crítica moderna”. Tanto Durkheim como Weber son autores “modernos”, pero su interpretación de la modernidad es sustancialmente diferente. En efecto, los dos participan de lo “moderno”, si por este adjetivo se entiende “una ruptura del regular transcurso del tiempo, y, a la vez, un combate en el que hay vencedores y vencidos” (Latour 1993:24). Esta distinción entre lo tradicional y lo moderno ha sido la que ha conformado la obra de todos los clásicos de la sociología, no sólo la de Durkheim y Weber, sino también la de Tönnies, Marx, etc. (Lamo de Espinosa 1996:73). Pero, más allá de este punto en común, en sus trabajos encontramos una gran diversidad interpretativa, como lo muestra el caso que me ocupa. Se puede señalar que, mientras Weber se lamenta por la victoria abrumadora de los “modernos”, Durkheim relativiza esa victoria al situar en planos no del todo diferentes a vencedores y vencidos. Estas interpretaciones se reflejan en el modo en que ambos se sirven de los “recursos modernos” y en el instrumental que utilizan, que, como veremos, determina su concepción del cambio social.

Prestaré especial atención a cómo sus respectivas concepciones del cambio social, consolidan –y radicalizan– la “cuarta garantía” de la “Constitución moderna”, la que se refiere al lugar que ocupa Dios en la modernidad. La comparación servirá también para ver el diferente papel que en sus respectivas teorías del cambio social desempeña el discurso histórico y la importancia que a éste se le concede frente a otras herramientas como la estadística o la etnografía. Por todo ello, en el caso de Weber me centraré en sus escritos sobre religión, ya que son la parte central y culminante de su obra y el lugar privilegiado para ver las categorías con las que piensa el cambio social. Con Durkheim haré un recorrido por sus trabajos más importantes para mostrar de qué manera puso a funcionar los recursos modernos y cómo éstos condicionaron sus esquemas sobre el cambio social.

Para finalizar, retomaré la tematización sobre la citada “cuarta garantía” de la “Constitución moderna” en el marco de la sociedad contemporánea, siguiendo para ello las propuestas de algunos teóricos de nuestro tiempo que son herederas de las obras de Durkheim y Weber.

LA OBRA DE WEBER: LA DEMARCACIÓN DE LO TRADICIONAL Y LO MODERNO

Hablar de modernidad es hablar de Weber. Nadie como él interpretó con tanta profundidad los procesos que la caracterizan y hacen extraña a las sociedades tradicionales. De entre todos los clásicos de la sociología, fue el que construyó el entramado teórico

más poderoso que fijaba la línea de demarcación entre lo tradicional y lo moderno. A su entender, esa línea divisoria era absolutamente nítida y marcaba una ruptura entre un mundo vencido y otro que había resultado vencedor. En efecto, el mundo tradicional, sacralizado, legitimado e integrado gracias a las éticas de las religiones universales, había sido sustituido por un mundo moderno desencantado, racionalizado, deslegitimado y escindido en diferentes esferas de valor. Profundamente convencido de la diferencia que separa ambos mundos, Weber construyó una ingente obra no sólo para mostrar los rasgos que distinguen lo tradicional de lo moderno, sino también con el fin de explicar de qué manera fue posible el cambio social que llevó de lo uno a lo otro. Para ello, dotó a sus escritos de una increíble riqueza discursiva, combinando de forma inusual todos los recursos de los que disponen las ciencias sociales: comparación, análisis y narración¹. Todo ese despliegue tenía por objetivo mostrar comparativamente el desarrollo experimentado por las grandes civilizaciones con el fin de hacer explícito aquello que posibilitó el acontecer específico de la sociedad occidental, caracterizada por una serie de atributos que no habían aparecido en otro tiempo o lugar. Lejos de explicar ese acontecer a partir de un evolucionismo estrecho que diera cuenta de él como fruto de alguna característica intrínseca, Weber se sumergió en un inmenso trabajo de sociología histórico-comparada con el objetivo de mostrar "¿qué serie de circunstancias han determinado que precisamente en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales?" (Weber 1991:5).

Lo histórico como recurso privilegiado para la explicación del cambio social

En la obra weberiana lo histórico adquiere un estatuto privilegiado como terreno en el que encontrar la explicación del cambio social que conduce de lo tradicional a lo moderno. De este modo, el cambio radical, la novedad histórica que supone la modernidad se hace comprensible a partir de las categorías de las que Weber se sirve para informar su teoría formal de lo histórico (Rodríguez 1995). Dos categorías resultan enormemente relevantes para tal fin: las "afinidades electivas" y el "principio de heterogonía" o "heteronomía de los fines". Con la primera, las "afinidades electivas", Weber nos sitúa ante una forma de concebir el cambio social que poco tiene que ver con los modelos de la física social y del organicismo evolucionista propios de la sociología decimonónica. El cambio social no es explicado como consecuencia del desarrollo endógeno de una entidad, sino a partir de una concepción "química" de lo social. Con ella, Weber muestra el acontecer histórico a partir de una lógica combinatoria que atiende a la relación que pueden contraer dos o más elementos cuando coyunturalmente entran en contacto.

¹ Un tratamiento exhaustivo para ver cómo Weber articula las aproximaciones narrativas, comparativas y analíticas puede encontrarse en Ramos (2001). En este artículo se muestra de qué manera el texto weberiano de *La ciudad*, a pesar de su extrema oscuridad, se hace inteligible cuando se toman en consideración estas tres aproximaciones y la forma en que se combinan.

Entre ellos puede haber una relación de afinidad y atracción o de rechazo y repulsión. Con la primera posibilidad ambos elementos se atraen y, como consecuencia, se da lugar a una novedad histórica. Por el contrario, cuando dos elementos se repelen se impide la posibilidad de un nuevo desarrollo histórico (González García 1992:49-85; Rodríguez 1995:58-62).

El “principio de heterogonía de los fines” es la otra categoría central de lo histórico que informa la teoría weberiana del cambio social. Con ella se da cuenta de éste a partir de las consecuencias no previstas de la acción y es por ello la categoría que mejor muestra la concepción contingente que Weber tiene de la Historia (Rodríguez 1995:62)². No obstante, lo que caracteriza el planteamiento weberiano no es tanto la utilización de dicho principio, sino su versión negativa y pesimista. Es decir, no sólo se refiere a las consecuencias no previstas de la acción, sino que además se añade que éstas son consecuencias no queridas. Efectivamente, frente a la versión optimista del modelo liberal e ilustrado –que está presente en B. Mandeville con su fórmula “vicios privados, virtudes públicas”, en A. Smith con su “mano invisible” y en Kant con su principio de la “insociable sociabilidad”– con Weber “el principio de heteronomía de los fines” es rehabilitado en su versión negativa, que se refleja en una visión pesimista y trágica de la historia (Stark 1971).

Ambas categorías son fundamentales para entender la concepción weberiana del cambio social. Gracias a ellas, Weber explica la novedad histórica, ya sea en términos de combinación entre elementos que al unirse dan lugar a algo nuevo, o bien en términos de las consecuencias no previstas de la acción. Es así como nos informa de los dos procesos de cambio social que definen la modernidad: la racionalización y la diferenciación. Ambos son el resultado de una serie de “afinidades electivas” entre elementos heterogéneos que dieron lugar a determinados “individuos históricos” que, como fruto de las consecuencias no queridas de la acción, produjeron una determinada configuración histórica.

A estas categorías hay que añadir las de “carisma” y “racionalización”, las dos fuerzas que actúan, según Weber, como motores de la historia. W. J. Mommsen ha sido el autor que más ha incidido en la centralidad que estas dos categorías tienen en la obra de Weber, señalando que su concepción de la historia se fundamenta en “la cambiante lucha entre disciplinamiento y carisma individual, entre el individuo orientado por valores ‘fuera de lo cotidiano’, en esta medida internamente, y los poderes de racionalización y reglamentación que actúan en las cosas del mundo” (Mommsen 1981:149).

Es en sus escritos de sociología de la religión donde se observa de forma privilegiada de qué manera operan las categorías desde las que Weber construye su teoría

² J. Rodríguez cita el siguiente pasaje de *El político y el científico* para mostrar que para Weber las consecuencias no previstas son una constante en el acontecer histórico: “Es una tremenda verdad y un hecho básico de la Historia [...] el que frecuentemente o, mejor dicho, generalmente el resultado final de la acción política guarda una relación absolutamente inadecuada, y frecuentemente incluso paradójica, con el sentido originario” (Weber 1967:156).

de lo histórico. Estos escritos se constituyen como el núcleo duro para entender en toda su profundidad los procesos de cambio de la racionalización y de la diferenciación que tienen lugar en Occidente. En ellos Weber se muestra especialmente interesado por dos "individuos históricos" –la antigua profecía ética y el protestantismo ascético– que son lugar de paso obligado para mostrar su concepción del cambio social, ya que, entre otros procesos, hicieron plausible la "cuarta garantía" de la "Constitución moderna".

Los responsables de la "cuarta garantía" de la "Constitución moderna"

Para Weber, la relevancia "moderna" de la antigua profecía ética radica en que con ella comenzó el proceso de "desencantamiento del mundo" en Occidente. De esta manera, establecía una primera línea de demarcación en el tiempo con la que diferenciaba a las sociedades antiguas, caracterizadas por la magia, y a las sociedades tradicionales, caracterizadas por la ética religiosa. Ésta última fue la que puso en marcha el proceso de racionalización de la conducta ético-práctica al proscribir la magia sacramental como forma de relación con los poderes sobrenaturales y prescribir la sistematización de las acciones en un "modo de vida" acorde con el "sentido" que rige el cosmos. De este modo, el triunfo de la profecía ética puso las bases de la "cuarta garantía" de la "Constitución moderna", al hacer que Dios estuviera presente en la vida social a través de toda una serie de prescripciones. Posteriormente el protestantismo ascético hizo posible la novedad histórica que dio lugar a la concepción de un Dios que, estando presente en la conciencia de los individuos, sin embargo, permanecía ausente, ya que no interfería en el desarrollo de las esferas económica y científica.

Con respecto a la profecía antigua, Weber nos presenta su triunfo sobre las fuerzas mágicas tradicionalistas y el oficio sacerdotal como fruto de su carisma personal. En la teorización weberiana, el carisma es una fuerza extraordinaria y revolucionaria, cuya irrupción en la historia no puede explicarse en función de la situación externa de interés, pues responde a una cuestión de fe y reconocimiento social que, en buena medida, son arbitrarios. No obstante, ese reconocimiento puede encontrar su razón de ser en la "afinidad electiva" que pueda haber entre el mensaje profético y el modo de vida del estrato religioso que más haya influido en una determinada religión. De hecho, el mensaje profético triunfó allí donde surgió un estamento pequeño-burgués, que, debido a sus condiciones materiales de existencia, desarrolló una actitud religiosa caracterizada por un sentido ético del mundo que era afín a la doctrina del profeta³. Weber mostraba así la "afinidad electiva" entre el estrato de la pequeña burguesía y un determinado tipo de actitud religiosa, vinculando de esta manera el desarrollo urbano con el auge de esa religiosidad. De esta forma, explicaba la diferencia entre la religiosidad en Occidente y

³ Según M. Weber, "la pequeña burguesía tiende [...] de un modo relativamente intenso y en razón de su vida económica, a una religiosidad ética, racional, allí donde se dan las condiciones para su aparición" (Weber 1944:386).

en China. En esta última, la ausencia de una profecía socialmente poderosa no permitió la ruptura con las tradicionales comunidades naturales de sangre, imposibilitando así el desarrollo de una ética fraternal y el establecimiento de una religiosidad congregacional. La persistencia de los vínculos de consanguinidad y los tabúes de relación frenaron el desarrollo de las ciudades, haciendo de esta manera imposible la conformación de los estratos burgueses.

Weber explica el éxito de la profecía antigua y el consiguiente salto cualitativo de la magia a la ética religiosa no como consecuencia de una necesidad evolutiva, sino como un resultado histórico y contingente que responde a una lógica contextual y a una lógica combinatoria. No hay, por tanto, una determinación teleológica que conduzca inexorablemente a la victoria del profeta. Por el contrario, ese éxito es fruto de la contingencia, ya que depende, entre otras cosas, de la correlación de fuerzas entre los agentes que integran el “campo religioso”: profeta, magos, sacerdotes y los laicos a los que se dirige el mensaje religioso⁴. Si el profeta logra “imponerse”, la religiosidad que se establece es de carácter congregacional. Al ganar reconocimiento social, aquél se rodea de una “congregación” hasta el punto de que el carisma individual va perdiendo terreno en beneficio de la religiosidad institucional. El mensaje profético deviene, por tanto, extraño a su motivación originaria. Este proceso de “rutinización” o “cotidianización” del carisma se produce como consecuencia del propio carácter novedoso de la profecía, pues lo nuevo y extraordinario sólo puede sobrevivir si se apoya en lo establecido o institucional. Por eso, desde su *status nascendi*, el carisma profético está condenado a un destino trágico. De ahí procede la caracterización de F. Jameson del profeta como un “mediador evanescente”. Hizo posible el salto cualitativo de la magia a la religión de salvación, gracias a que en él se encarnaban dos lógicas sociales enfrentadas (la del mago y la del sacerdote). Pero, una vez que cumplió su papel, su destino fue desaparecer y dar lugar, como consecuencia no querida, a algo que poco tenía que ver con sus intenciones originarias. El profeta aparece en la historia de forma fugaz, cumple su misión histórica y desaparece a manos de la racionalización institucional (Jameson 1974).

En la teorización weberiana la figura del profeta es un elemento central a partir de la que se muestra de forma comparada el desarrollo de las distintas religiones históricas. Así, el confucianismo, al haber carecido históricamente de una profecía poderosa, se nos muestra como una religión de adaptación al mundo. Es también la profecía la que marca, en última instancia, la diferencia entre la religiosidad de Occidente y la religiosidad de la India. En este caso Weber compara los tipos ideales de los profetas éticos o emisarios con los profetas ejemplares. Mientras que los primeros revelan un mensaje divino, los segundos no tienen ningún encargo que implique deber moral de obediencia. Su único objetivo es señalar, gracias a su ejemplo personal, el camino de la salvación. Ambos tipos de profecía tienen una “afinidad electiva” con un determinado tipo de

⁴ La lectura de la obra de Weber que atiende a la estructura de las relaciones objetivas entre las posiciones que los agentes ocupan en el campo religioso ha sido propuesta por P. Bourdieu (1987).

divinidad, pues mientras la profecía ejemplar tiene una fuerte "afinidad electiva" con el cosmocentrismo propio de la religiosidad oriental, la profecía emisaria la tiene con el teocentrismo propio de Occidente.

La profecía ética supone, por tanto, una novedad histórica y un punto de inflexión que condiciona el desarrollo del mundo occidental en comparación con el mundo asiático, caracterizado por la falta de profecía (China) o por la presencia de una profecía de carácter ejemplar (India). Tanto esta última como la religión occidental se diferencian de la religión de China por ser religiones de salvación. Ahora bien, la diferencia entre ambas es crucial: "la diferencia histórica decisiva entre la religiosidad de salvación predominantemente oriental y asiática y la religiosidad de salvación occidental consiste en que la primera desemboca en la contemplación y la segunda en el ascetismo" (Weber 1944:435).

Esta bifurcación es fundamental para entender el desarrollo del proceso de racionalización en Occidente que culminó con la aparición del capitalismo moderno. De nuevo Weber se sirve del análisis comparado para mostrar cuál de las tradiciones religiosas occidentales tuvo un estatuto privilegiado a la hora de coadyuvar al desarrollo de esa novedad histórica que es el moderno capitalismo racional. De este modo, comparó el antiguo cristianismo, el catolicismo, el luteranismo, el judaísmo y el protestantismo ascético para ver "si han existido, y en qué puntos, 'afinidades electivas' entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional" (Weber 1991:107). Como sabemos, Weber estudió esa relación atendiendo al grado de racionalización ético-práctica de la conducta que exigía cada religión para conseguir los bienes de salvación. Veámoslo brevemente.

Tanto el cristianismo antiguo como el catolicismo hacían de la salvación un fin que sólo se podía conseguir con la ayuda de poderes externos. En un caso con la llegada del salvador, y en el otro por medio del sacramento y de la gracia institucional. Ninguna de estas modalidades de fe religiosa propiciaba la sistematización de un modo de vida racional volcado en la profesión. En el primer caso, porque el individuo no podía hacer nada para alcanzar su salvación, salvo "sentir" que la llegada del reino de Dios estaba por llegar. En el caso del catolicismo, porque la mediación eclesial, que dispensa el perdón del pecado, impide la sistematización de la vida a partir de un modo metódico racional que proporcionase un *habitus* total de la personalidad.

Con respecto al catolicismo medieval, el luteranismo supone un cambio fundamental en dos aspectos. Por un lado, la desvalorización de la gracia sacramental y confesional del sacerdote, que es sustituida por una relación personal con Dios fundamentada en la fe. Por otro lado, el protestantismo luterano introduce la valoración religiosa del trabajo profesional en el mundo. No obstante, esta modalidad de religiosidad fideísta, que apelaba al "sentir", no contribuyó a la creación de rasgos antitradicionalistas en la conducta y, por tanto, no pudo dar el impulso necesario para el desarrollo de una actividad racional moderna.

En lo que se refiere al protestantismo ascético, Weber mostró que uno de los elementos que le dotaban de un enorme poder racionalizador era la falta de aquello que precisamente caracterizaba al catolicismo: la posibilidad de alcanzar la salvación a través

de la gracia mágica sacramental que era suministrada por la institución confesional. En ello coincidían el protestantismo ascético y el judaísmo antiguo. Weber se interesó por éste último porque en él encontró las raíces de la ética religiosa que puso en marcha el proceso de desmagificación en Occidente. En términos de una reconstrucción narrativa de dicho proceso, el judaísmo antiguo tenía una enorme importancia histórica, que se explica por el protagonismo que en él tuvo la profecía, que, como hemos visto, se caracterizaba por el rechazo de la magia y por la búsqueda de una relación ética del individuo con el mundo. Sin embargo, a pesar de que en el judaísmo se encontraban las raíces del racionalismo económico, lo cierto es que nunca propició el desarrollo de una actitud económica moderna. Faltó en él lo específico del capitalismo moderno: la organización social del trabajo industrial. La razón habría que buscarla en el carácter del pueblo judío como pueblo paria que proclama una doble moral económica y especialmente en el modo en el que esta religión resuelve el problema de la salvación. En ella faltaba precisamente el rasgo que caracteriza al ascetismo intramundano: la relación unitaria con el mundo basada en la *certitudo salutis*.

El protestantismo ascético fue la única fe religiosa que tuvo una “afinidad electiva” con el modo de vida burgués. Weber se interesó especialmente en el calvinismo por ser la religión que ha dado la solución racional más coherente al problema de la teodicea por medio de su idea de la predestinación. Según ésta, la salvación era un don que Dios distribuía a su voluntad. Es decir, no dependía, como con el luteranismo y el catolicismo, ni de las obras del creyente, ni de su fe, ni de la mediación de la Iglesia. El individuo se encontraba solo ante la incertidumbre de la salvación sin la posibilidad de acudir a técnicas mágicas, lo cual le provocaba una profunda angustia existencial. ¿Cómo podía saber que él era uno de los elegidos?, ¿qué señales podía encontrar de esta elección? El trabajo profesional incesante era el único modo de ahuyentar la duda religiosa y de estar seguro de albergar el estado de gracia. Puesto que el mundo había sido creado *ad maiorem Dei gloriam*, el éxito era la mejor prueba de que el individuo era un “instrumento” de Dios en el mundo. No se exigía la realización de buenas obras, sino “una santidad en el obrar elevada a sistema”.

Lo que aquí quiero retener es la novedad histórica que, según Weber, supone el protestantismo ascético, cuya aparición permite trazar la nueva línea de demarcación que separa el irreversible tránsito de lo tradicional a lo moderno. Aquél posibilitaba lo que no encontramos en ninguna otra fe religiosa: la racionalización ético-práctica de la conducta volcada en la actividad profesional. Al volcarse “ciegamente” en ésta, el buen protestante estaba dando lugar a un mundo que poco tenía que ver con las motivaciones originarias que le empujaron a desarrollar esa actividad racional. Dio lugar, como “consecuencia no querida”, al orden económico moderno que socavaba el espíritu religioso que le impulsó⁵. F. Jameson (1974) ha aplicado, también en este caso, la figura del “media-

⁵ Hay que citar, una vez más, aquellas memorables últimas páginas de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: “desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse

dor evanescente" para definir al protestantismo calvinista, que hizo posible el paso de un mundo tradicional a un mundo moderno. La racionalización desacralizó un mundo que pasaría a ser extraño a aquéllos que lo habían racionalizado. De nuevo Weber daba cuenta de este otro gran salto histórico a partir de una versión trágica del modelo de la "heterogonía de los fines" (Stark 1971). El ascetismo intramundano actuaba como un mediador paradójico que "quería hacer el bien y siempre hacía el mal". Con esta fórmula Weber invertía la célebre frase de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe para proclamar su particular interpretación sobre las relaciones entre el bien y el mal (González García 1992:166).

Weber vio en el protestantismo ascético la tradición religiosa que llevaba consigo el germen de la modernidad. Una religión que no sólo no proscibía, sino que alentaba la actividad económica y científica. De este modo, nos mostraba al protagonista que hizo posible la "cuarta garantía" de la "Constitución moderna", la que proporcionaba un Dios que quedaba suprimido al mismo tiempo que permanecía presente. Un Dios que estaba presente en el fuero interno de los protestantes, pero que, por primera vez en la historia, permanecía ausente, ya que no interfería en las actividades económica y científica. Dios ya "no molestaba para el desarrollo de los modernos, al mismo tiempo que permanecía eficaz y consolador sólo en el espíritu de los hombres" (Latour 1993:56).

La apuesta de Weber por una sociología histórico-comparativa y su utilización de los recursos narrativos, comparativos y analíticos con el fin de mostrar el acontecer específico de Occidente, se debían a su interés por explicar la profunda e insalvable diferencia que separa a la sociedad moderna occidental del resto de sociedades. Esto es también lo que explica el lugar subordinado que en su obra tienen las sociedades que por aquella época estudiaban los antropólogos. Así también lo ha visto M. Douglas (1996) al comparar la obra de los dos clásicos: "¿Cómo podrían hacer al caso todas esas pequeñas tribus exóticas que tanto intrigaban a Durkheim y a Mauss? [...] (Weber) estaba completamente convencido de que existe una profunda división que separa nuestra experiencia de la sociedad de aquellos que sólo existen en el registro etnográfico de los exploradores, los misioneros y los antropólogos" (P. 141). Esta autora examina la disculpa de Weber en la introducción a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* por haber omitido en su investigación a la etnografía, acusándole de que esa omisión responde a la "perspectiva moderna" de su obra. Esta acusación es parcialmente acertada. En su contra hay que señalar que Weber sí atendió a esas sociedades "primitivas", tal y como puede constatar en los primeros parágrafos del capítulo que dedicó a la sociología de

en la vida profesional y dominar la moralidad mundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos del orden económico moderno [...] A juicio de Baxter, la preocupación por la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como 'un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo'. Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en férreo estuche [...] El estuche ha quedado vacío de espíritu quién sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos" (Weber 1991:258-9).

la religión en *Economía y Sociedad*⁶. Pero es cierto que su aproximación a la etnografía tiene el único objetivo de mostrar aquello que separa a las sociedades que cuentan con una religiosidad de tipo mágico de las que se constituyen sobre las éticas y metafísicas racionales de las religiones universales.

LA OBRA DE DURKHEIM COMO DESPLIEGUE DE LOS RECURSOS DE LA “CONSTITUCIÓN MODERNA”

En el caso de Durkheim, por el contrario, el material etnográfico ocupa un lugar central en su obra. Al igual que sucede con Weber, su teoría del cambio social y las herramientas de las que se sirve para llevar a cabo su teorización están determinadas por el lugar que ocupó en la “Constitución moderna”. Podemos decir que con Durkheim las ciencias sociales accedieron al gran reparto de la “Crítica moderna”, utilizando todos los recursos de los que ésta disponía: transcendencia e inmanencia de la naturaleza, de la sociedad y de Dios (Latour 1993:52-63). Esto se observa claramente al hacer explícitos los “objetivos modernos” que Durkheim buscaba con cada una de sus grandes obras y que le hacían privilegiar diferentes registros discursivos. La combinación de todos esos recursos nos permite explicar el estatuto subordinado que en su obra tiene lo histórico, lo cual limita seriamente su teorización del cambio social. Es ella la que también nos puede ayudar a explicar la transformación de los esquemas con los que pensaba el cambio social⁷.

En su primer gran trabajo, *De la división del trabajo social*, Durkheim da cuenta del cambio social con un esquema que, siguiendo a R. Ramos (1999:107), llamaremos “modernizador”. Y así lo es porque con dicho esquema se marca la línea que separa las sociedades tradicionales de las sociedades modernas, dando cuenta del proceso de diferenciación social que trae consigo la modernidad. Las primeras se caracterizan por la solidaridad mecánica, mientras que las segundas lo hacen por la solidaridad orgánica. Durkheim parte de un esquema “moderno” que distingue lo tradicional de lo moderno, y del que participa, con distintas modalidades, toda la ciencia social clásica, como hemos tenido oportunidad de ver con Weber. Con ese esquema, Durkheim se nos muestra

⁶ Efectivamente, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Weber se lamentaba por no haber utilizado la Etnografía, pero, haciendo propósito de enmienda, esperaba resolver esa deficiencia con un trabajo sistemático sobre las religiones, tal y como hizo en *Economía y Sociedad*. Así argumentaba su omisión: “Necesitamos justificar ahora por qué no hemos utilizado la investigación etnográfica, como parecía ineludible dado el actual estado de la misma [...] Pero la capacidad humana de trabajo tiene sus límites [...] Confesemos, pues, e insistimos en ello, que nuestro trabajo presenta aquí una laguna, contra la que el etnógrafo reclamará con plena razón. En algún trabajo sistemático sobre sociología de las religiones, espero compensar en parte esta laguna; pero de intentarlo aquí, hubiera sobrecargado con mucho el espacio de que dispongo para este trabajo, de fines mucho más modestos” (Weber 1991:21).

⁷ Una exposición de estos esquemas puede verse en R. Ramos (1999:107).

como un pensador "moderno", ya que designa la ruptura entre el pasado y el presente, al mismo tiempo que muestra la victoria de lo moderno sobre lo tradicional, es decir, de las sociedades de solidaridad orgánica sobre las sociedades de solidaridad mecánica. No obstante, Durkheim asistió al momento de transición entre ambas sociedades, que fue tematizado como un momento de crisis que traía consigo problemas de regulación social. Ante ello afirmó que, una vez que la moderna solidaridad orgánica se hubiese desarrollado plenamente, la crisis desaparecería. Esta opinión, sin embargo, fue matizada a lo largo de su obra. En efecto, como veremos más adelante, su planteamiento sobre la victoria absoluta de la moderna solidaridad orgánica variará sustancialmente; y con él también se modificarán los esquemas sobre el cambio social a los que llegó partiendo de nuevos registros anteriormente no explorados, como la etnografía.

De la estadística a la etnografía: de la naturalización a la sociologización

Es en *El Suicidio* y en *Las formas elementales de la vida religiosa* donde Durkheim concreta su "proyecto moderno" al utilizar alternativamente los recursos de la "naturalización" y la "sociologización" de la "Constitución moderna". En *El Suicidio* denunció la creencia de que los individuos son libres cuando deciden suicidarse. No habría, según este planteamiento, ningún poder externo a ellos que les empujase a cometer dicho acto, de ahí que sólo se pudiese explicar en términos psicológicos. Durkheim logra desmontar esa creencia gracias a su alianza con el proceder de las ciencias naturales. Los resultados irrefutables de las ciencias mostrarán que los individuos que se suicidan no lo hacen libremente, sino constreñidos por la sociedad: "lo que expresan esos datos estadísticos es que la tendencia al suicidio de cada sociedad está colectivamente afectada". Una vez "conquistado" el hecho social, la estadística tendrá un papel fundamental para el propósito de Durkheim, ya que será el instrumento del que se sirva para mostrar la regularidad de una parte de los hechos naturales, los sociales. Como bien ha visto J. Callejo, el análisis estadístico es un rasgo que refleja la apuesta "moderna" de *El Suicidio*, pues, por medio de él, Durkheim consigue purificar y objetivar el hecho social. El suicidio no puede explicarse como resultado de la voluntad de los individuos, sino como consecuencia de unas leyes que les trascienden. El interés de Durkheim no será meramente teórico, ya que intentará mostrar esos fenómenos patológicos con el fin de actuar sobre ellos y poder así corregirlos. De este modo, la sociedad se nos presenta alternativamente como trascendente e inmanente (Callejo 1998:91).

Es al trazar una línea de continuidad con *Las formas elementales de la vida religiosa* cuando más claro resulta ese despliegue de recursos modernos que Durkheim utiliza en su obra. A mi entender, si bien *El Suicidio* constituye la obra fundacional de la "moderna" sociología, es en *Las formas elementales de la vida religiosa* donde ésta despliega todo su potencial crítico. En ella el recurso privilegiado es la "sociologización". ¿Cómo explicar este cambio? Durkheim sabía que para legitimar epistemológicamente a la sociología, ésta debía alejarse de la antigua filosofía social e integrarse en el conjunto de las ciencias positivas, demostrando para ello que los hechos sociales son parte del continuo

de la naturaleza. Éstos trascienden la voluntad de los individuos y están sujetos a sus propias leyes, a las que sólo la sociología puede acceder. Pero, una vez que concluyó con éxito ese propósito, su interés se desplazó para abordar lo que ya estaba presente en *El Suicidio*, el problema del malestar social y sus soluciones. No se tratará ya de demostrar el carácter transcendente del hecho social, sino de mostrar que la sociedad es todopoderosa y que en sus propias determinaciones estructurales se encuentran las soluciones a su crisis coyuntural. Este desplazamiento es el que explica el cambio de las herramientas que Durkheim utiliza para apoyar su sociología ya que, si en *El Suicidio* la estadística es la protagonista de la argumentación, en *Las formas elementales de la vida religiosa* es el material proporcionado por la etnografía el que tiene un estatuto privilegiado. La utilización de esta herramienta le proporcionará a Durkheim el aval transhistórico y transcultural para mostrar que la sociedad es todopoderosa, ya que es ella la que crea los dioses a los que rinde culto.

Es ahora cuando podemos entender la importancia creciente que, en relación con el esquema modernizador protagonista de *De la división del trabajo social*, van adquiriendo los nuevos esquemas con los que Durkheim piensa el cambio social. A medida que se iba desarrollando la obra durkheimiana iba perdiendo peso el argumento que aseguraba que, conforme la solidaridad orgánica se fuera consolidando, la crisis desaparecería. El sistema de solidaridad social propio de la modernidad no resuelve por sí mismo los problemas de desintegración social. Es necesario algo más y *El Suicidio* es una constatación empírica de ello. En efecto, según el planteamiento de Durkheim, los problemas de integración social se reflejan en una alta tasa de suicidios, los cuales no son algo arbitrario o fruto de la voluntad individual, sino consecuencia de la vida social, si bien en ésta hay que distinguir lo normal de lo patológico. Los fenómenos normales están inscritos en unas leyes que nos trascienden y sobre las que no se puede intervenir. Por el contrario, los fenómenos patológicos son immanentes, están sujetos a cambio, y, por tanto, es posible intervenir sobre ellos (Callejo 1998:92). Con este planteamiento Durkheim buscaba mostrar las determinaciones estructurales de la vida social para así poder intervenir sobre las patologías sociales de carácter coyuntural. Éste es, en buena medida, el objetivo de *Las formas elementales de la vida religiosa*, libro con el que pretendía tomar distancia con la modernidad para analizarla a la luz de lo “no moderno”.

La radicalización de la “cuarta garantía” de la “Constitución moderna”

Rompiendo la línea que marca la separación entre lo moderno y lo no moderno, Durkheim estudia el sistema totémico australiano como medio para analizar el mundo contemporáneo. Esta operación es la que explica que recurra a un “esquema evolutivo” que habilita planteamientos que eran incompatibles con el esquema modernizador. R. Ramos ha señalado las características de este esquema evolutivo de la sociología dinámica durkheimiana. En primer lugar, con él no es necesario dualizar las diferencias histórico-evolutivas porque posibilita distinguir una secuencia de tipos o especies sociales en el eje del tiempo, entre los orígenes y la actualidad (Ramos 1999:109). En segundo lugar,

privilegia el pasado sobre el presente de manera opuesta al esquema modernizador. Lo originario adquiere un estatuto privilegiado al ser considerado el momento en el que se encuentran, en su estado más simple, las determinaciones estructurales de los fenómenos sociales⁸. Este esquema "no moderno" permitía conectar lo primitivo y lo moderno sin necesidad de mostrar los estadios intermedios. De esta manera, y de modo contrario a Weber, Durkheim antepone lo evolutivo a lo histórico. A decir de M. Douglas, fue este esquema el que le permitió marcar alguna distancia con el moderno pensamiento institucional del que Weber había quedado preso: "Como contemporáneo de Weber, Durkheim cayó en todas estas trampas institucionales. Partió de la misma distinción básica entre primitivos y modernos y también consideraba que utilizaban diferentes procedimientos mentales [...]. Lo que le redimió fue su falta de interés por la reconstrucción de las diversas fases de la evolución que conducían desde los comienzos hasta el presente" (Douglas 1996:142). Por "pensamiento institucional moderno" hay que entender, siguiendo a M. Douglas, el pensamiento que contempla a la sociedad a partir de las instituciones que son bien conocidas y visibles en la modernidad. Son estas instituciones las que llevan a cabo el trabajo de clasificación de los fenómenos sociales, del que, sin embargo, se suele hacer responsable a los intelectuales. Así, por ejemplo, Weber nos mostró una visión de la historia de otras civilizaciones en función de las instituciones que le eran familiares a él y a sus contemporáneos. De tal manera que los pueblos que no diferenciaban claramente las instituciones y las figuras de ese entramado institucional, como jueces, sacerdotes, terratenientes, etc., no eran objeto de investigación, ya que no aportaban gran cosa para entender nuestras modernas sociedades. Por ello Weber estudió las sociedades que eran susceptibles de este tratamiento institucional, como India, China e Israel. Por el contrario, "los aborígenes australianos y los esquimales sencillamente se cuelan a través de los agujeros de la malla de la investigación" (Douglas 1996:141).

Durkheim sí se interesó por estas sociedades convencido de que todavía tenían mucho que decirnos acerca de la sociedad moderna, debido a esa secuencia evolutiva que ligaba a los primitivos con los modernos. Lo histórico quedaba, por tanto, supeditado a lo evolutivo. En efecto, en contraste con Weber, Durkheim no se detuvo a considerar aquellas fases históricas intermedias en las que, según aquel, habrían aparecido las novedades que provocaron la ruptura que conducía a la modernidad. No hay en su obra ningún estudio que se detenga a analizar las novedades históricas que resultan cruciales en el planteamiento weberiano, como la figura del profeta y el protestantismo ascético.

Para hacer significativa esa secuencia evolutiva que unía a los modernos con los primitivos, Durkheim tenía que mostrar que el estudio del sistema totémico australiano era pertinente para la comprensión de la sociedad moderna. Y lo hizo gracias a una serie de operaciones. En primer lugar, siguiendo la lógica del "realismo conceptual", concibió

⁸K. Popper denominó a este privilegio de los orígenes "esencialismo metodológico" (Ramos 1998:110).

las formas concretas de las religiones como especies de un género: “la” religión (Ramos 1999:201). En segundo lugar, y siguiendo la lógica evolucionista apuntada, se centró en el totemismo como la religión más simple conocida, en una operación que justificaba con el supuesto de que la religión más simple ha de encontrarse en las sociedades con estructura más simple, las sociedades clánicas. De esta manera, el totemismo se convertía en el lugar privilegiado para el estudio de “la” religión. A esta operación metodológica hay que añadir el entramado teórico sobre el que Durkheim construyó sus tesis⁹. En efecto, una vez justificada metodológicamente la elección de la religión que se ha privilegiado como objeto de estudio, y una vez mostrada su pertinencia heurística, Durkheim teoriza sobre las relaciones entre religión y sociedad. En un principio parece que su tesis central es afirmar que el totemismo y, por tanto, la religión en general tienen su origen, o causa, en la sociedad. Proporcionaba así una teoría innovadora sobre el origen de la religión que, siguiendo a J. Prades (1998:219), podríamos denominar como “societista”. No obstante, Durkheim apunta algo de mayor calado teórico al invertir los términos de la “ecuación”, de tal manera que no sólo se explica la religión por referencia a la sociedad, sino que también se convierte a la religión en la variable explicativa de la sociedad. Ésta parece ser la tesis que Durkheim privilegia, tal y como ya apuntó T. Parsons al señalar que “si es que la ‘ecuación’ ha de ser aceptada en alguna medida, el modo significativo de formularla no consiste en afirmar que ‘la religión es un fenómeno social’, sino más bien que ‘la sociedad es un fenómeno religioso’” (Parsons 1968:528). La cuestión no es sólo señalar que puesto que hay vida social hay sacralidad, sino, más allá, señalar que hay vida social porque se experimenta sacramentalmente. Lo sagrado es lo que hace posible la sociedad: “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 1982:393).

Una vez que concluyó con éxito su estudio sobre el totemismo, Durkheim disponía ya de la receta para intervenir en aquello que al final de *El Suicidio* quedó definido como patológico y, por tanto, inmanente. La crisis por la que atravesaba el sistema de integración social tendría solución en la medida en que ese sistema estuviese fundamentado en lo sagrado, pues solamente esto goza de la suficiente autoridad para integrar a los individuos. No obstante, si se hiciera caso del “planteamiento moderno”, ejemplificado en la obra de Weber, se debería admitir que las sociedades modernas se distinguen por la ausencia de lo sagrado, de tal manera que estarían irremediabilmente abocadas a un déficit de integración social. Frente al planteamiento weberiano que vincula lo primitivo y lo tradicional con lo sagrado, y lo moderno con el desencantamiento, Durkheim defiende un esquema de cambio social de corte “cíclico”. Este esquema aparece claramente en

⁹No entro aquí a valorar estas propuestas que han recibido gran cantidad de críticas. Una compilación exhaustiva de los defectos etnográficos, metodológicos, lógicos y teóricos de la obra durkheimiana puede verse en Lukes (1984:470-7).

Las formas elementales de la vida religiosa, donde se muestra la concepción cíclica de la vida social de las tribus australianas, que discurre entre momentos de dispersión y de condensación social. En los primeros, la población se entrega a sus actividades cotidianas, principalmente económicas. En los segundos, los individuos se reúnen y actúan conjuntamente produciendo "efervescencias colectivas". Frente a los momentos de dispersión social de carácter profano, los momentos de efervescencia colectiva son los que dan origen a lo sagrado: "la idea religiosa ha nacido en esos momentos efervescentes y como producto de esa misma efervescencia" (Durkheim 1982:205). Según el planteamiento durkheimiano, este esquema cíclico de la vida social no sólo es propio de las sociedades primitivas, ya que es extensible a todas las sociedades que han existido a lo largo de la historia de la humanidad, la cual ha pasado de forma cíclica por momentos de dispersión profana y por momentos de efervescencia creadora de nuevos ideales que han sido sacralizados. En esta oscilación en la que vive la humanidad, el momento que a Durkheim le tocó vivir se caracterizaba por ser "una fase de transición y de mediocridad moral [...] (en la que) los antiguos dioses envejecen y mueren, y todavía no han nacido otros" (ibíd.: 397-8). No obstante, esta fase no implicaba que el mundo moderno hubiese puesto punto y final a lo sagrado, pues, conforme a ese esquema cíclico, "esta situación de incertidumbre y de confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán de guía a la humanidad" (ibíd.: 398). Coyunturalmente la sociedad está presa de una crisis que acarrea fenómenos patológicos. No obstante, ella misma tiene los medios para intervenir en estos fenómenos, que, como antes veíamos, son concebidos por Durkheim como inmanentes. Para conseguirlo la sociedad debe tomar terreno a estos fenómenos inmanentes, haciéndose ella cada vez más trascendente, es decir, creando "nuevos dioses" que hagan posible la integración social. ¿Qué mejor forma, pues, para mostrar ese poder de la sociedad que atribuirle un carácter divino? La sociedad ha de ser tan fuerte que debe convertirse ella misma en el Dios al que se adore: "Dios no es más que la sociedad, pero hipostasiada". La historia ya habría dejado prueba de ello: "esta capacidad de la sociedad para erigirse en un dios o para crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los primeros años de la Revolución Francesa [...] en un caso determinado se ha visto que la sociedad y sus ideas se convertían directamente, y sin transfiguración de ningún tipo, en objeto de un verdadero culto" (ibíd.: 201). El malestar social que Durkheim percibía era consecuencia del desvanecimiento del antiguo credo religioso, que no encontraba sustituto simbólico para contener los profundos cambios que experimentaba la sociedad moderna. Hacía falta una nueva moral sin dios y fue Durkheim, gracias a su saber positivo, el que encontró la fuente de donde emanaba esa moral que debía poner fin a los males de la sociedad moderna. Ese fue su gran mérito. Si Pasteur, como ha expuesto B. Latour, hizo necesario que la enfermedad del ántrax pasara por su laboratorio, Durkheim puso todo su empeño en que las patologías de una Francia aquejada de múltiples fracturas sociales pasaran por la sociología que él estaba construyendo. La receta para poner fin a estos males es ya conocida: una moral sustentada en valores e ideales sagrados que sólo la sociedad podía dispensar.

De esta manera, Durkheim consolidaba y radicalizaba la “cuarta garantía” de la “Constitución moderna”: Dios quedaba suprimido al mismo tiempo que permanecía presente. En este caso, no como el Dios espiritual que desde el fuero interno de los protestantes permitía e inducía la actividad económica y científica, tal y como nos mostró Weber. Con Durkheim el proyecto moderno se radicaliza, no sólo liberándose la sociedad de la herencia religiosa, sino elevándose ella misma a los altares. Un nuevo Dios, al mismo tiempo immanente y trascendente.

Tras este trayecto podemos llegar a la conclusión de que tanto la temática de los trabajos de Durkheim como los esquemas con los que pensaba el cambio social y el instrumental que utilizó para ello, son el resultado de una obra que transita de un lado a otro de la línea de demarcación que separa lo “moderno” y lo “no moderno”. Al igual que Weber, aquél marcó esa línea, pero, en contraste con él, entendió que los primitivos aún nos tenían algo que decir sobre nuestras sociedades. No eran sin más nuestro pasado, sino un momento evolutivo de una sociedad de la que los modernos también participan. Para llegar a este planteamiento Durkheim utilizó todos los recursos de la “Crítica moderna”: immanencia y transcendencia de la naturaleza, de la sociedad y de Dios. Es precisamente la utilización de estos recursos la que nos sitúa ante las limitaciones de una obra que cumple de forma ejemplar con todos los preceptos de la “Constitución moderna”. Pues si la sociedad es tan poderosa como Durkheim nos quiere hacer ver, ¿por qué no se puede imponer por ella misma sin necesidad de hipostasiarse en un Dios? ¿No será, –como señala B. Latour– que antes de proyectarse sobre las cosas la sociedad ha de hacerse y construirse? ¿No será que los objetos son coproductores de la sociedad? (Latour 1993:85). Estas limitaciones teóricas se reflejan en la argumentación circular y tautológica con la que Durkheim pretendía explicar al mismo tiempo lo sagrado por lo social y lo social por lo sagrado (Ramos 1999:214). Es decir, una sociedad totalmente libre e immanente que, sin embargo, se muestra débil, ya que debe proyectarse sobre los objetos para poder así ser trascendente.

CONSIDERACIONES FINALES

Para finalizar voy a retomar la cuestión de la “cuarta garantía” de la “Constitución moderna” a propósito de algunos desarrollos de la sociología contemporánea que son deudores de la obra de los clásicos. Se trata de mostrar el valor actual de las propuestas de Durkheim y Weber con respecto a esa “garantía”, que, como hemos visto, están directamente relacionadas con sus respectivas concepciones del cambio social.

Hemos visto de qué manera el protestantismo ascético se convirtió en el protagonista principal de dicha “garantía”, en la medida en que esta religión permitió concebir a un Dios que, estando presente en la conciencia de los individuos, sin embargo, permanecía ausente, ya que no interfería en el desarrollo de las esferas económica y científica. No obstante, la forma en la que Weber daba cuenta del cambio social a partir del “principio de heteronomía de los fines” le condujo a diagnosticar el mundo contemporáneo como

un mundo desencantado, en el que ya no se daban las condiciones de posibilidad para apelar a un Dios que dejaba de tener presencia en la conciencia de los individuos y que, por tanto, dejaba de ser "garantía" de integración social. Fueron los propios protestantes los que, como "consecuencia no querida", contribuyeron a impulsar ese mundo desencantado. Por el contrario, hemos visto que la concepción del cambio social de Durkheim, especialmente a partir de su "no moderno" esquema evolutivo de *Las formas elementales de la vida religiosa*, le conducía a sostener que en el mundo contemporáneo Dios –lo sagrado– era tan necesario como en las sociedades primitivas, pues sin él la integración social no era plausible.

¿Cuál es el lugar de *Dios* en la sociedad contemporánea? ¿Ha quedado al margen como consecuencia del proceso de secularización, tal y como Weber lo interpretaba? O, por el contrario, ¿sigue presente como *garantía* del vínculo social en línea con las propuestas durkheimianas?

Como vemos, desde esta perspectiva, la cuestión de la "cuarta garantía" de la "Constitución moderna" nos remite al tema de la integración social, que debemos distinguir nítidamente de la integración sistémica. Si esta última hace referencia a las condiciones de mantenimiento de los sistemas internamente diferenciados, la integración social nos sitúa ante el papel de los universos simbólicos que permiten el consenso de un grupo, en términos tanto de dotación de sentido como de legitimación. Estos dos tipos de integración han focalizado la atención de algunos autores contemporáneos que han entroncado sus teorías con las de Weber y Durkheim. Así, frente a N. Luhmann, que reduce la sociedad a no ser más que un sistema gobernado por la racionalidad instrumental, J. Habermas atiende tanto a la integración sistémica como a la integración social. En su obra, éste asume el legado de Weber, aunque crítica su unilateralidad al reducir el proceso de racionalización al desarrollo de la racionalidad instrumental. Para complementar dicha interpretación, J. Habermas se sirve de la obra de Durkheim y Mead para defender que la evolución sociocultural se caracteriza por la tendencia a la "lingüística de lo sacro" (Habermas 1987:70). Es decir, las funciones de integración social, que –siguiendo a Durkheim– eran cumplidas por la práctica ritual, serían ahora cubiertas por la acción comunicativa (ibíd.: 112). De este modo, el potencial integrador de la religión no se pierde con el declive de las éticas religiosas de la fraternidad, sino que es heredado por la "ética del discurso".

En una línea cercana a la de J. Habermas se encontraría el funcionalismo americano, para el que *Dios* no habría quedado suprimido de la vida social contemporánea, sino todo lo contrario. Efectivamente, desde este paradigma, la secularización debería interpretarse no como la pérdida de la religión, sino como la generalización de los valores e ideas religiosos y su institucionalización en el ámbito público-político. Es en el marco de este planteamiento en el que adquiere toda su relevancia el concepto de religión civil, con el que se daría respuesta afirmativa a la pregunta que nos plantea S. Giner (2003:69): "¿es demasiado aventurado suponer que sin la dimensión religiosa, sin un entorno sacro, es imposible explicar la cohesión alcanzada por una sociedad como la nuestra, es decir, secularizada, heterogénea, tecnificada y políarquica?" .

Los que restan visos de virtualidad a este tipo de religiones civiles consideran, en línea con las propuestas weberianas, que ningún *Dios* puede ya cumplir las funciones de integración social que desempeñaban las antiguas éticas religiosas. La religión sobrevive en el mundo contemporáneo, pero en tanto que subsistema funcional de una sociedad funcionalmente diferenciada, es decir, sin capacidad integradora (Luhmann 1990:155). *Dios* habría dejado así de ser la “garantía” de integración social en el mundo contemporáneo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bourdieu, P. 1987. “Legitimation and Structured Interests in Weber’s Sociology of Religion.” Pp. 119-136 en *Max Weber. Rationality and modernity*, edited by Whimster, S. and S. Lash. London: Allen & Unwin.
- Callejo, J. 1998. “Cien años después: los rasgos de modernidad de *El Suicidio*.” *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 81:73-98.
- Douglas, M. 1996. *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, E. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Giner, S. 2003. *Carisma y razón. La estructura moral de la sociedad moderna*. Madrid: Alianza.
- González García, J. M. 1992. *Las huellas de Fausto*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. 1987. *Teoría de la acción comunicativa* (Tomo I). Madrid: Taurus.
- Jameson, F. 1974. “The vanishing mediator: narrative structure in Max Weber.” *New German Critique* 1:52-89.
- Lamo De Espinosa, E. 1996. *Sociedades de cultura y sociedades de ciencia*. Oviedo: Nobel.
- Latour, B. 1993. *Nunca hemos sido modernos*. Madrid: Debate.
- Luhmann, N. 1990. “Society, Meaning and Religion-Based on Self-Reference”, en *Essays on self-reference*, Nueva York, Columbia University Press. pp. 144-164.
- Lukes, S. 1984. *Émile Durkheim. Su vida y su obra*. Madrid: CIS.
- Mommsen, J. 1981. *Max Weber. Sociedad, política e historia*. Buenos Aires: Alfa.
- Parsons, T. 1968. *La estructura de la acción social*. Madrid: Guadarrama.
- Prades, J. 1998. *Lo sagrado*. Barcelona: Península.
- Ramos, R. 1999. *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo y religión*. Madrid: CIS.

Ramos, R. 2001. "La ciudad en la historia: comparación, análisis y narración en la sociología histórica de Max Weber." *Política y Sociedad* 38:45-67.

Rodríguez, J. 1995. "Las categorías de lo histórico en la sociología de Max Weber." *Política y Sociedad* 18:45-67.

Stark, W. 1971. "Max Weber y la heterogonía de los fines." Pp. 191-208 en *Presencia de Max Weber*, editado por Parsons, T. et al. Buenos Aires: Nueva Visión.

Weber, M. 1944. *Economía y Sociedad*. México: FCE.

Weber, M. 1967. *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Weber, M. 1991. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.

JOSE SANTIAGO GARCÍA es Profesor titular de Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid y miembro de los grupos de investigación GERIC (Groupe Européen de Recherche Interdisciplinaire sur le Changement Religieux) y GRESCO (Grupo de Estudios Socioculturales Contemporáneos). Junto con A. Pérez-Agote, es co-autor de *La nueva pluralidad religiosa* (Madrid, Ministerio de Justicia, 2009) y *La situación de la religión en España a principios de siglo XXI* (Madrid, CIS, 2005), y co-editor de *Religión y política en al sociedad actual* (Madrid, UCM-CIS, 2008)

RECIBIDO: 22/05/2009

ACEPTADO: 18/02/2010

Publicado on-line: 13/01/2011