

SOCIODICEA: EMILE DURKHEIM Y LA DIVINIZACION DE LA SOCIEDAD
Las formas elementales de la vida religiosa, a los cien años de su publicación

SOCIODICY: ÉMILE DURKHEIM AND THE DIVINIZATION OF SOCIETY.
The elementaries forms of religious life one hundred years later

SALVADOR GINER salvadorginer00@gmail.com

Universidad de Barcelona

Presidente Institut d'Estudis Catalans

El afán por establecer una relación firme entre la sociología y una filosofía moral capaz de satisfacer las exigencias de la ciencia encontró respuesta en el emergentismo, tal y como aparece en *Las formas elementales de la vida religiosa*. La interpretación durkheimiana de esa relación estribaba en su propia visión de los “hechos morales” (*faits moraux*) como fenómenos socialmente producidos y determinados. Todos los fenómenos morales, aducía, eran generados por condiciones sociales y eran consecuencia de sanciones sociales sobre la conducta.

A pesar de afirmar tal cosa, Durkheim deseaba llegar también, en último término, a una interpretación filosófica de la moralidad, sin contradecirse y sin solución de continuidad en su razonamiento. Sin que tampoco se le pudiera acusar, como se ha hecho tantas veces, de reduccionismo. Halló una solución al abrazar el emergentismo, una posición metodológica que permite mantener la cientificidad propia de la sociología analítica y explicar el macronivel de los fenómenos sociales sin perder de vista la microfenomenología de la vida social. Con matices diferenciadores, todos los emergentistas asumen que las propiedades de un conjunto (una sociedad, por ejemplo) incluyen alguna que no poseen sus componentes, por sí solos.

Émile Durkheim estaba plenamente convencido de la *détermination sociale du fait moral*. Una afirmación de esa índole suele entrañar relativismo moral. Pero el relativismo moral era, para Durkheim, una posición repugnante. Como los otros cuatro grandes sociólogos de su tiempo —Tönnies, Weber, Simmel y Pareto— Durkheim debía explicar la variedad valorativa, el pluralismo de las creencias y la diversidad moral sin abandonar el universalismo ético. (Todos ellos, como Marx, Tocqueville, John Stuart Mill y Spencer eran, de uno u otro modo, universalistas morales). Durkheim tenía que habérselas, pues, con un problema grave.

La solución durkheimiana contra el relativismo moral y contra la “sociologización” absoluta de la moralidad descansa en dos supuestos: el de la interpretación de la evolución histórica de la humanidad como evolución moral; y el de la concepción de la socie-

dad como categoría omniabarcante. Empecemos por esta última noción. La sociedad es para Durkheim una entidad general esencialmente supraindividual, superior también a todos los grupos que la componen. Su nivel superior de generalidad le confiere una *cualidad emergente* nueva, no poseída por los fenómenos sociales inferiores, o menos generales. Todo emergentismo, en todas las ciencias, naturales o humanas y sociales, hace hincapié en este fenómeno: como he señalado, los niveles superiores poseen características nuevas que no poseen los inferiores, ni los individuos o elementos que componen a éstos últimos.

La cualidad nueva que Durkheim identifica es la moralidad. Y la moralidad está íntimamente relacionada con la sacralidad. Como lo sagrado es aquello que no debe ser violado, lo que debe ser obedecido y que es el patrón de toda conducta, la moralidad debe entenderse como realidad sui generis. Lo es porque ha surgido o emergido, según su propia lógica generativa, de la realidad sobre la que se apoya. (En sí, esta posición no es privativa de Durkheim: Comte fue emergentista, y también lo fueron Spencer, Stuart Mill y hasta Marx, cada uno a su manera. Mill lo fue convicto y confeso.) En Durkheim esa nueva realidad es particularmente distinta de la base que la genera. Constituye el atributo particular de la sociedad, esto es, la más general de todas las categorías sociales posibles.

Es éste el contexto en el que la relación de esta concepción con la filosofía moral se hace clara. Durkheim mismo lo reconoce cuando establece la comparación pertinente entre su propia posición y la de Kant. Mientras que para este último ninguna moralidad era posible sin Dios, para Durkheim ninguna moralidad era posible sin sociedad. “Kant postula a Dios..., —dice lacónicamente al fin de *Las formas elementales*— nosotros postulamos a la sociedad”. Y concluye lapidariamente: “Debemos elegir entre Dios y la sociedad”.

Pero, ¿debemos? Quienes sostenemos que, en cierto sentido fundamental, la sociedad, como tal, no existe, aunque sí lo hagan comunidades, grupos, instituciones y situaciones específicas, debemos formularnos esa pregunta. Al fin y al cabo, no negamos que exista como potente metáfora. Mas hasta en términos durkheimianos esta pregunta surge automáticamente, dado que, para Durkheim, Dios es un modo abstracto, pero humanamente comprensible, de transmitir el concepto, más nebuloso y difícil, de sociedad. Si Dios es la sociedad, como afirmaba él mismo, entonces ¿por qué debemos elegir? Sea como sea parece como si la sociología de Comte —su culto y *religion de l'humanité*— hubiera encontrado una expresión atenuada y más sensata o puesta al día en la filosofía social de Durkheim. Más propia de la época de Durkheim y libre ya de las ensañaciones futuristas comteanas.

Ambos pensadores, sin embargo, comparten algo fundamental. Los dos evitaron los peligros del relativismo sociológico al afirmar la soberanía moral de la sociedad como nuevo imperativo categórico, sociológicamente fundamentado y filosóficamente cuerdo. Que una de las concepciones más seculares del universo moral, la de Émile Durkheim, desembocara en una divinización de lo que es esencialmente mundano —aunque fuera por la vía analítica y teórica de un pensador laico— no deja de dar que pensar.

En efecto, la *religion de l'humanité* comteana se agazapa dificultosamente tras el laicismo manifiestamente militante de Durkheim. (Y en el republicanismo socialista francés de su época, el de su amigo el Jean Jaurès, que él también inspiraría.) Ello se constata en la naturaleza del otro supuesto sostenido por Durkheim en sus esfuerzos por evitar la fragmentación positivista y la pobreza teórica: el evolucionismo. El largo camino histórico de la sociedad desde su antiguo primitivismo y fragmentación tribal hacia la gran complejidad, la integración funcional, el cambio intenso y la complementariedad en la división de las tareas puede entenderse también como historia natural de las costumbres y los valores. En tal historia natural de la moral Durkheim detectó progreso: una penosa y lenta liberación del hombre de creencias fetichistas o animistas, una progresiva sustitución de las sanciones penales por las civiles, un crecimiento paulatino del individualismo y la racionalidad, más una expansión de la cohesión social cimentada en la solidaridad funcional entre gentes de diversa condición, ocupación y clase social y país.

El proceso entero se resume, en el vocabulario de Durkheim, como un incremento y desarrollo permanente de la *densidad moral* de la sociedad, tal y como postuló en su filosofía sociológica de la historia, contenida en la *División del trabajo social*. La creciente densidad demográfica y el aumento progresivo de la división social del trabajo son los motores que generan la densidad moral, y sobre todo su complejidad. A la postre una forma de solidaridad más fundamentada en la división complementaria de las tareas que conlleva la especialización en el mundo de hoy —la solidaridad por él llamada orgánica— que la que mana de nuestro sentimiento de amor y benevolencia hacia nuestros congéneres, como había señalado Adam Smith y, poco antes, Ferdinand Tönnies. Para éste último, categóricamente, la comunidad era la fuente última de toda moralidad. Durkheim, por su parte, argumentaría que la solidaridad primordial, o mecánica, propia de las sociedades primitivas no podía agotar toda moralidad. Su concepción de la moral gremial, y sobre todo de la moral profesional, se esfuerza por identificar las fuentes sociales de la moral, del deber ser, en el mundo moderno. Su preocupación ética principal es la de identificar la producción social de la moral en la modernidad.

La solidaridad durkeimiana suplanta a ese sentimiento como suplanta al altruismo imaginado por Comte, que fue quien acuñó la palabra. (He aquí un caso de secularización lingüística: desde que disponemos de la palabra “altruismo” para muchos ya no es menester hablar de caridad, un concepto religioso, ni de fraternidad, un concepto republicano.) Este proceso histórico mundial avanzaría hacia una utopía moral, si no fuera porque para Durkheim el peligro de un avance general de la anomía, el desorden y la amoralidad no se cerniera también sobre nosotros. Con esta salvedad, la sociología durkeimiana es una teoría ética histórico evolutiva, como la habían sido las de Comte, Marx y Spencer.

Su utopía es cauta, pero se detecta. No es ni ingenua ni lineal. Por ejemplo, Durkheim estaba agudamente consciente del “estado de anomía legal y moral en que se encontraba la vida económica” y política de su época. (La que condujo a la Gran Guerra de 1914.) Más aún, estaba igualmente convencido de que las fluctuaciones y reveses históricos en la senda de la civilización no invalidaban el empuje general del proceso ni la

supeditación progresiva, bajo el empuje de la modernización, de las fuerzas ‘más bajas’ de la vida social (tal como la “ley del físicamente más fuerte”) a leyes morales superiores.

En resolución: el positivismo de Durkheim no se disuelve en relativismo moral porque tenía, por una parte, una noción de sociedad verdaderamente metafísica y ética y, por otra, una visión clara de cuál podría ser la Sociedad Buena. Es verdad que, a diferencia de la visión de ciertos utopistas, la de Durkheim traía consigo cierto grado de coerción, disciplina, injusticia, desviación e infelicidad. Era una concepción laica, republicana y claramente patriótica a pesar de su cosmopolitismo.

Toda teodicea se enfrenta con una dificultad insoluble: la explicación racional del mal. Nunca pudo la teología dar cuenta y razón de ello: o Dios, todopoderoso, permite o desea el mal —desde las catástrofes naturales a la enfermedad, pasando por la malignidad humana, que nos permite hacer daño, incluso el gratuito— o no lo es. El argumento de que nos creó libres para hacernos capaces de hacer el mal cae por su propio peso. Los pensadores, que como Durkheim, hipostasian la sociedad humana —aunque en su caso sea a través de un paso lógico e impecable del micro al macronivel— trasladan a la estructura de la sociedad las causas de la felicidad y de la desdicha humanas. Elaboran una sociodicea en lugar de una teodicea. No se trata de una sociodicea como la que urde cada clase social, ideología o comunidad humana para explicar y justificar el mundo según su perspectiva particular, según sus prejuicios, intereses e intenciones, sino de una sociodicea como justificación de aspiración científica, analítica y racional del universo social del ser humano.

Ciertamente, la sociodicea durkheimiana no es la definitiva, ni la única posible. Ni recibe, tampoco, ese nombre en sus escritos. Pero es acorde con su noción —con la que culmina *Las formas elementales de la vida religiosa*— según la cual “la sociedad dispone precisamente de una potencia creadora que ningún ser observable puede igualar”.

SALVADOR GINER es Catedrático Emérito, Universidad de Barcelona, y Presidente del Institut d'Estudis Catalans, Academia de las Ciencias y Humanidades de Barcelona.