

RAMOS TORRE, Ramón  
**La Sociología de Émile Durkheim.**  
**Patología social, tiempo y religión**  
 Madrid, CIS, 1999

Que la sociología no debe olvidar a los clásicos parece norma de obligado cumplimiento. No obstante, hay quienes se niegan a leer cualquier cosa que haya sido escrita hace más de tres o cuatro años, pues también en esto del consumo de literatura sociológica parece obligado estar a lo último. Se preguntan: ¿qué nos aportan los clásicos?, ¿para qué leerlos?. Y en tal caso, ¿cómo hacerlo?. Una buena respuesta encontrará quien se acerque a las páginas del libro que aquí se presenta. No hay en él ni exaltación incondicional ni fácil crítica descontextualizada. La vuelta a la obra durkheimiana a la que R. Ramos nos invita supone un reconocimiento de la misma, dando cuenta tanto de sus virtudes como de sus defectos con el propósito de pensar a partir de ellos. No es tampoco este libro una monografía que trate toda la obra de Durkheim, sino una lectura selectiva de aquellos temas que R. Ramos considera más interesantes: su proyecto de sociología del tiempo, su sociología de la religión y su diagnóstico de la patología social, cuya máxima expresión es *El Suicidio*. Estas tres partes temáticas que componen el libro son precedidas de una panorámica general de toda la obra durkheimiana que se presenta en estrecha relación con el contexto socio-histórico del que surgió. Esta excelente síntesis ofrece líneas de interpretación

que resultan claves para la lectura del resto del libro. Es por eso que, aplicando el aserto durkheimiano, podemos decir que el todo es aquí más que la suma de las partes y la aparición de este libro, recopilación de artículos anteriormente publicados, abre una gran oportunidad para iniciarse o retornar a la obra de Durkheim.

¿Qué se quiere mostrar?. A mi entender, tres cosas: lo que constituye la parte central de la obra de Durkheim, lo que éste esbozó, pero que supeditado a aquella quedó marginado, y lo que no pudo ver, ya que constituía el punto ciego desde el que veía.

¿Qué Durkheim se nos presenta?. Al profesor de una universidad de provincias (Burdeos) que termina convirtiéndose en La Sorbona en el monarca absoluto de la sociología francesa, extendiendo sus dominios hasta hacer del durkheimismo el punto de paso obligado para acceder a la que consideraba como *la ciencia social*.

¿Cómo se explica el éxito de Durkheim?. Como señala R. Ramos, son varias las razones, pero dos son las que destacan: sus apoyos político-institucionales y su lucha por construir el espacio propio de la sociología. Durkheim, como intelectual orgánico de la pequeña burguesía, estaba comprometido con la III República en una Francia sacudida por las tres grandes cuestiones que focalizaban el debate

libros

político: la regeneración material e intelectual tras la derrota ante Alemania; la cuestión social que planteaba el problema de la integración de un movimiento obrero cada vez más numeroso y organizado, y el problema de la cuestión moral que mantenía fragmentada a la sociedad en dos idearios políticos muy marcados y excluyentes. En este contexto, Durkheim se verá apoyado institucionalmente con el fin de que su sociología, escasamente desarrollada en ese momento, contribuyese a construir la nueva moral laica que estaba siendo impulsada por las fuerzas republicanas mediante una reforma educativa. Aquel deberá ganarse ese apoyo institucional legitimando a la nueva ciencia social que tendrá como cometido político aportar el saber positivo necesario para llevar a cabo las reformas progresistas de la República.

Situados en este contexto, se entiende en toda su medida el interés de Durkheim en sus sociologías especiales y el tratamiento que hace de sus objetos. Un buen ejemplo es la temática del tiempo, que R. Ramos nos rescata como una de las partes de la obra de Durkheim a la que menos atención se ha prestado. Éste ve en el tiempo un objeto propicio para legitimar la sociología, en este caso frente a la filosofía que detentaba el monopolio de su estudio. Firme defensor de la ciencia positivista, Durkheim se opondrá al temporalismo de Bergson para el que la realidad era un proceso de cambio constante y nunca un estado que se pudiera atrapar conceptualmente. A partir de esa

polémica, que R. Ramos reconstruye situándola en la nueva cultura sobre el tiempo que se desarrolló con el cambio de siglo, se muestra el expansionismo sociológico de Durkheim, al que vemos invadiendo el territorio de la historiografía y negando su rasgo constitutivo, la narración. Ese desprecio por lo histórico limitará seriamente los esquemas con los que Durkheim aborde el cambio social y tendrá considerables repercusiones en su estudio de la patología social.

Será en el momento en que ese imperialismo sociológico derive en sociologismo cuando nos encontremos con un Durkheim atrapado en gravísimos errores que limitan su discurso. Ese es el caso de su empeño en construir una epistemología sociológica y en reducir socialmente el tiempo. Ambos propósitos se tornan en fracasos, ya que, como demuestra R. Ramos, resultan imposibles. Lejos, sin embargo, de quedarse en la mera crítica, éste celebra el atrevimiento de Durkheim y, a partir de sus errores e intuiciones, nos presenta las líneas generales para construir una teoría del tiempo que supere esas limitaciones. En su esfuerzo por iluminar aquellos territorios fronterizos de la sociología durkheimiana, R. Ramos nos presenta los rasgos que caracterizan el proyecto de sociología del tiempo que Durkheim y sus seguidores esbozaron. Un prometedor enfoque que quedó, sin embargo, supeditado a las batallas que Durkheim emprendió contra la que en aquel contexto parecía inexpugnable fortaleza de la epistemología clásica. Especialista en este campo, R. Ramos



teórica, que reconstruye distinguiendo en su seno un itinerario analítico y uno explicativo; una argumentación explicativa que Durkheim no termina de atar, ya que, como se aprecia con respecto al suicidio egoísta, fue incapaz de conjugar la condición de causalidad con la condición de inteligibilidad (problema de la agencialidad) que requiere toda explicación.

Sin embargo, no todos los errores y limitaciones en el tratamiento del suicidio deben ser considerados como deficiencias propias de una ciencia que se estaba abriendo paso. Lejos, como Durkheim pretendía, de que sus textos fuesen la plasmación de una purificada razón científica, en sus escritos sobre el suicidio se revela también la presencia de algo que poco tenía que ver con aquélla. Nos referimos a la *razón patriarcal*. Sobre ello, R. Ramos indica que el escaso interés de Durkheim por el suicidio fatalista dentro del matrimonio responde al punto ciego de un varón que, construyendo sociología, es incapaz de llevar a cabo la ruptura epistemológica con las prenociones que situaban a la mujer del lado de lo biológico y presocial. Esos desarrollos hubieran tambaleado el edificio de la obra de Durkheim, ya que para éste el malestar moral era fruto de un déficit de regulación e integración y no de una excesiva regulación, como se derivaría de atender al suicidio fatalista dentro del matrimonio.

Son muchos y muy interesantes los reclamos de este libro. El lector interesado en algunas de las sociologías específicas de Durkheim puede encontrar sugerentes relecturas y la

exploración de nuevas líneas de investigación sobre los objetos abordados. Puede leerse especialmente la sección dedicada al tema del tiempo, materia en la cual R. Ramos es un gran especialista. Es un ir más allá de la obra de Durkheim que, sin embargo, se echa de menos en la sección dedicada a su sociología de la religión, pues en ésta encontramos importantes intuiciones que son de gran valor heurístico para pensar fenómenos sociales de la actualidad. Se puede pensar, por ejemplo, en las relaciones que Durkheim establece entre lo sagrado y lo comunitario de cara a pensar en las llamadas nuevas formas de religión o en los nacionalismos. A propósito de este tema también se echa en falta una mayor profundización en algo que en el libro solamente se apunta de pasada. Me refiero a una de las cegueras que R. Ramos atribuye a Durkheim, quien abogando por una religión de la humanidad pretende que se desarrolle a partir de la sacralización de la nación.

Pero aunque por sí misma resulte enriquecedora la aproximación a cualquiera de las partes de este libro, no es ésta la lectura que aquí se recomienda. Es sólo captando la unidad de la obra de Durkheim y el contexto del que surgió, cuando estamos en disposición de entender en su justa medida su relevancia y trascendencia. Dos son en este sentido las cosas que aquí quiero destacar. Por un lado, mostrar cuáles son las coordenadas discursivas de ese moderno oficio de sociólogo que nace con la obra de Durkheim. Por otro lado, recalcar la que considero una de las mejores aportaciones del libro, de

R. Ramos, a saber: la importancia del marco socio-histórico para comprender la relevancia de la obra durkheimiana.

¿Qué hay en la obra de Durkheim que la trascienda hasta hacer de ella un referente para la teoría sociológica? ¿Cómo se constituye con Durkheim el pensamiento sociológico? Si este autor llegó a ser el monarca absoluto de la sociología fue por ser el primero que se lanzó a la conquista del hecho social como hecho claro y distinto del *continuo* de la naturaleza. Fue el primero, como nos recuerda P. Bourdieu, en conquistar el hecho social contra la ilusión del saber inmediato, enfrentándose a las prenociones de la sociología espontánea. Esto es lo que explica esa obsesión durkheimiana por la delimitación y expansión de las fronteras de la sociología. Todo momento fundacional requiere de violencia fundadora y a ello no fue ajena la sociología. Pero fue gracias a esa ruptura epistemológica como la teoría social llegó a la modernidad. Siguiendo la obra de B. Latour<sup>1</sup>, podemos decir que fue con Durkheim con quien las ciencias sociales accedieron al gran reparto de la crítica moderna, utilizando todos los recursos de que ésta disponía: trascendencia e inmanencia de la naturaleza, de la sociedad y de Dios. En efecto, con *El Suicidio* y *Las Formas Elementales...*, Durkheim desplegab los recursos de la naturalización y de la sociologización propios de la constitución moderna. En *El Suicidio*, Durkheim denunciaba la idea de que los sujetos son libres cuando deciden suicidarse. No habría según esta creencia ningún poder externo al individuo

que le empujase a dicha práctica, de ahí que sólo se pudiese explicar psicológicamente. Fue gracias a la alianza de Durkheim con el proceder de las ciencias naturales como logró desmontar esa idea. Los resultados irrefutables de la ciencia mostraban que los individuos que se suicidaban no lo hacían libremente, sino constreñidos por la sociedad. Una vez, pues, conquistado el hecho social, la importancia de la estadística será fundamental, ya que será el instrumento del que Durkheim se sirva para mostrar la regularidad de una parte de los hechos naturales, los sociales. El interés de Durkheim no será, sin embargo, meramente descriptivo, pues su propósito será mostrar esos fenómenos patológicos con el fin de actuar sobre ellos y poder así corregirlos. La sociedad se nos presentaba alternativamente como trascendente e inmanente<sup>2</sup>.

Es cuando trazamos una línea de continuidad con *Las Formas Elementales...* cuando más claro resulta ese despliegue de recursos modernos que Durkheim utiliza en su obra. Pues

<sup>1</sup> Nos referimos a *Nunca hemos sido modernos*, Madrid, Debate, 1993.

<sup>2</sup> Una interesante lectura de *El Suicidio* desde la obra de B. Latour puede verse en el artículo de J. Callejo que aparece en el nº 81 de la *REIS*, monográfico homenaje al centenario de *El Suicidio*, en el que se incluyen interesantes artículos sobre esta obra presentados por R. Ramos. No comparto, sin embargo, el privilegio crítico que J. Callejo le otorga a esa monografía de Durkheim, pues considero que la primera gran obra moderna en el sentido latouriano es *Las formas elementales de la vida religiosa*.

lo cierto es que si bien *El Suicidio* constituye el tótem fundacional de la sociología, es en *Las Formas Elementales* cuando ésta despliega todo el potencial crítico de la modernidad. En esta obra el recurso privilegiado será el de la sociologización. ¿Cómo explicar este cambio de énfasis?. El libro de R. Ramos ofrece muy buenas pistas para llegar a la conclusión que aquí se apunta. 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 eran parte del *continuo* de la naturaleza. Pero una vez que concluye con éxito ese propósito, su interés se desplaza en abordar lo que ya estaba presente en *El Suicidio*, el problema del malestar social y sus soluciones. No se tratará ya tanto de demostrar el carácter trascendente de la naturaleza, 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 del polo de la naturaleza al polo de lo social nos puede explicar el cambio en las herramientas que Durkheim utiliza para respaldar su sociología. Si en *El Suicidio* es la estadística, en *Las Formas Elementales*... los estudios etnográficos serán los protagonistas de la argumentación. La utilización de la etnografía le proporcionará el aval transhistórico y transcultural para mostrar que la sociedad es todopoderosa, ya que en todo tiempo y lugar ha tenido y tiene la misma esencia. La historia

no aporta nada que transforme las determinaciones estructurales de la sociedad. Las crisis son momentos coyunturales que serán corregidos para restablecer las determinaciones inherentes a la sociedad. ¿Qué mejor forma, pues, para mostrar ese poder de la sociedad que atribuirle un carácter divino?. La sociedad es tan fuerte que es ella misma el Dios al que dice adorar (Dios no es más que la sociedad, pero hipostasiada). Durkheim establecía así 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 a partir de la Reforma. Con Durkheim el proyecto moderno se radicaliza no sólo liberando a la sociedad de la herencia religiosa, sino elevándola a los altares, como un nuevo Dios, al mismo tiempo inmanente y trascendente.

Es la utilización simultánea de los recursos de la crítica moderna lo que explica que la obra de Durkheim se enrede sobre sí misma, pues si la sociedad es tan poderosa, ¿por qué no se puede imponer 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?. Son estas dificultades las que explican la indeterminación del concepto de sociedad que Durkheim utiliza<sup>3</sup>. Dificultades que salen a la luz en el

excelente estudio que hace R. Ramos de *Las Formas Elementales...*, en el que se nos muestra al maestro francés explicando al mismo tiempo lo sagrado por lo social y lo social por lo sagrado. Es decir, una sociedad totalmente libre e immanente que, sin embargo, se muestra débil, pues debe proyectarse sobre los objetos para poder así ser trascendente.

Es, por tanto, el propio éxito del moderno Durkheim el que, una vez que damos cuenta de las prácticas de purificación y de mediación en que se sustenta, nos permite entender las limitaciones discursivas de una obra que cumple de forma ejemplar con todos los preceptos de la constitución moderna.

Un éxito éste de la obra de Durkheim que, como señala R. Ramos, sólo se puede entender por el medio que la consagró. En efecto, no es un mero dato que Durkheim escribiera *Las Formas Elementales...* en la Francia postrevolucionaria, ya que será en ese concreto marco socio-histórico donde la cuestión laica se plantee en todas sus dimensiones. El desvanecimiento del antiguo credo religioso había ocasionado un profundo malestar social, pues aquél no encontraba sustituto simbólico para contener los profundos cambios que experimentaba la sociedad francesa. Hacía falta una nueva moral sin Dios, y sería el saber positivo de Durkheim el que encontrara la fuente

de donde emanaba esa moral que debía poner fin a los males de la sociedad francesa. Ese fue el gran mérito de Durkheim. 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.

Por primera vez en la historia se veía el verdadero rostro de Dios. La sociedad ya no necesitaba hipostasiarse en ninguna otra realidad. Con la obra de Durkheim culminará, por tanto, ese proceso de "endiosamiento" de la sociedad francesa que arrancaba de la Revolución. El nuevo Dios tendrá por ello los mismos rasgos que el antiguo Dios cristiano: la sociedad será una, todopoderosa y moral. No habrá en ella lugar para los conflictos de clase y género, ya que podrían conducir a la desintegración, ni tampoco para las "flores del mal" que pusieran en entredicho la moralidad que debía vertebrar la vida social. Era ésta una visión de la sociedad, que estaba hecha a la medida de los intereses de las clases medias que fueron las que proporcionaron el impulso necesario para que Durkheim erigiera a ese nuevo Dios.

JOSÉ A. SANTIAGO GARCÍA  
Universidad Complutense de Madrid

<sup>3</sup> Véase sobre este tema el libro de J. Prades *Lo sagrado*, Barcelona, Península, 1998, pp. 237-241.