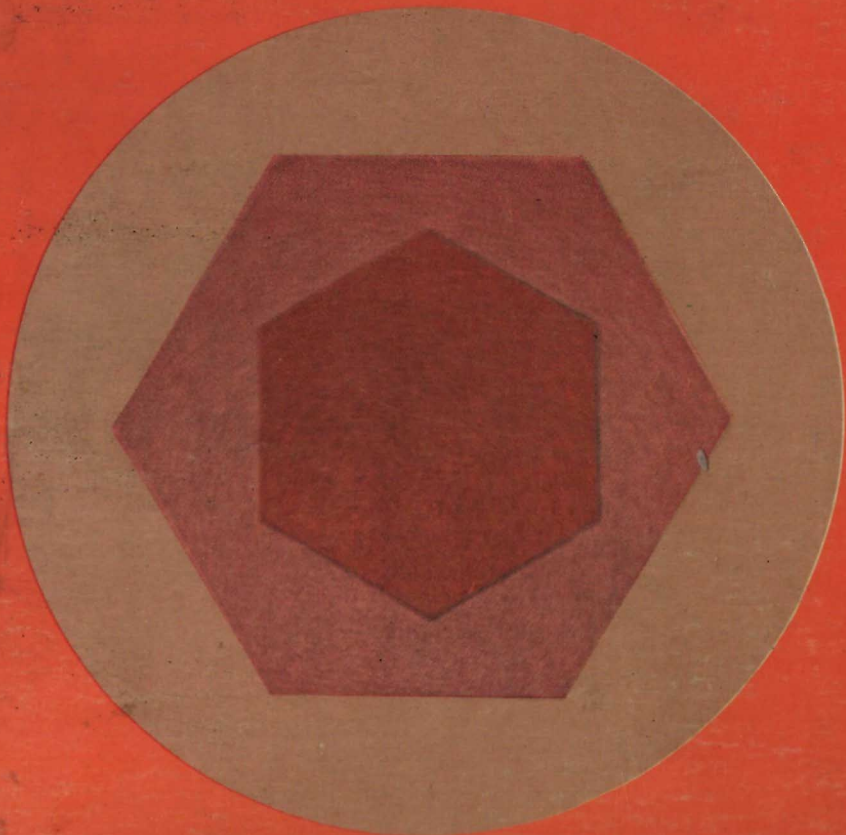


Emile Durkheim

# Las formas elementales de la vida religiosa

ESTUDIO PRELIMINAR : RAMON RAMOS



# LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA

EL SISTEMA TOTEMICO EN AUSTRALIA

Traducción y estudio preliminar: RAMON RAMOS

© Para la presente edición  
Akal editor. 1982  
Ramón Akal González  
Paseo de Sta. María de la Cabeza, 132. Madrid-26  
Tels.; 460.32.50 - 460.33.50  
I.S.B.N.: 84-7339-606-5  
Depósito legal: M-20.650-1982  
Impreso en España  
Impreso en: Técnicas Gráficas, S.L.  
Las Matas, 5. Madrid-29



AKAL EDITOR

DEFINICION DEL FENOMENO RELIGIOSO Y DE  
LA RELIGION<sup>1</sup>

Para poder investigar cuál es la religión más primitiva y simple observable, es preciso definir con anterioridad lo que se entiende por una religión; sin esto, nos expondríamos ya sea a llamar religión a un sistema de ideas y de prácticas que nada tendrían de religioso, ya sea a pasar al lado de hechos religiosos sin percibir su verdadera naturaleza. Que el peligro no tiene nada de imaginario y que no se trata en absoluto de un sacrificio a un vano formalismo metodológico, lo muestra bien que M. Frazer, un científico al que sin embargo la ciencia comparada de las religiones debe bastante, por no haber tomado esta precaución, no ha sabido reconocer el carácter profundamente religioso de creencias y ritos que más tarde serán estudiados y en los que, por nuestra parte, vemos el germen inicial de la vida religiosa de la humanidad. Hay pues en esto una cuestión previa que debe ser tratada antes que cualquier otra. No se trata de que podamos soñar en alcanzar desde ahora mismo los caracteres propios y verdaderamente explicativos de la religión; éstos no se pueden determinar sino al final de la investigación. Mas lo que es necesario y posible es indicar un cierto número de signos exteriores, fácilmente perceptibles, que permitan el reconocimiento de los fenómenos religiosos allá donde se encuentren, y que impida confundirlos con otros cualesquiera. A esta operación preliminar es a la que vamos a proceder.

Con todo, para que pueda dar los resultados esperables, es preciso comenzar por librarnos de toda idea preconcebida. Los hombres se han visto obligados a hacerse una noción de lo que es la religión mucho antes de que la ciencia de las religiones haya podido establecer sus comparaciones metódicas. Las necesidades de la existencia nos obliga a todos, creyentes e incrédulos, a representarnos de alguna manera aquellas cosas en medio de las que vivimos, sobre las que ininterrumpidamente tenemos que emitir

---

<sup>1</sup> Hemos intentado ya definir el fenómeno religioso en un trabajo que ha publicado el *Année sociologique* (T. III, pág. 1 y ss.). La definición que dimos entonces difiere, como se verá, de la que proponemos ahora. Explicamos, al término de este capítulo (Nota 68), las razones que nos han llevado a estas modificaciones que no implican, por demás, ningún cambio esencial en la concepción de los hechos.

juicios y que debemos tomar en cuenta en nuestra conducta. Sólo que, como estas prenociones se han formado sin método, siguiendo los azares y las coincidencias de la vida, no tienen derecho a ningún crédito y deben ser rigurosamente apartadas del examen que va a seguir. Los elementos de la definición que nos es necesaria no deben ser solicitados a nuestros prejuicios, a nuestras pasiones, a nuestros hábitos; se trata de definir la propia realidad.

Encaremos pues esta realidad. Dejando de lado toda concepción de la religión en general, consideremos las religiones en su realidad concreta y tratemos de aislar lo que tienen en común; pues la religión no se puede definir sino en función de caracteres que se encuentran en todos los casos en los que aparece una religión. Haremos entrar pues, en esta comparación, todos los sistemas religiosos que podamos conocer, los del presente y los del pasado, tanto los más primitivos y más simples como los más recientes y refinados; pues no tenemos ningún derecho, ningún medio lógico, de excluir a unos para retener otros. Todas las religiones son instructivas, sin excepción de ningún tipo, para aquél que no ve en la religión sino una manifestación natural de la actividad humana; pues todas expresan, a su manera, al hombre y pueden de este modo ayudarnos a comprender este aspecto de nuestra naturaleza. Hemos visto, por demás, hasta qué punto es insuficiente la propuesta de que la mejor manera de estudiar la religión es la de tomarla en consideración preferentemente bajo la forma que presenta entre los pueblos más civilizados<sup>2</sup>.

Mas para ayudarnos a liberarnos de estas concepciones al uso que, por su prestigio, pueden impedirnos ver las cosas tal como son, conviene, antes de abordar el tema por nuestra propia cuenta, examinar algunas de las definiciones más corrientes en las que estos prejuicios han venido a encarnarse.

## I

La noción de lo sobrenatural se toma generalmente por característica de todo lo que es religioso. Por ella se entiende todo orden de cosas que vaya más allá del alcance de nuestro entendimiento; lo sobrenatural es el mundo del misterio, de lo incognoscible, de lo incomprensible. La religión sería pues una suerte de especulación sobre todo aquello que se escapa a la ciencia y, de modo más general, a la clara intelección. «Las religiones, dice Spencer, diametralmente opuestas por sus dogmas, acuerdan reconocer tácitamente que el mundo, con todo lo que contiene y todo lo que le rodea, es un misterio que precisa una explicación», las hace consistir pues esencialmente en «la creencia en la omnipresencia de algo que está más allá del intelecto»<sup>3</sup>. Del mismo modo, Max Müller veía en toda religión «un

<sup>2</sup> Ver más arriba, pág. 3. No insistimos más sobre la necesidad de estas definiciones previas ni sobre el método a seguir para efectuarlas. Se podrá ver su explicación en nuestras *Reglas del método sociológico*. Akal editor. Madrid, 1978. Consultar *El Suicidio*, p. 1 y ss. Akal editor. Madrid, 1982.

<sup>3</sup> *Premiers principes*, trad. francesa, p. 38-39 (Paris, F. Alcan).

esfuerzo por concebir lo inconcebible, por expresar lo inexpressable, una aspiración hacia el infinito»<sup>4</sup>.

Es cierto que el sentimiento del misterio no deja de jugar un papel importante en ciertas religiones, de manera notable en el cristianismo. Con todo, hay que añadir que la importancia de este papel ha variado singularmente en los diferentes momentos de la historia cristiana. Hay periodos en los que esta noción pasa a un segundo plano y se borra. Para los hombres del siglo XVII, por ejemplo, este dogma no tenía nada de inquietante para la razón; la *fê* se conciliaba sin esfuerzos con la ciencia y la filosofía y los pensadores que, como Pascal, tenían una viva percepción de lo que hay profundamente oscuro en las cosas, estaban tan escasamente en armonía con su época que permanecieron incomprensidos por sus contemporáneos<sup>5</sup>. Podría pues ser algo precipitado hacer, de una idea sujeta a tales eclipses, el elemento esencial de la religión cristiana.

En todo caso, lo que es cierto es que no aparece sino muy tardíamente en la historia de las religiones; es totalmente extraña no sólo a los pueblos llamados primitivos sino también a todos los que no han alcanzado un cierto grado de cultura intelectual. Sin duda, cuando les vemos atribuir a objetos insignificantes virtudes extraordinarias, poblar el universo de principios singulares, elaborados con los elementos más dispares, dotados de una suerte de ubicuidad difícilmente representable, con gusto encontramos en estas concepciones un aire de misterio. Nos parece que los hombres no se han podido someter a ideas tan inquietantes para nuestra razón moderna sino por la incapacidad para encontrar otras que fueran más racionales. En realidad, sin embargo, estas explicaciones que nos sorprenden parecen al primitivo las más simples del mundo. No ve en ellas una especie de *última ratio* ante la que la inteligencia sólo resigna sino por la desesperanza de encontrar una causa, sino la manera más inmediata de representar y comprender lo que observa en rededor suyo. Para él, no hay nada de extraño en que se pueda, con la voz o el gesto, gobernar los elementos, parar o precipitar el curso de los astros, provocar la lluvia o hacerla cesar, etc. Los ritos que emplea para asegurar la fertilidad del suelo o la fecundidad de las especies animales de las que se nutre no son, a su parecer, más irracionales de lo que son, a nuestro parecer, los procedimientos técnicos de los que se sirven nuestros agrónomos con el mismo objetivo. Las fuerzas que pone en juego por estos diversos medios no le parecen que tengan nada de especialmente misterioso. Son fuerzas que, a no dudar, difieren de las que concibe el científico moderno, cuya utilización nos enseña; tienen una manera distinta de proceder y no se dejan disciplinar en base a los mismos procedimientos; mas, para el que cree en ellas, no son más ininteligibles que la gravedad o la electricidad para el físico de nuestros días. Veremos por demás, a lo largo de esta misma obra, que de modo muy presumible la noción de fuerzas naturales se deriva de la noción de fuerzas religiosas; no podría pues haber entre éstas y aqué-

<sup>4</sup> *Introduction à la science des religions*, p. 17. Consultar *Origine et développement de la religion*, p. 21.

<sup>5</sup> La misma concepción se encuentra igualmente en la época escolástica, como testimonia la fórmula por medio de la cual se definió a la filosofía de este periodo: *fides quaerens intellectum*.

llas el abismo que separa lo racional de lo irracional. Incluso el hecho de que las fuerzas religiosas son pensadas con frecuencia bajo la forma de entidades espirituales, de voluntades conscientes, no es absolutamente una prueba de su irracionalidad. A la razón no le repugna *a priori* admitir que los llamados cuerpos inanimados sean movidos, como los cuerpos humanos, por inteligencias, aun cuando la ciencia contemporánea se acomoda difícilmente a esta hipótesis. Cuando Leibnitz propuso concebir el mundo exterior como una inmensa sociedad de espíritus entre los cuales no había y no podía haber sino relaciones espirituales, entendía actuar como un racionalista y no veía en este animismo universal nada que pudiera ofender al entendimiento. Por demás, la idea de lo sobrenatural, tal como la entendemos, data de ayer: supone, en efecto, la idea contraria, cuya negación es, y que no tiene nada de primitivo. Para que se pueda decir de ciertos hechos que son sobrenaturales, era preciso tener ya la percepción de que existe un *orden natural de las cosas*, es decir, que los fenómenos del universo están ligados entre sí en base a relaciones necesarias, llamadas leyes. Una vez asumido este principio, todo lo que se desvíe de estas leyes debe necesariamente aparecer como fuera de la naturaleza y, por consiguiente, de la razón: pues lo que en este sentido es natural es también racional, no haciendo estas relaciones necesarias sino expresar la manera en las que las cosas se encadenan lógicamente. Mas esta noción del determinismo universal es de origen reciente; incluso los más grandes pensadores de la antigüedad clásica no habían llegado a captarla plenamente. Es una conquista de las ciencias positivas; es el postulado sobre el que se asienta y que han demostrado por sus progresos. Ahora bien, mientras no existía o no estaba establecido de manera suficientemente sólida, los más asombrosos acontecimientos no tenían nada que no pareciera perfectamente concebible. Mientras que no se supiera lo que de inmutable e inflexible tiene el orden de las cosas, mientras que se viera en él la obra de voluntades contingentes, se debía encontrar natural que estas voluntades u otras pudieran modificarla a su antojo. He aquí por qué las intervenciones milagrosas que los antiguos cargaban a cuenta de sus dioses no eran a sus ojos milagros, en la acepción moderna de la palabra. Eran para ellos bellos, raros o terribles espectáculos, objeto de sorpresa y de admiración (Zaymata, Mirabilia, Miracula); pero no veían en ellos en modo alguno una suerte de deslizamiento hacia un mundo misterioso en el que la razón no puede penetrar.

Podemos comprender mejor aún esta mentalidad, pues no ha desaparecido de manera completa de entre nosotros. Si bien, hoy en día, el principio del determinismo está sólidamente establecido en las ciencias físicas y naturales, hace tan sólo un siglo que ha empezado a introducirse en las ciencias sociales y su autoridad en este medio aún está en entredicho. No hay sino un número pequeño de hombres convencidos por la idea de que las sociedades están sometidas a leyes necesarias y constituyen un dominio natural. Se sigue de esto que se cree en ellas en la eventualidad de verdaderos milagros. Se admite, por ejemplo, que el legislador puede crear de la nada una institución por un simple designio de su voluntad, transformar un sistema social en otro distinto, igual que los creyentes de tantas religiones admiten que la voluntad divina ha creado el

mundo de la nada o tiene poder para transmutar los seres entre sí. En lo que concierne a los hechos sociales, todavía tenemos una mentalidad propia de primitivos. Y sin embargo, si, en materia de sociología, todavía tantos contemporáneos están rezagados en esta concepción caduca, no es porque la vida de las sociedades les parezca oscura y misteriosa; por el contrario, si son tan fáciles de contentar con estas explicaciones, si se obstinan en estas ilusiones que la experiencia desmiente incesantemente, es porque los hechos sociales les parecen la cosa más clara del mundo; es porque no perciben su real obscuridad; es porque todavía no han reconocido la necesidad de recurrir a los laboriosos procedimientos de las ciencias naturales con el fin de disipar progresivamente estas tinieblas. La misma actitud se encuentra en las raíces de muchas creencias religiosas que nos sorprenden por su simplismo. Es la ciencia, no la religión, la que ha enseñado a los hombres que las cosas son complejas y difíciles de comprender.

Con todo, responde Jevons<sup>6</sup>, el espíritu humano no tiene necesidad de una cultura propiamente científica para precisar que entre los hechos existen secuencias determinadas, un orden constante de sucesión, y para observar, por otro lado, que este orden es transgredido con frecuencia. Sucede que el sol se eclipsa bruscamente, que falta la lluvia en la época que es esperada, que la luna tarda en reaparecer después de su última desaparición periódica, etc. Puesto que estos acontecimientos son extraños al curso ordinario de las cosas, se los imputa a causas extraordinarias, excepcionales, es decir, extranaturales en suma. Bajo esta forma habría nacido la idea de lo sobrenatural desde los inicios de la historia, y de este modo, desde ese momento, el pensamiento religioso se habría encontrado pertrechado de su objeto propio.

Pero, en primer lugar, lo sobrenatural no supone en absoluto lo imprevisible. Lo nuevo forma parte de la naturaleza lo mismo que su contrario. Si constatamos que en general los fenómenos se suceden siguiendo un orden determinado, del mismo modo observamos que este orden no es jamás más que aproximado, que no es idéntico a sí mismo sucesivamente, que conlleva toda suerte de excepciones. Por poca experiencia que acumulamos, estamos acostumbrados a que nuestras expectativas sean frustradas y tales decepciones suceden con harta frecuencia como para que nos parezcan extraordinarias. Una cierta contingencia constituye un dato de la experiencia tanto como una cierta uniformidad; carecemos pues de razón alguna para relacionar la una con fuerzas y causas totalmente diferentes de aquellas de las que depende la otra. De este modo, para que poseamos la idea de lo sobrenatural no basta con que seamos testigos de acontecimientos imprevistos; es preciso todavía que se los conciba como imposibles, es decir, inconciliables con un orden que, con razón o sin ella, nos parece necesariamente implicado en la naturaleza de las cosas. Ahora bien, son las ciencias naturales las que, poco a poco, han construido esta noción de un orden necesario y, en consecuencia, la noción contraria no le podría ser anterior.

---

<sup>6</sup> *Introduction to the History of Religion*, p. 15 y ss.

Por demás, con independencia del modo en que los hombres se hayan representado las novedades y contingencias que revela la experiencia, no existe nada en esas representaciones que pueda servir para caracterizar la religión. Pues las concepciones religiosas, antes que nada, tienen por objeto expresar y explicar, no lo que de excepcional y anormal hay en las cosas, sino, por el contrario, lo que tienen de constante y regular. En términos muy generales, los dioses sirven mucho menos para dar cuenta de las monstruosidades, de las rarezas, de las anomalías, que de la marcha habitual del universo, del curso de los astros, del ritmo de las estaciones, del crecimiento anual de la vegetación, de la perpetuidad de las especies, etc. Lejos está pues el que la noción de lo religioso coincida con la de lo extraordinario y de lo imprevisto. Jevons objeta que esta concepción de las fuerzas religiosas no es primitiva. Se habría empezado por imaginarlas con el fin de dar cuenta de los desórdenes y de los accidentes, y tan sólo después se las habría utilizado para explicar las uniformidades de la naturaleza<sup>7</sup>. Con todo, no queda claro lo que habría determinado a los hombres a atribuirles sucesivamente funciones tan manifiestamente contrarias. Además, es enteramente arbitraria la hipótesis según la cual los seres sagrados habrían estado en principio confinados a un papel negativo de perturbadores. Veremos, en efecto, que, desde las religiones más simples que conocemos, estos seres han tenido como tarea esencial la de conservar, de una manera positiva, el curso normal de la vida<sup>8</sup>.

Así la idea de misterio no tiene nada de originaria. No le ha sido dada al hombre; es el hombre quien la ha forjado con sus propias manos al mismo tiempo que la idea contraria. Es ésta la razón de que no aparezca más que en un pequeño número de religiones avanzadas. No se la puede hacer la característica de los fenómenos religiosos sin excluir de la definición la mayor parte de los hechos a definir.

## II

Otra idea por medio de la cual se ha intentado con frecuencia definir la religión es la de divinidad. «La religión, dice A. Réville, es la determinación de la vida humana por el sentimiento de un lazo que une el espíritu humano al espíritu misterioso cuya dominación sobre el mundo y sobre sí mismo reconoce y con el que desea sentirse unido»<sup>9</sup>. Es cierto que, si se entiende la palabra divinidad en un sentido preciso y estrecho, la definición deja fuera de sí una multitud de hechos manifiestamente religiosos. Las almas de los muertos, los espíritus de todo tipo y de todo rango con los que la imaginación religiosa de tantos pueblos distintos ha poblado la naturaleza, son desde siempre objeto de ritos e incluso algunas veces de un culto regular; y, sin embargo, no son dioses en el sentido propio de la palabra. Mas para que la definición los comprenda, es suficiente con

sustituir la palabra dios por la de ser espiritual, más comprehensiva. Es lo que ha hecho Taylor: «el primer punto esencial cuando se trata de estudiar de manera sistemática las religiones de las razas inferiores es, nos dice, definir y precisar lo que se entiende por religión. Si se pretende hacer entender por esta palabra la creencia en una divinidad suprema..., un cierto número de tribus se encontrarían excluidas del mundo religioso. Mas esta definición demasiado estrecha tiene el defecto de identificar la religión con algunos de sus desarrollos particulares... parece mejor poner simplemente como definición mínima de la religión la creencia en seres espirituales»<sup>10</sup>. Por seres espirituales hay que entender sujetos conscientes, dotados de poderes superiores a los que posee la mayoría de los hombres; esta cualificación conviene pues a las almas de los muertos, a los genios, a los demonios, del mismo modo que a las divinidades propiamente dichas. Importa destacar en principio la particular concepción de la religión implicada en este definición. La única relación que pudiéramos establecer con seres de este tipo se encuentra determinada por la naturaleza que se les atribuye. Son seres conscientes; no podemos pues actuar sobre ellos sino del mismo modo en que se actúa sobre las conciencias en general, es decir, por procedimientos psicológicos, tratando de convencerlos o de conmové-los ya sea con la ayuda de palabras (invocaciones, plegarias), ya sea por medio de ofrendas y de sacrificios. Y puesto que la religión tendría por objeto reglamentar nuestras relaciones con estos seres especiales, no podría haber religión más que allá donde hubiera plegarias, sacrificios, ritos propiciatorios, etc. Se tendría de este modo un criterio muy simple que permitiría distinguir lo que es religioso de lo que no lo es. Es a este criterio al que se refiere sistemáticamente Frazer<sup>11</sup> y, con él, muchos etnógrafos<sup>12</sup>.

Mas con lo evidente que pueda parecer esta definición, a causa de hábitos intelectuales que debemos a nuestra educación religiosa, hay una cantidad de hechos a los que no es aplicable y que, sin embargo, forman parte del dominio de la religión.

En primer lugar, existen grandes religiones en las que la idea de dioses y espíritus está ausente, en las que, por lo menos, no juega sino un papel secundario y desdibujado. Es el caso del budismo. El budismo, dice Burnouf, «se sitúa, en oposición al braghmanismo, como una moral sin dios y un ateísmo sin Naturaleza»<sup>13</sup>. «No reconoce en absoluto un dios del que el hombre dependa, dice M. Barth; su doctrina es absolutamente atea»<sup>14</sup>, y M. Oldenberg, por su parte lo denomina «una religión sin dios»<sup>15</sup>. En efecto, todo lo esencial del budismo se contiene en cuatro

<sup>10</sup> *La civilisation primitive*, I, p. 491.

<sup>11</sup> Desde la primera edición de *The Golden Bough*, I, p. 30-32.

<sup>12</sup> De manera destacada SPENCER y GILLEN e incluso PREUSS que llama mágicas a todas las fuerzas religiosas no individualizadas.

<sup>13</sup> BURNOUF, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 2ª ed., p. 464. La última palabra del texto significa que el budismo no admite ni siquiera la existencia de una Naturaleza eterna.

<sup>14</sup> BARTH, *The Religions of India*, p. 10.

<sup>15</sup> OLDENBERG, *Le Bouddha*, p. 51 (trad. fr., Paris, F. Alcan, posteriormente PUF).

<sup>7</sup> JEVONS, p. 23.

<sup>8</sup> Ver más allá, Libro III, capítulo II.

<sup>9</sup> *Prolegomènes à l'histoire des religions*, p. 34.

proposiciones que los fieles llaman las cuatro nobles verdades<sup>16</sup>. La primera establece la existencia del dolor como algo ligado al perpétuo fluir de las cosas; la segunda muestra en el deseo la causa del dolor; la tercera hace de la supresión del deseo el único medio de suprimir el dolor; la cuarta enumera las tres etapas por las que hay que pasar para llegar a esta supresión: son la rectitud, la meditación, con ella, la sabiduría, la plena posesión de la doctrina. Atravesadas estas tres etapas, se llega al término del camino, a la liberación, a la salvación por el Nirvana.

Ahora bien, en ninguno de estos principios se trata de la divinidad. El budista no se preocupa en saber de dónde proviene este mundo del devenir en el que vive y sufre; lo toma como un hecho<sup>17</sup> y todo su esfuerzo se cifra en evadirse de él. Por otro lado, para este quehacer de salvación, sólo puede contar consigo mismo; «no tiene ningún dios al que agradecer, por lo mismo que, durante el combate no llama a ninguno en su ayuda»<sup>18</sup>. En lugar de rezar, en el sentido usual de la palabra, en lugar de dirigirse a un ser superior e implorar su asistencia, se repliega sobre sí mismo y medita. No supone esto decir «que niegue de frente la existencia de seres llamados Indra, Agni, Varuna<sup>19</sup>; pero estima que no les debe nada y que no tiene nada que hacer con ellos», pues su poder no puede extenderse sino sobre los bienes de este mundo que, para él, carecen de valor. Es ateo pues en el sentido de que se desinteresa de la cuestión de saber si hay o no dioses. Por demás aun cuando los hubiera y con independencia del poderío que tendrían, el santo, el liberado, se estima superior a ellos; pues lo que dota de dignidad a los seres no es la amplitud de la acción que ejercen sobre las cosas, sino exclusivamente el grado de su progreso en el camino de la salvación<sup>20</sup>.

Es cierto que Buda, al menos en ciertas sectas de la iglesia budista, ha acabado por ser considerado como una especie de dios. Tiene sus templos; se ha convertido en el objeto de un culto que, por otro lado, es muy simple, puesto que se reduce esencialmente a la ofrenda de algunas flores y a la adoración de reliquias o imágenes consagradas. No es más que un culto al recuerdo. Pero, en primer lugar, esta divinización de Buda, suponiendo que la expresión sea exacta, es exclusiva de lo que se ha llamado budismo septentrional. «Los budistas del sur, dice Kern, y, entre los budistas del norte los menos avanzados, hablan del fundador de su doctrina como si fuera un hombre, cosa que se puede afirmar a partir de los datos hoy en día conocidos»<sup>21</sup>. Atribuyen, sin duda, a Buda poderes extraordinarios, superiores a los que poseen los hombres comunes; pero era ya una creencia muy antigua en la India, y por demás muy general en una multitud de

religiones distintas, que un gran santo está dotado de atributos excepcionales<sup>22</sup>; y con todo, un santo no es un dios, del mismo modo que tampoco lo son un sacerdote o un mago, a despecho de las facultades sobrehumanas que, con frecuencia, les son atribuidas. Por otro lado, según los investigadores más autorizados, esta suerte de teísmo y la mitología compleja que lo acompaña de ordinario no serían sino una forma derivada y desviada del budismo. En principio, Buda no habría sido considerado más que como «el más sabio de los hombres»<sup>23</sup>. «La concepción de un Buda que no fuera un hombre que ha alcanzado el más alto grado de santidad», dice Burnouf, «está fuera del círculo de ideas que constituyen el mismo fondo de los Sutas simples»<sup>24</sup>; y, continúa más tarde el mismo autor «su carácter humano ha quedado como un hecho tan incontestablemente reconocido por todos que incluso a los autores de sus leyendas, a los que tan poco costaba hablar de milagros, no se les ha ocurrido hacerle un dios después de su muerte»<sup>25</sup>. Por lo mismo podemos preguntarnos si ha llegado en algún momento a despojarse completamente de ese carácter humano y si tenemos el derecho de asimilarlo completamente a un dios<sup>26</sup>; en todo caso, sería a un dios de una naturaleza muy particular y cuyo papel no se parece en absoluto al de otras personalidades divinas. Pues un dios es antes que nada un ser viviente con el que el hombre debe y puede contar; ahora bien, Buda ha muerto; ha entrado en el Nirvana y carece de cualquier poder sobre la marcha de los acontecimientos humanos<sup>27</sup>.

Por último, y con independencia de lo que se piense sobre la divinidad de Buda, queda claro que es una concepción completamente exterior a lo que hay de verdaderamente esencial en el budismo. El budismo, en efecto, consiste antes que nada en la noción de la salvación y la salvación supone únicamente que se conoce la buena doctrina y que se practica. Sin duda, no podría ésta ser conocida si Buda no hubiera venido a revelárnosla; mas una vez hecha esta revelación, la obra de Buda estaba acabada. A partir de ese momento, Buda dejó de ser un factor necesario de la vida religiosa. Aun cuando el recuerdo de aquél que las ha hecho conocer se borrara de las memorias, la práctica de las cuatro verdades santas sería posible<sup>28</sup>. Caso completamente diferente es el del cristianismo que, sin la idea siempre presente de Cristo y su culto siempre practicado, es inconcebible; pues es

<sup>22</sup> «La creencia universalmente admitida en la India de que una gran santidad está necesariamente acompañada por facultades sobrenaturales constituye el único apoyo que él (Cākya) debía encontrar en las gentes» (BURNOUF, p. 119).

<sup>23</sup> BURNOUF, p. 120.

<sup>24</sup> BURNOUF, p. 107.

<sup>25</sup> BURNOUF, p. 302.

<sup>26</sup> Es lo que expresa KERN en estos términos: «Desde cierto punto de vista es un hombre; desde otros, no lo es; desde otros, por último, no es ni lo uno ni lo otro» (op. cit., I, p. 290).

<sup>27</sup> «La idea de que el jefe divino de la Comunidad no se halla ausente de entre los suyos, sino que tiene su morada realmente entre ellos, como su maestro y su rey, de tal suerte que el culto no es otra cosa que la expresión de la perpetuidad de esta vida en común, tal idea es completamente extraña al budismo. Su maestro está en el Nirvana; sus fieles bien pudieran clamarle, que él no podría oírlos» (OLDENBERG, *Le Bouddha*, p. 368).

<sup>28</sup> «La doctrina budista, en todos sus rasgos esenciales, podría existir, tal como existe en realidad, aun cuando la noción de buda le fuera completamente extraña» (OLDENBERG, p. 322). Y esto, que se refiere al Buda histórico, se aplica del mismo modo a todos los Budas mitológicos.

<sup>16</sup> OLDENBERG, *ibid.*, p. 214, 318. Consultar KERN, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, p. 389 y ss.

<sup>17</sup> OLDENBERG, p. 258; BARTH, p. 110.

<sup>18</sup> OLDENBERG, p. 314.

<sup>19</sup> BARTH, p. 109. «Tengo la íntima convicción, dice igualmente BURNOUF, de que si Cākya no hubiera encontrado a su alrededor un Panteón poblado de dioses cuyos nombres ha referido, no hubiera tenido ninguna necesidad de invertarlo». (*Introduction à l'histoire du bouddhisme indienne*, p. 119).

<sup>20</sup> BURNOUF, op. cit., p. 117.

<sup>21</sup> KERN, op. cit., I, p. 289.

por intermedio de un Cristo siempre viviente y cotidianamente inmolado como la comunidad de fieles sigue comunicándose con la fuente suprema de la vida espiritual<sup>29</sup>.

Todo lo que antecede se aplica del mismo modo a otra gran religión de la India, el jainismo. Por demás, las dos doctrinas tienen de manera palpable la misma concepción del mundo y de la vida. «Igual que los budistas, dice Barth, los jainistas son ateos. No admiten un creador; para ellos, el mundo es eterno y niegan explícitamente que haya podido haber un ser perfecto desde la eternidad. El Jina se ha hecho perfecto, pero no lo era desde el principio». Igual que los budistas del Norte, los jainistas, o al menos algunos de ellos, han llegado con todo a una suerte de deísmo; en las inscripciones del Dekhan se habla de una Jinapati, suerte de Jina supremo, que es llamado el primer creador; más un tipo tal de lenguaje, dice el mismo autor, «entra en contradicción con las declaraciones más explícitas de sus expositores más autorizados»<sup>30</sup>. Si por otro lado, esta indiferencia por lo divino está hasta este punto desarrollada en el budismo y el jainismo es porque estaba ya en germen en el brahmanismo, del que se derivan ambas religiones. Al menos bajo algunas de sus formas, la especulación brahmánica lleva a «una explicación francamente materialista y atea del universo»<sup>31</sup>. Con el tiempo, las múltiples divinidades que los pueblos de la India habían aprendido desde el principio a adorar habían llegado como a fundirse en una especie de principio uno, impersonal y abstracto, esencia de todo lo que existe. El hombre contiene en sí esta realidad suprema, que no tiene nada de personalidad divina, o más bien está integrado en ella, pues nada existe fuera de esta realidad. Para encontrarla y unirse a ella no tiene pues que buscar fuera de sí mismo algún apoyo exterior; basta con que se concentre sobre sí mismo y medite. «Cuando el budismo, dice Oldenberg, se dedica a esta gran tarea de imaginar un mundo de salvación donde el hombre se salva a sí mismo y de crear una religión sin dios, la especulación brahmánica ha preparado ya el terreno para esa tentativa. La noción de divinidad ha retrocedido paso a paso; las figuras de los antiguos dioses se desvanecen; el Brahma reina en su eterna quietud, muy por encima del mundo terrestre, y no queda más que una sola persona que pueda tomar una parte activa en la gran obra de la liberación: es el hombre»<sup>32</sup>. He aquí pues, que una parte considerable de la evolución religiosa ha consistido, en suma, en un retroceso progresivo de la idea de ser espiritual y de divinidad. He aquí algunas grandes religiones en las que las invocaciones, los actos propiciatorios, los sacrificios, las plegarias propiamente dichas, están muy lejos de tener un lugar preponderante y que, por consiguiente, no muestran el signo distintivo por el que se pretende reconocer las manifestaciones propiamente religiosas.

Pero, incluso en el interior de las religiones deístas, se encuentra un gran número de ritos que son completamente independientes de cualquier idea de dioses o seres espirituales. En primer lugar, existe toda una

multitud de prohibiciones. La Biblia, por ejemplo, ordena a la mujer vivir aislada cada mes durante un periodo determinado<sup>33</sup>; le prescribe un aislamiento análogo durante el parto<sup>34</sup>; prohíbe uncir juntos al caballo y el asno, llevar un vestido en que se mezcle el cáñamo y el lino<sup>35</sup>, sin que sea posible determinar que papel puede haber jugado en estas prohibiciones la creencia de Yaveh, ya que El queda fuera de todas las relaciones prohibidas y no podría interesarse por ellas. Se puede decir otro tanto de la mayor parte de las prohibiciones alimenticias. Y estas prohibiciones no son particulares de los Hebreos, sino que, bajo diversas formas, se encuentra, con las mismas características, en innumerables religiones.

Es verdad que estos ritos son puramente negativos; con todo no dejan de ser religiosos. Por demás, existen otros que piden al fiel prestaciones activas y positivas y que, sin embargo, tienen la misma naturaleza. Actúan por sí mismos, sin que su eficacia dependa de ningún poder divino; provocan mecánicamente los efectos que constituyen su razón de ser. No consisten ni en plegarias, ni en ofrendas dirigidas a un ser a cuya buena voluntad está subordinado el resultado esperado; por el contrario este resultado se obtiene por la acción automática de la operación ritual. Tales, de manera destacada, el caso del sacrificio en la religión védica. «El sacrificio, dice Bergeigne, ejerce una influencia directa sobre los fenómenos celestes»<sup>36</sup>; es todopoderoso por sí mismo y no recibe ninguna influencia divina. Es él mismo el que, por ejemplo, quebró las puertas de la caverna donde estaban encerradas las auroras e hizo resplandecer la luz de día<sup>37</sup>. Del mismo modo, son algunos himnos apropiados los que, por una acción directa, han hecho vertir sobre la tierra las aguas del cielo y esto a pesar de los dioses<sup>38</sup>. La práctica de ciertas austeridades tiene la misma eficacia. Aún es más: «El sacrificio es de tal manera el principio por excelencia, que se le atribuye no sólo el origen de los hombres, sino incluso el de los dioses. Una tal concepción puede parecer con todo derecho extraña. Con todo, queda explicada como una de las últimas consecuencias de la idea del poderío absoluto del sacrificio»<sup>39</sup>. Además, en toda la primera parte del trabajo de Bergeigne, no se trata sino de sacrificios en los que las divinidades no juegan ningún papel.

El hecho no es exclusivo de la religión védica; está por el contrario, muy generalizado. En todo culto hay prácticas que actúan por sí mismas, por un poder que les es propio y sin que se intercale ningún dios entre el individuo que ejecuta el rito y el objetivo perseguido. Cuando, en la fiesta llamada de los Tabernáculos, el judío movía el aire al agitar ramas de sauce

<sup>33</sup> I. Sam., 21, 6.

<sup>34</sup> Lev., XII.

<sup>35</sup> Deuter. XXII, 10 y 11.

<sup>36</sup> *La religion védique*, I, p. 122.

<sup>37</sup> *La religion védique*, I, p. 122.

<sup>38</sup> «Ningún texto, dice BERGEIGNE, aporta mejor testimonio de la conciencia de una acción mágica del hombre sobre las aguas del cielo que el verso I, 32, 7, en que esta creencia se expresa en términos generales, aplicables al hombre actual lo mismo que a sus ancestros reales o mítológicos: "El ignorante ha preguntado al sabio; instruido por el sabio actúa y he aquí el beneficio de su instrucción: consigue la precipitación del río"» (p. 137).

<sup>39</sup> *Ibid.* (p. 139).

<sup>29</sup> Ver en el mismo sentido MAX MÜLLER, *Natural Religion*, p. 103 y ss. y 190.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 146.

<sup>31</sup> BARTH, en *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, p. 548.

<sup>32</sup> *Le Bouddha*, p. 51.



siguiendo un cierto ritmo, lo hacía para provocar que se levantara el viento y lloviera; y se pensaba que el fenómeno deseado resultaba automáticamente del rito, con tal de que éste fuera realizado de manera correcta<sup>40</sup>. Es esto, por demás, lo que explica la importancia primordial asignada por casi todos los cultos a la parte material de las ceremonias. Este formalismo jurídico, viene de que la fórmula a pronunciar, los movimientos a ejecutar, al tener en sí mismos la fuente de su eficacia, la perderían si no fueran exactamente conformes al tipo consagrado por el éxito.

Hay así ritos sin dioses e incluso ritos de los que provienen los dioses. No todos los poderes religiosos emanan de personalidades divinas y existen relaciones culturales que tienen una finalidad diferente de la de unir el hombre con la divinidad. La religión desborda pues la idea de dioses o espíritus, y por consiguiente no puede definirse exclusivamente en función de esta última.

### III

Descartadas estas definiciones, encaremos directamente el problema. Destaquemos, desde el principio, que en todas estas formulaciones se trata de expresar directamente la naturaleza de la religión en su conjunto. Se procede como si la religión formara una especie de entidad indivisible, cuando en realidad es un todo formado de partes; es un sistema más o menos complejo de mitos, dogmas, ritos, ceremonias. Ahora bien, un todo no puede ser definido sino en relación a las partes que lo constituyen. Resulta pues más metódico intentar caracterizar los fenómenos elementales que constituyen una religión antes que el sistema producto de su unión. Este método se impone tanto más cuanto que hay fenómenos religiosos que no son insertables en ninguna religión determinada. Tales son los que constituyen la materia del folklore. Son éstos, en general, vestigios de religiones desaparecidas, restos inorganizados; pero los hay también que se han ido formando bajo la influencia de causas locales. En Europa el cristianismo se ha esforzado en absorberlos y asimilarlos; les ha imprimido un color cristiano. Con todo, quedan muchos que han persistido hasta la fecha reciente o que aún ahora persisten con una relativa autonomía: fiestas del árbol de mayo, del solsticio de verano, de carnaval, distintas creencias en relación a los genios, a los demonios locales, etc. Si bien el carácter religioso de estas creencias va borrándose, con todo, su importancia religiosa es de tal magnitud como para permitir a Mannhardt y su escuela renovar la ciencia de las religiones. Una definición que no las tuviera en cuenta no comprendería pues todo lo que es religioso.

De modo natural, los fenómenos religiosos se clasifican en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados. Media entre estas dos clases de hechos toda la diferencia que separa al pensamiento de la acción.

Los ritos no pueden ser definidos ni diferenciados de otras prácticas humanas, de modo destacado de las prácticas morales, sino por la naturaleza de su objeto. En efecto, una regla moral prescribe, del mismo modo que un rito, un tipo de actuación, pero dirigido hacia objetos de un género diferente. Habría pues que caracterizar el objeto del rito para poder caracterizar al mismo rito. Ahora bien, la naturaleza especial de este objeto queda reflejada tan sólo en la creencia. No se puede definir el rito más que tras definir la creencia.

Todas las creencias religiosas conocidas, sean simples o complejas, presentan una idéntica característica común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras *profano* y *sagrado* traducen bastante bien. La división del mundo en dos esferas que comprenden, la una todo lo que es sagrado, la otra todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas, las leyendas son o representaciones o sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que les son atribuidos, su historia, sus relaciones entre sí y con las cosas profanas. Mas no hay que entender por cosas sagradas simplemente esos seres personales llamados dioses o espíritus; una roca, un árbol, un manantial, una piedra, un trozo de madera, una vivienda, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada. Un rito puede tener este carácter; incluso no existe un rito que no lo tenga en algún grado. Hay palabras, expresiones, fórmulas que sólo pueden ser pronunciadas en boca de personajes consagrados; hay gestos, movimientos que no pueden ser ejecutados por todo el mundo. Si el sacrificio védico poseía tal eficacia, si incluso, según la mitología, lejos de ser un medio para ganar el favor de los dioses era él quien los había generado, era porque poseía un poder comparable al de los seres más sagrados. No puede pues determinarse de una vez para todas el círculo de los objetos sagrados; su extensión es infinitamente variable según las religiones. He aquí la razón de que el budismo sea una religión: aun a falta de dioses, admite la existencia de cosas sagradas, a saber, las cuatro verdades santas y las prácticas que de ellas se derivan<sup>41</sup>. Pero, hasta ahora, nos hemos limitado a enumerar, a título de ejemplo, un cierto número de cosas sagradas: nos es preciso ahora indicar por medio de qué características generales se diferencian de las cosas profanas.

Se podría intentar, en principio, definir las por el lugar que les es generalmente asignado en la jerarquía de los seres. Corrientemente son consideradas como superiores en dignidad y poder a las cosas profanas, y particularmente al hombre, en el caso de que éste no sea más que un hombre y, en sí mismo, no esté sacralizado. Se concibe, en efecto, a éste como ocupando, en relación a las cosas sagradas, una situación inferior y dependiente; y esta imagen no carece ciertamente de exactitud. Hay que destacar tan sólo que en ella no hay nada que sea verdaderamente

<sup>40</sup> Se encontrarán otros ejemplos en HUBERT, artículo «Magia» en *Dictionnaire des Antiquités*, VI, p. 1.509.

<sup>41</sup> Sin hablar del sabio, del santo, que practican estas verdades y que son sagrados por esta razón.

característico de lo sagrado. No basta con que una cosa esté subordinada a otra para que la segunda sea sagrada en relación a la primera. Los esclavos dependen de sus amos, los súbditos de su rey, los soldados de sus mandos, las clases inferiores de las clases dirigentes, el avaro de su oro, el ambicioso del poder y de las manos que lo poseen; ahora bien, si bien con frecuencia se dice de un hombre que practica la religión de los seres o de las cosas a los que él reconoce un valor eminente y una suerte de superioridad en relación a él, queda claro con todo que, en todos estos casos, la palabra es dada en un sentido metafórico y que nada hay en esas relaciones que sea religioso, en sentido propio<sup>42</sup>.

Por otro lado no hay que perder de vista que existen cosas sagradas de distinto grado y, por ello, algunas en relación a las cuales el hombre se siente relativamente cómodo. Un amuleto tiene un carácter sagrado, y sin embargo, el respeto que inspira no tiene nada de excepcional. Incluso, en relación a sus dioses, el hombre no está siempre en un estado tan acentuado de inferioridad; pues ocurre con mucha frecuencia que ejerce sobre ellos una verdadera compulsión física para obtener de ellos lo que desea. Se golpea el fetiche con el que no se está contento, con la reserva de reconciliarse con él más tarde si acaba por mostrarse más dócil a los deseos de su adorador<sup>43</sup>. Se lanzan piedras, para obtener la lluvia, contra el manantial o el lago sagrado donde se supone que reside el dios de la lluvia; por este medio, se piensa obligarle a salir y a mostrarse<sup>44</sup>. Por demás, si bien es verdad que el hombre depende de sus dioses, esta dependencia es recíproca. También los dioses tienen necesidad del hombre; sin las ofrendas y los sacrificios se morirían. Incluso tendríamos la ocasión de mostrar que esta dependencia de los dioses en relación a sus fieles se conserva hasta en las religiones más idealistas.

Mas si una diferenciación puramente jerárquica es un criterio a la vez demasiado general y demasiado impreciso no nos queda ya para definir lo sagrado en relación a lo profano sino su heterogeneidad. Sólo que lo que hace que esta heterogeneidad baste para caracterizar esta clasificación de las cosas y para distinguirla de cualquier otra, es que es muy particular: es una heterogeneidad absoluta. En la historia del pensamiento humano no existe otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas entre sí. La tradicional oposición entre el bien y el mal no es nada en comparación a esta otra: pues el bien y el mal son dos especies contrarias de un mismo género, a saber el género moral, lo mismo que la salud y la enfermedad no son sino dos aspectos de un mismo orden fáctico, la vida, mientras que lo sagrado y lo profano han sido concebidos por el espíritu humano, en todo lugar y tiempo, como dos géneros separados, como dos mundos entre los cuales no hay nada en común. Las energías que actúan en el uno no son simplemente las que se encuentran en el otro pero acrecentadas; son de naturaleza distinta. Según

<sup>42</sup> No es que estas relaciones no puedan adoptar un carácter religioso. Pero no lo tienen necesariamente.

<sup>43</sup> SCHULTZE, *Fetischismus*, p. 129.

<sup>44</sup> Se encontrarán ejemplos de estos usos en FRAZER, *Golden Bough*, 2ª ed. I, p. 81 y ss.

las religiones, esta oposición ha sido concebida de manera distinta. En alguna, para separar estos dos tipos de cosas, ha parecido suficiente localizarlas en regiones distintas del universo físico; en otras, las unas son arrojadas en el interior de un medio ideal y trascendente, mientras que el mundo material es abandonado en exclusiva a las otras. Pero si bien las formas del contraste son variables<sup>45</sup>, el hecho mismo del contraste es universal.

No se pretende decir, con todo, que un ser no pueda jamás pasar de uno de esos mundos al otro: mas la manera en que se produce este tránsito, cuando tiene lugar, pone en evidencia la dualidad esencial de los dos reinos. En efecto, implica una verdadera metamorfosis. Tal demuestran, de manera destacada, los ritos de iniciación, del modo en que son practicados por una gran cantidad de pueblos. La iniciación es una larga serie de ceremonias que tienen por objeto introducir al adolescente en la vida religiosa: éste sale, por primera vez, del mundo puramente profano donde ha transcurrido su primera infancia para entrar en el círculo de las cosas sagradas. Pues bien, este cambio de estado es concebido no como un simple y regular desarrollo de algo que preexistía en germen, sino como una transformación *totius substantiae*. Se dice que en ese momento el adolescente muere, que la persona determinada que él era cesa de existir y que otra, de manera instantánea, viene a sustituir a la anterior. Renace bajo una forma nueva. Se supone que ceremonias apropiadas dan lugar a esta muerte y a esta resurrección, que no se entienden en un sentido exclusivamente simbólico sino que se entienden literalmente<sup>46</sup>. ¿No es ésta la prueba de que entre el ser profano que era y el ser religioso en que se ha convertido existe solución de continuidad?

Esta heterogeneidad es tal que con frecuencia degenera en un verdadero antagonismo. No se conciben los dos mundos tan sólo como separados, sino además como hostiles y celosamente rivales entre sí. Puesto que no se puede pertenecer a uno de ellos sino con la condición de desaparecer enteramente del otro, el hombre es exhortado a retirarse totalmente de lo profano para llevar una vida exclusivamente religiosa. Así el monacato que organiza, al lado y por fuera del medio natural donde el resto de los hombres desarrollan su vida secular, un medio artificial, cerrado al primero, y que tiende casi a ser su inversión. Así el ascetismo místico cuyo objetivo es extirpar del hombre todo aquello que le pueda aún quedar de apego al mundo profano. Así, por último, todas las formas del suicidio religioso, coronación lógica de este ascetismo; pues la única manera de

<sup>45</sup> La concepción según la cual lo profano se opone a lo sagrado como lo irracional a lo racional, lo inteligible a lo misterioso, no es más que una de las formas bajo las cuales se expresa esta oposición. Una vez constituida la ciencia, ha tomado un carácter profano, sobre todo con respecto a las religiones cristianas; ha parecido, por consiguiente, que no podía aplicarse a las cosas sagradas.

<sup>46</sup> Ver FRAZER, *On some ceremonies of the central australian tribes*, en *Australasian Association for the Advancement of Science*, 1901, p. 313 y ss. La concepción, por otro lado, es de una extrema generalidad. En la India, la simple participación en el acto del sacrificio tiene los mismos efectos; el oficiante, por el puro hecho de entrar en el círculo de las cosas sagradas, cambia de personalidad. (Ver HUBERT y MAUSS, *Essai sur le sacrifice*, en *Année sociologique*, p. 101.

escapar totalmente a la vida profana es, en definitiva, evadirse totalmente de la vida.

Por demás, la oposición entre estos dos géneros se traduce exteriormente en un signo visible que permite reconocer con facilidad, allá donde exista, esta muy especial clasificación. Por el hecho de que la noción de lo sagrado está, en el pensamiento de los hombres, en todo lugar y tiempo, separada de la noción de lo profano, por el hecho de que concebimos entre ellas una especie de vacío lógico, el espíritu se resiste de manera invencible a que las cosas correspondientes sean confundidas o simplemente puestas en contacto; pues una tal promiscuidad o incluso una contigüidad demasiado directa contradicen demasiado violentamente al estado de disociación en que estas ideas se encuentran en las conciencias. La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que lo profano no puede, no debe tocar con impunidad. Sin duda, esta prohibición no puede llegar hasta el grado de hacer imposible toda comunicación entre los dos mundos, pues si lo profano no pudiera de manera alguna entrar en relación con lo sagrado, éste último no serviría para nada. Pero además del hecho de que esta puesta en contacto es siempre, por sí misma, una operación delicada que reclama precauciones y una iniciación más o menos complicada<sup>47</sup>, no es incluso posible sin que lo profano pierda sus características específicas, sin que se convierta en alguna medida y en algún grado en sagrado. Los dos géneros no pueden aproximarse y conservar, al mismo tiempo, su naturaleza propia.

Poseemos ahora un primer criterio para las creencias religiosas. Sin embargo, en el interior de estos dos géneros fundamentales hay especies secundarias que son también más o menos incompatibles entre sí<sup>48</sup>. Pero lo que es característico del fenómeno religioso es que supone siempre una división bipartita del universo conocido y conocible en dos géneros que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente. Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen ya sea entre sí, ya sea con las cosas profanas. Por último, los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas.

Cuando un cierto número de cosas sagradas sostiene entre sí relaciones de coordinación y subordinación, de modo que forman un sistema de una cierta unidad, pero que no forma parte de ningún otro sistema del mismo género, el conjunto de creencias y ritos correspondientes constituye una religión. Por esta definición se ve que una religión no se sostiene necesariamente en una sola e idéntica idea, no se reduce a un principio único que, aún diversificándose según las circunstancias a las que se aplica, sería, en cuanto al fondo, siempre idéntico a sí mismo: es un todo formado de partes distintas y relativamente individualizadas. Cada grupo

<sup>47</sup> Ver anteriormente lo que dijimos sobre la iniciación.

<sup>48</sup> Mostraremos más tarde cómo, por ejemplo, ciertas especies de cosas sagradas entre las que hay incompatibilidad se excluyen del mismo modo que lo sagrado excluye a lo profano (Libro II, cap. I, parg. II).

homogéneo de cosas sagradas o incluso cada cosa sagrada de alguna importancia constituye un centro de organización alrededor del cual gravita un grupo de creencias y de ritos, un culto particular; y no hay religión, por unitaria que sea, que no reconozca una pluralidad de cosas sagradas. Incluso el cristianismo, al menos bajo su forma católica, admite, además de la personalidad divina, por demás triple a la vez que una, a la Virgen, los ángeles, los santos, las almas de los muertos, etc. Por otro lado, una religión no se reduce generalmente a un culto único sino que consiste en un sistema de cultos dotados de una cierta autonomía. Esta autonomía es, por otro lado, variable. A veces, los ritos están jerarquizados y subordinados a alguno predominante en el que acaban incluso por diluirse; pero también ocurre que están simplemente yuxtapuestos y confederados. La religión que vamos a estudiar nos mostrará justamente un ejemplo de este último tipo de organización.

Al mismo tiempo, se explica que puedan existir grupos de fenómenos religiosos que no pertenezcan a ninguna religión constituida: es porque no están, o no están ya, integrados en un sistema religioso. Basta con que uno de los cultos de los que se trata llegue a mantenerse, por razones especiales, mientras que el conjunto, del que formaba parte, ha desaparecido, para que sobreviva, sólo que en estado de desintegración. Es lo que ha ocurrido a tantos cultos agrarios que se han sobrevivido a sí mismos en el folklore. En ciertos casos no es ni incluso un culto sino una simple ceremonia, un rito particular, el que persiste bajo esta forma<sup>49</sup>.

Aunque esta definición es tan solo preliminar, permite ya entrever en qué términos debe enfocarse el problema que necesariamente domina a la ciencia de las religiones. Cuando se cree que los seres sagrados no se distinguen de los otros sino por la mayor intensidad de los poderes que les son atribuidos, la cuestión de saber cómo han podido los hombres idearlos es bastante simple: basta con buscar cuáles son las fuerzas que, por su excepcional energía, han podido impresionar con el suficiente vigor el espíritu humano como para inspirarle sentimientos religiosos. Pero si, tal como nosotros hemos intentado establecer, las cosas sagradas difieren por su naturaleza de las cosas profanas, si tienen una esencia diferente, el problema es mucho más complejo. Pues hay que preguntarse entonces por lo que ha podido determinar al hombre a ver en el mundo dos mundos heterogéneos e incomparables, cuando nada en la experiencia sensible parecía deber sugerirle la idea de una dualidad tan radical.

#### IV

No obstante, esta definición no es todavía completa ya que abarca a la vez dos órdenes de hechos que, aun estando emparentados, deben, con todo, ser diferenciados: se trata de la magia y la religión.

También la magia está constituida por creencias y ritos. Tiene, como la religión, sus mitos y sus dogmas; éstos son tan sólo de carácter más

<sup>49</sup> Es el caso de ciertos ritos nupciales o funerarios, por ejemplo.

rudimentario, sin duda porque la magia, al perseguir fines técnicos y utilitarios, no pierde su tiempo en puras especulaciones. Del mismo modo, tiene sus ceremonias, sus sacrificios, sus lustraciones, sus plegarias, sus cantos y sus danzas. Los seres que el mago invoca, las fuerzas que desata, no son tan sólo de la misma naturaleza que las fuerzas y los seres a los que la religión se dirige; con mucha frecuencia son exactamente las mismas. Así, desde las sociedades más inferiores, las almas de los muertos son algo esencialmente sagrado y constituyen objeto de ritos religiosos.

Pero al mismo tiempo, han jugado un papel considerable en la magia. Tanto en Australia<sup>50</sup> como en Melanesia<sup>51</sup>, tanto en Grecia como entre los pueblos cristianos<sup>52</sup>, las almas de los muertos, su osamenta, su cabellera, forman parte de los medios de que se sirve más frecuentemente el mago. Los demonios son también seres rodeados de prohibiciones; también ellos están separados, viven en un mundo aparte e incluso es difícil, con frecuencia, distinguirlos de los dioses propiamente dichos<sup>53</sup>. Por otro lado, incluso en el cristianismo, ¿no es el demonio un dios caído y no tiene, incluso con independencia de sus orígenes, un carácter religioso por el hecho mismo de que el infierno, del que está encargado, constituye una pieza indispensable de la religión cristiana?. Incluso hay divinidades regulares y oficiales que son invocadas por el mago. Algunas veces, son los dioses de un pueblo extranjero; por ejemplo, los magos griegos hacían intervenir a los dioses egipcios, asirios o judíos. Otras veces, se trata incluso de los dioses nacionales: Hécate y Diana eran objeto de un culto mágico; la Virgen, Jesucristo, los Santos han sido utilizados del mismo modo por los magos cristianos<sup>54</sup>.

¿Habrá que confesar que no se puede distinguir con rigor la magia de la religión; que la magia está llena de religión, del mismo modo que la religión de magia, y que, por consiguiente, es imposible separarlas y definir la una prescindiendo de la otra?. Mas lo que hace a esta tesis difícilmente sostenible es la marcada aversión de la religión contra la magia y, en consecuencia, la hostilidad de la segunda contra la primera. La magia siente una especie de placer profesional en la profanación de las cosas santas<sup>55</sup>; en sus ritos invierte el ceremonial religioso<sup>56</sup>. Por su lado, la religión, aun cuando no siempre ha condenado y prohibido los ritos mágicos, los mira, en general, con disgusto. Como han destacado Hubert y Mauss en los procedimientos del mago hay algo profundamente antirreligioso<sup>57</sup>. Con independencia de cuáles puedan ser las relaciones entre

<sup>50</sup> Ver SPENCER y GILLEN, *Native tribes of Central Australia*, p. 534 y ss., *Northern tribes of Central Australia*, p. 463; HOWITT, *Native tribes of S.E. Australia*, p. 359-361.

<sup>51</sup> Ver CODRINGTON, *The Melanesians*, cap. XII.

<sup>52</sup> Ver HUBERT, artículo «Magia», en *Dictionnaire des Antiquités*.

<sup>53</sup> Por ejemplo en Melanesia, el *tindalo* es un espíritu unas veces religioso y otras mágico (CODRINGTON, p. 125 y ss., 194 y ss.).

<sup>54</sup> Ver HUBERT y MAUSS, *Théorie générale de la magie*, en *Année sociologique*, T. VII, p. 83-84.

<sup>55</sup> Por ejemplo, se profana la hostia en la misa negra.

<sup>56</sup> Se vuelve de espaldas al altar o se gira alrededor suyo empezando por la izquierda en vez de comenzar por la derecha.

<sup>57</sup> Loc. cit., p. 19.

estos dos tipos de instituciones, parece pues difícil que se opongan entre sí en algún punto; y es tanto más necesario encontrar en qué se distinguen cuanto que pretendemos limitar nuestra investigación a la religión y pararnos en el punto en que la magia comienza.

He aquí como se puede trazar una línea de demarcación entre estos dos dominios.

Las creencias propiamente religiosas son siempre comunes a una colectividad determinada que hace profesión de adherirse a ellas y de practicar los ritos que les son solidarios. No están exclusivamente admitidas, a título individual por parte de todos los miembros de esta colectividad, sino que son el patrimonio del grupo cuya unidad forjan. Los individuos que forman parte de él se sienten unidos entre sí por el solo hecho de tener una fe común. Se llama Iglesia una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan del mismo modo el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas. Ahora bien, en la historia no encontramos religión sin Iglesia. Unas veces la Iglesia es estrechamente nacional, otras se extiende más allá de las fronteras; unas veces comprende a un pueblo entero (Roma, Atenas, el pueblo hebreo), otras comprende tan sólo una fracción (las sociedades cristianas después del advenimiento del protestantismo); unas veces es dirigida por una corporación de sacerdotes, otras casi carece por completo de cualquier órgano directivo designado<sup>58</sup>. Mas allá donde observemos una vida religiosa, ésta tiene por substrato un grupo definido. Incluso los llamados cultos privados, como el culto doméstico o el culto corporativo, satisfacen esta condición; pues siempre son celebrados por una colectividad, la familia o la corporación. Y por demás, del mismo modo que estas religiones particulares no son, lo más frecuentemente, más que formas especiales de una religión más general que abarca la totalidad de la vida<sup>59</sup>, de igual modo estas Iglesias restringidas no son, en realidad, más que capillas en el interior de una Iglesia más vasta y que, en razón mismo de esta extensión, merece mucho más ser designada con este nombre<sup>60</sup>.

El caso de la magia es muy diferente. Sin duda, las creencias mágicas no carecen jamás de alguna generalidad; lo más frecuentemente están difundidas entre amplias capas de la población y se da incluso el caso de pueblos en los que no cuentan con menos practicantes que la religión propiamente dicha. Pero estas creencias no tienen como efecto ligar entre sí a los hombres que se adhieren a ellas y unirlos en un mismo grupo, que vive

<sup>58</sup> Sin duda, es raro que cada ceremonia no tenga su director en el momento en que se celebra; incluso en las sociedades más toscamente organizadas hay generalmente hombres que la importancia de su papel social designa para ejercer una influencia directora sobre la vida religiosa (por ejemplo, los jefes de grupos locales en algunas sociedades australianas). Pero esta atribución de funciones está todavía en un estado muy fluctuante.

<sup>59</sup> En Atenas, los dioses a los que se dirige el culto doméstico no son más que formas especializadas de los dioses de la ciudad (Zeus ktesios, Zeus efkeis). Igualmente, en la Edad Media los patronos de las hermandades son santos del calendario.

<sup>60</sup> Pues el nombre de Iglesia no se aplica ordinariamente más que a un grupo cuyas creencias comunes se dirigen a un círculo de cosas menos especiales.

una misma vida. *No existe Iglesia mágica*. Entre el mago y los individuos que le consultan, como entre estos individuos entre sí, no existen lazos duraderos que los conviertan en miembros de un mismo cuerpo moral, comparable al que forman los fieles de un mismo dios, los que observan un mismo culto. El mago tiene una clientela, no una Iglesia, y sus clientes pueden perfectamente no tener ninguna relación entre sí, hasta el punto de ignorarse mutuamente; incluso las relaciones que tienen con el mago son generalmente accidentales y pasajeras; son de todo punto parecidas a las de un enfermo con su médico. El carácter oficial y público del que a veces está investido no cambia en nada esta situación; el hecho de que actúe a plena luz no le une de manera más regular y duradera con los que recurren a sus servicios.

Es cierto que, en ciertos casos, los magos forman entre sí sociedades: celebran más o menos periódicamente reuniones para practicar en común ciertos ritos; es conocida la importancia que tienen las asambleas de brujas en el folklore europeo. Pero, en principio, es de destacar que estas asociaciones no son en absoluto indispensables para el funcionamiento de la magia; son incluso escasas y bastante excepcionales. El mago no tiene necesidad en absoluto, para practicar su arte, de unirse a sus colegas. Es más bien un ser aislado; en general, lejos de buscar asociarse, lo evita. «Incluso en relación a sus colegas se muestra siempre reservado»<sup>61</sup>. Por el contrario, la religión es inseparable de la idea de Iglesia. Bajo este primer punto de vista, hay ya una diferencia esencial entre la magia y la religión. Además, y sobre todo en el caso de que se formen esos tipos de sociedades mágicas, no comprenden jamás a todos los que se adhieren a la magia, sino exclusivamente a los magos; los laicos, si se nos permite esta expresión, es decir, aquellos en cuyo beneficio se celebran los ritos, aquellos que, en definitiva, se asemejan a los fieles de los cultos regulares, están excluidos. Ahora bien, el mago es a la magia lo que el sacerdote a la religión, y un colegio de sacerdotes no es una Iglesia como tampoco una congregación religiosa que consagrara un culto particular a algún santo en las penumbras del claustro. Una Iglesia no es simplemente una hermandad sacerdotal; es la comunidad moral formada por todos los que tienen una misma fe, tanto fieles como sacerdotes. La magia normalmente carece de una comunidad de este tipo<sup>62</sup>.

Mas si se hace entrar la noción de Iglesia en la definición de la religión, ¿no se excluyen del mismo modo a las religiones individuales que el individuo establece para sí mismo y celebra por sí mismo? Pues bien, no hay sociedades donde éstas no aparezcan. Cada Ojibway, como se verá más tarde, tiene su *manitu* personal que escoge por sí mismo y al que rinde prestaciones religiosas particulares; los Melanesios de las islas Banks tienen su *tamaniu*<sup>63</sup>; el romano tiene su *genius*<sup>64</sup>; el cristiano tiene su santo

patrón y su ángel de la guarda, etc. Todos estos cultos parecen, por definición, independientes de toda idea de grupo. Y no es sólo que estas religiones individuales sean muy frecuentes a lo largo de la historia, sino que algunos se preguntan, hoy en día, si no estarán llamadas a convertirse en la forma eminente de la vida religiosa y si no llegará un día en que no habrá más culto que el que cada cual se construya libremente en su fuero interior<sup>65</sup>.

Pero si, dejando provisionalmente aparte estas especulaciones sobre el porvenir nos ceñimos a considerar las religiones tal como son en el presente y tal como han sido en el pasado, resulta evidente que estos cultos individuales constituyen, no sistemas religiosos diferenciados y autónomos, sino simples aspectos de la religión común a toda la Iglesia a la que pertenecen los individuos. El santo patrón del cristianismo es escogido en la lista oficial de santos reconocidos por la Iglesia católica, y, del mismo modo, hay reglas canónicas que prescriben cómo debe cada fiel satisfacer este culto. Del mismo modo, la idea de que cada hombre tiene necesariamente un genio protector está, bajo diferentes formas, en la base de un gran número de religiones americanas, igual que en la religión romana (para no citar más que estos dos ejemplos); pues esta idea es, tal como se verá más tarde, estrechamente solidaria de la idea de alma y la idea de alma no se puede abandonar enteramente al arbitrio de los particulares. En una palabra, la Iglesia de la que se es miembro es la que enseña al individuo qué son estos dioses personales, cuál es su papel, cómo se debe entrar en contacto con ellos, cómo se debe honrarlos. Cuando se analiza metódicamente las doctrinas de esa Iglesia, sea la que fuere, se llega a un punto en el que uno encuentra en su camino las doctrinas que conciernen a estos cultos especiales. No hay pues en estos casos dos religiones de tipo diferente y dirigidas en sentidos opuestos, sino que se trata, en uno y otro caso, de las mismas ideas y los mismos principios, aplicados, en su caso, a circunstancias que afectan a la colectividad en su conjunto, y, en otro, a la vida del individuo. La solidaridad es hasta tal punto estrecha, que en algunos pueblos<sup>66</sup>, las ceremonias en cuyo transcurso el fiel entra por primera vez en comunicación con su genio protector están ligadas a ritos cuyo carácter público es incontestable, a saber, los ritos de iniciación<sup>67</sup>.

Quedan todavía las aspiraciones contemporáneas hacia una religión que consistiría exclusivamente en estados interiores y subjetivos y que sería libremente construida por cada uno de nosotros. Pero por muy reales que éstas sean, no podrían atectar a nuestra definición; pues esta sólo

<sup>61</sup> Es la conclusión a la que llega SPENCER en sus *Ecclesiastical Institutions* (cap. XVI). Es también la de SABATIER, en su *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, y de toda la escuela a la que pertenece.

<sup>62</sup> De manera destacada en numerosos pueblos indios de América del Norte.

<sup>63</sup> Esta constatación de hecho no resuelve, por demás, la cuestión de saber si la religión exterior y pública no es más que el desarrollo de una religión interior y personal que sería el dato primitivo, o bien si, por el contrario, la segunda no sería más que la prolongación de la primera en el interior de las conciencias individuales. El problema será directamente abordado más tarde (libro II, cap. V, par. II. Ver, en el mismo libro, capítulos VI y VII, par. I). Por ahora nos limitamos a resaltar que el culto individual se presenta ante el observador como un elemento y algo que depende del culto colectivo.

<sup>61</sup> HUBERT y MAUSS, loc. cit., p. 18.

<sup>62</sup> ROBERTSON SMITH había demostrado que la magia se opone a la religión igual que lo individual a lo social (*The Religion of the Semites*, 2ª ed., p. 264-265). Por demás, al distinguir así la magia de la religión, no pretendemos establecer entre ellas una solución de continuidad. Las fronteras entre las dos esferas son con frecuencia imprecisas.

<sup>63</sup> CODRINGTON, en *Trans. a proc. Roy of Victoria*, XVI, p. 136.

<sup>64</sup> NEGRIOLI, *Dei Genii presso i romani*.

puede aplicarse a hechos adquiridos y realizados, no a virtualidades inciertas. Se puede definir las religiones tal como son o tal como han sido, no tales como tienden de manera más o menos vaga a ser. Es posible que este individualismo religioso esté llamado a concretarse en hechos; mas, para poder decir en qué medida, habrá que saber ya lo que es la religión, de qué elementos consta, de qué causas resulta, qué función cumple; cuestiones todas estas cuya solución no se puede prejuzgar mientras que no se haya transpasado el umbral de la investigación. Tan sólo al término de este estudio podremos entrar en la tarea de anticipar el porvenir.

Llegamos pues a la definición siguiente: *una religión es una sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas.* El segundo elemento que se introduce así en nuestra definición no es menos esencial que el primero. Pues, al mostrar que la idea de la religión es inseparable de la idea de Iglesia, prefigura que la religión debe ser algo eminentemente colectivo<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> En esto nuestra definición actual converge con la que habíamos propuesto en otro momento en el *Année Sociologique*. En aquel trabajo, definíamos exclusivamente las creencias religiosas por su carácter obligatorio; pero esta obligación proviene evidentemente, y nosotros lo mostrábamos, del hecho de que las creencias son asunto de un grupo que las impone a sus miembros. Las dos definiciones se superponen pues en parte. Si hemos creído necesario proponer una nueva definición es porque la primera era excesivamente formal y despreciaba demasiado el contenido de las representaciones religiosas. Se verá, en las discusiones que han de seguir, lo que importa poner inmediatamente en evidencia lo que ese contenido tiene de característico. Además si bien ese carácter imperativo es un rasgo distintivo de las creencias religiosas, comporta una gradación infinita; en consecuencia se dan casos donde no se puede captar con facilidad. En base a esto se ahorran dificultades y estorbos al sustituir este criterio por el que empleamos ahora.

## LAS PRINCIPALES CONCEPCIONES DE LA RELIGION ELEMENTAL

### I. EL ANIMISMO

Con esta definición en nuestro poder, nos proponemos iniciar la búsqueda de la religión elemental que queremos alcanzar. Incluso las religiones más rudimentarias de que nos dan noticia la historia y la etnografía son ya de una complejidad que casa mal con la idea que algunas veces se tiene de la mentalidad primitiva. En ellas, se encuentra, no sólo un sistema tupido de creencias y ritos, sino además una tal pluralidad de principios diferentes, una tal riqueza de nociones esenciales, que ha parecido imposible ver en ellas algo más que el producto tardío de una evolución bastante larga. A partir de esto se ha llegado a la conclusión de que, para descubrir la forma realmente originaria de la vida religiosa, era necesario ir analíticamente más allá de esas religiones observables, resolverlas en sus elementos comunes y fundamentales e investigar si, entre estos últimos, hay uno del que los otros se han derivado.

Se han dado dos soluciones contrarias al problema planteado de esta manera.

No existe, por decirlo así, ningún sistema religioso, antiguo o reciente, en el que, bajo distintas formas, no se encuentre coexistiendo como dos religiones que, aun estando estrechamente unidas e incluso encabalgadas, no dejan sin embargo de ser distintas. La una se dirige a las cosas de la naturaleza, tanto a las grandes fuerzas cósmicas, como los vientos, los ríos, los astros, el cielo, etc., como a los objetos de todo tipo que pueblan la superficie de la tierra: plantas, animales, rocas, etc.; por esta razón, se le da el nombre de naturalismo. La otra tiene por objeto a los seres espirituales, los espíritus, almas, genios, demonios, divinidades propiamente dichas, agentes animados y conscientes como el hombre, pero que se distinguen sin embargo de éste por la naturaleza de los poderes que les son atribuidos y, de manera destacada, por la característica de que no afectan a los sentidos de la misma manera: normalmente no son perceptibles a la vista humana. A esta religión de los espíritus se le da el nombre de *animismo*. Pues bien, se han propuesto dos teorías contrarias para explicar

## CONCLUSIONES

Anunciábamos al comienzo de esta obra que la religión cuyo estudio emprendíamos contenía en sí misma los elementos más característicos de la vida religiosa. Podemos ahora verificar la exactitud de tal proposición. Por muy simple que sea el sistema que hemos estudiado, en él hemos encontrado todas las grandes ideas y principales actitudes rituales que están en la base de las religiones incluso más avanzadas: distinción de las cosas en sagradas y profanas, noción de alma, de espíritu, de personalidad mítica, de divinidad nacional e incluso internacional, culto negativo acompañado por las prácticas ascéticas que son su forma extrema, ritos de oblación y comunión, ritos imitativos, ritos conmemorativos, ritos piaculares; no falta nada que sea esencial. Tenemos, pues, fundamentos para esperar que los resultados a que hemos llegado no sean exclusivos del totemismo, sino que nos puedan ayudar para comprender lo que es la religión en general.

Se objetará que una sola religión, con independencia de cual pueda ser su área de extensión, constituye una base estrecha para un tipo tal de inducción. No osamos despreciar la autoridad que puede agregar a una teoría un tipo amplio de verificación. Pero no es menos cierto que cuando se ha probado una ley a partir de una experiencia bien construida, esta prueba resulta válida en términos universales. Si un estudioso llegara a sorprender el secreto de la vida, aunque fuera a partir de un caso incluso único, aunque fuera éste el del protoplasma más simple que se pudiera concebir, las verdades que se obtuvieran así serían aplicables a todos los seres vivos, incluso a los más elevados. Así pues, si resulta que hemos conseguido realmente percibir algunos de los elementos de que constan las nociones religiosas más fundamentales, al realizar el estudio de las muy humildes sociedades que acaba de ser llevado a cabo, no existe razón alguna para no hacer extensibles a las otras religiones los resultados más generales de nuestra investigación. En efecto, no se puede concebir que, a tenor de las circunstancias, un mismo efecto pueda ser producto unas veces de una causa, otras de otra, a menos que, en el fondo, las dos causas no sean más que una. Una misma idea no puede expresar en un caso determinado

una realidad, y en otro una realidad diferente, a menos que tal dualidad sea simplemente aparente. Si en el caso de algunos pueblos las ideas de sagrado, alma, dioses se explican sociológicamente, se debe presumir científicamente que, en principio, la misma explicación es válida para todos aquellos pueblos en que las mismas ideas aparezcan con las mismas características esenciales. Si damos, pues, por supuesto que no nos hemos equivocado, por lo menos algunas de nuestras conclusiones pueden generalizarse legítimamente. Ha llegado el momento de mostrarlas. Y una inducción de este tipo, al tener por fundamento una experiencia bien definida, es menos temeraria que muchas de las generalizaciones sumarias que, intentando alcanzar de golpe la esencia de la religión sin apoyarse en el análisis de ninguna religión en particular, corren un serio riesgo de perderse en el vacío.

## I

Con harta frecuencia, los teóricos que han intentado explicar la religión en términos racionales, la han concebido preferentemente como un sistema de ideas que responden a un objeto determinado. Se ha concebido este objeto de diferentes maneras: la naturaleza, el infinito, lo inconocible, el ideal, etc.; pero poco importan estas diferencias. En todos los casos se consideraba como el elemento esencial de la religión las representaciones, las creencias. Por lo que se refiere a los ritos, bajo este punto de vista sólo aparecían como una traducción externa, contingente y material de esos estados internos que, por sí solos, se creía que estaban dotados de un valor intrínseco. Hasta tal punto está extendida esta concepción que la mayor parte de las veces los debates alrededor de la religión dan vueltas alrededor del tema de saber si se puede o no conciliar con la ciencia, es decir, si al lado del conocimiento científico existe un espacio para una forma diferente de pensamiento que sería específicamente religiosa.

Pero los creyentes, los hombres que, al vivir la vida religiosa, tienen la experiencia directa de lo que la constituye, objetan que esta manera de concebirla no responde a su experiencia cotidiana. Sienten, en efecto, que la verdadera función de la religión no es hacernos pensar, enriquecer nuestro conocimiento, agregar a las representaciones que obtenemos de la ciencia representaciones que tienen otro origen y otras características, sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir. El fiel que ha comulgado con su dios no es tan sólo un hombre que ve nuevas verdades que ignora el que no cree; es un hombre que *puede* más. Siente en sí una fuerza mayor para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas. Se siente como elevado por encima de las miserias humanas porque se siente elevado por encima de su condición de hombre; se siente a salvo del mal, con independencia de cuál sea la forma en que lo conciba. El primer artículo de cualquier fe es la creencia en la salvación por la fe. Ahora bien, no se ve de qué manera una simple idea sería capaz de tener tal eficacia. En efecto, una idea no es más que un elemento de nosotros mismos; ¿cómo podría conferirnos poderes superiores a los que tenemos por culpa de nuestra naturaleza?. Por muy rica que sea en virtudes afectivas no podría agregar

nada a nuestra vitalidad naturales; pues, sólo puede poner en funcionamiento las fuerzas emotivas que están en nosotros, no crearlas ni acrecentarlas. Del hecho de que concibamos un objeto como digno de ser amado y buscado, no se sigue que nos sintamos más fuertes, sino que es preciso que de tal objeto surjan energías superiores a las que están a nuestra disposición y además que estemos en posesión de algún medio para hacerlas penetrar en nosotros y fundirlas con nuestra vida interior. Ahora bien, para esto no basta con que las pensemos, sino que es indispensable que nos situemos en su esfera de acción, que nos volvamos del lado por donde podamos mejor sentir su influencia; en una palabra, es preciso que actuemos y repitamos los actos que así son necesarios todas las veces que proceda para renovar sus efectos. Se entreve como, desde este punto de vista, ese conjunto de actos regularmente repetidos que constituye el culto vuelve a adquirir toda su importancia. De hecho, quien quiera que haya practicado realmente una religión sabe bien que es el culto el que suscita esas impresiones de alegría, de paz interior, de serenidad, de entusiasmo que, para el fiel, constituyen algo así como la prueba experimental de sus creencias. El culto no es simplemente un sistema de signos por medio de los que la fe se traduce hacia afuera, sino el conjunto de medios gracias a los cuales se crea y recrea periódicamente. Ya consista en manipulaciones materiales o en operaciones mentales, es siempre él el que es eficaz.

Todo nuestro estudio se asienta en el postulado de que no puede ser puramente ilusorio este sentimiento unánime de los creyentes de todos los tiempos. Al igual que un reciente apologeta de la fe<sup>1</sup>, admitimos pues que las creencias religiosas se basan en una experiencia específica cuyo valor demostrativo no es, en un determinado sentido, inferior al de las experiencias científicas, aun siendo diferente. También nosotros pensamos «que un árbol se conoce por sus frutos»<sup>2</sup> y que su fecundidad es la mejor prueba del valor de sus raíces. Pero del hecho de que exista, si se quiere, una «experiencia religiosa» y del hecho de que esté de alguna manera fundada —por demás, ¿existe alguna experiencia que no lo esté?— no se sigue en modo alguno que la realidad que la genera sea objetivamente conforme a la idea que de ella se hacen los creyentes. El mismo hecho de que la manera en que se la ha concebido haya variado infinitamente a lo largo de la historia basta para probar que ninguna de esas concepciones acaba por expresarla de manera adecuada. Si bien el científico pone como un axioma que las sensaciones de calor, luz, que experimentan los hombres responden a alguna causa objetiva, no llega a la conclusión de que sea tal como aparece en los sentidos. De igual manera, a pesar de que las impresiones que sienten los fieles no sean imaginarias, no constituyen intuiciones privilegiadas; no existe ninguna razón para pensar que nos aporten mejor información sobre la naturaleza de su objeto correspondiente que las sensaciones vulgares sobre la naturaleza de los cuerpos y sus propiedades. Para descubrir en qué consiste ese objeto es preciso, pues,

<sup>1</sup> WILLIAM JAMES, *The variety of religious experience*.

<sup>2</sup> JAMES, *op. cit.*, (p. 19 de la traducción francesa).



someterle a una elaboración análoga a la que ha conseguido sustituir la representación sensible del mundo por una representación científica y conceptual.

Pues bien, es esto precisamente lo que hemos intentado hacer y hemos visto que esa realidad que las mitologías han presentado en tantas formas diferentes, pero que constituye la causa objetiva, universal y eterna de esas sensaciones *sui géneris* de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad. Hemos mostrado cuáles son las fuerzas morales que pone en acción y cómo despierta ese sentimiento de apoyo, de salvaguardia, de dependencia tutelar que vincula al fiel a su culto. Ella es quien le eleva por encima de sí mismo: incluso es ella quien le da su ser. Pues lo que crea al hombre es ese conjunto de bienes intelectuales que constituyen la civilización, y ésta es obra de la sociedad. Y así se explica el papel preponderante del culto en todas las religiones, en cualquiera de ellas. Es porque la sociedad no puede dejar sentir su influencia si no está en acto, y no está en acto más que si los individuos que la componen se encuentran reunidos y actúan en común. Es por medio de la acción común como adquiere conciencia de sí misma y se hace presente. Es ante todo una cooperación activa. Las ideas y los sentimientos colectivos sólo son posibles gracias a los movimientos externos que los simbolizan, tal como hemos demostrado<sup>3</sup>. Así pues, es la acción la que domina la vida religiosa por la sola razón de que la sociedad constituye su fuente originaria.

Se puede agregar a todas las razones que se han presentado para justificar esta concepción una adicional que se desprende de toda esta obra. Hemos establecido mientras íbamos adentrándonos en ella que las categorías fundamentales del pensamiento y, consecuentemente, la ciencia tienen un origen religioso. Hemos visto que lo mismo ocurre con la magia y, en consecuencia, con las distintas técnicas que se han originado en ella. Por otro lado, hace mucho que se sabe que hasta un periodo relativamente avanzado de la evolución, las reglas morales y jurídicas no se han distinguido de las prescripciones rituales. Se puede decir, en resumen que casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión<sup>4</sup>. Ahora bien, para que los principales aspectos de la vida colectiva hayan empezado por no ser más que aspectos variados de la vida religiosa es preciso evidentemente que la vida religiosa constituya la forma eminente y algo así como la expresión abreviada del conjunto de la vida colectiva. Si la religión ha engendrado todo lo que es esencial en la sociedad es porque la idea de sociedad constituye el alma de la religión.

Las fuerzas religiosas son, pues, fuerzas humanas, fuerzas morales. Sin duda, a causa de que los sentimientos colectivos no son capaces de adquirir conciencia de sí mismos más que fijándose sobre objetos

<sup>3</sup> Ver anteriormente p. 215 y ss.

<sup>4</sup> Sólo una forma de actividad social no ha sido ligada todavía expresamente a la religión: es la actividad económica. Con todo, las técnicas que derivan de la magia tienen, por esta misma razón, orígenes indirectamente religiosos. Además, el valor económico es un tipo de poder, de eficacia, y sabemos ya los orígenes religiosos de la idea de poder. La riqueza puede conferir *mana*; es porque lo contiene. En base a esto se entrevé, ya que la idea de valor económico y la de valor religioso no deben de carecer de relaciones. Pero el problema de saber cuál es la naturaleza de esas relaciones no ha sido todavía estudiado.

exteriores, las fuerzas religiosas no han podido constituirse sin tomar de las cosas algunas de sus características: de este modo, han adquirido una especie de naturaleza física; en base a esto, han acabado por mezclarse con la vida del mundo material y se ha creído poder explicar lo que en éste ocurre por intermedio de aquéllas. Pero cuando se las considera desde ese punto de vista y cumpliendo ese papel, no se llega a ver más que lo que tienen de más superficial. En realidad, los elementos esenciales de que constan están tomados del campo de la conciencia. Comúnmente parece que sólo tienen características humanas cuando se las piensa bajo una forma humana<sup>5</sup>; pero incluso las más impersonales y anónimas no son más que sentimientos objetivados.

Sólo a condición de observar las religiones desde este punto de vista resulta posible percibir su verdadero significado. Si permanecemos al puro nivel de las apariencias, los ritos parecen frecuentemente operaciones puramente manuales: unciones, lavatorios, comidas. Para consagrar una cosa se la pone en contacto con una fuente de energía religiosa, al igual que, en la actualidad, para calentar un cuerpo o para electrizarlo se le pone en contacto con una fuente de calor o de electricidad; los procedimientos empleados en un caso y otro no son esencialmente diferentes. Entendida de esta manera, la técnica religiosa parece ser una especie de mecánica mística. Pero estas manipulaciones materiales no son más que la envoltura exterior bajo la que se ocultan operaciones mentales. En última instancia, no se trata de desarrollar una especie de constricción física sobre fuerzas ciegas y, por demás, imaginarias, sino de actuar sobre las conciencias, tonificarlas, disciplinarlas. Se ha dicho a veces de las religiones inferiores que eran materialistas. La expresión es inexacta. Todas las religiones, incluso las más rudimentarias, son, en un determinado sentido, espiritualistas: pues los poderes que ponen en juego son, ante todo, espirituales y, por otra parte, su función principal es actuar sobre la vida moral. De este modo se comprende que lo que ha sido hecho en nombre de la religión no pueda haber sido hecho en vano, pues necesariamente es la sociedad humana, es la humanidad quienes han recogido sus frutos.

¿Cuál es exactamente la sociedad que de esta manera se supone como sustrato de la vida religiosa? ¿Se trata de la sociedad real, tal como existe y funciona bajo nuestros ojos, con la organización moral, jurídica que se ha ido dando a lo largo de la historia? Esta resulta estar llena de taras e imperfecciones. En ella el mal se codea con el bien, la injusticia señorea con frecuencia, la verdad resulta velada constantemente por el error. ¿Cómo podría inspirar un ser tan toscamente constituido esos sentimientos de amor, de ardiente entusiasmo, ese espíritu de abnegación que todas las religiones exigen a sus fieles? Esos seres perfectos que son los dioses no pueden haber tomado sus rasgos de una realidad tan mediocre, incluso a veces tan baja.

¿Es que se trata, por el contrario, de la sociedad perfecta, aquella en que la justicia y la verdad reinarian, aquella de donde el mal, bajo todas sus

<sup>5</sup> Es ésta la razón por la que FRAZER e incluso PREUSS sitúan a las fuerzas religiosas impersonales por fuera o, todo lo más, en el umbral de la religión, ligándolas a la magia.

formas, estaría desterrado? Nadie pone en duda que ésta no tenga una estrecha relación con el sentimiento religioso, pues, según se dice, las religiones a lo que tienden es a realizarla. Sólo que ese tipo de sociedad no constituye un dato empírico definible y observable; es una quimera, un sueño con el que los hombres han arrullado sus miserias pero que jamás han vivido en la realidad. Es una simple idea en la que se traducen al nivel de la conciencia nuestras aspiraciones más o menos claras hacia el bien, la belleza y el ideal. Ahora bien, estas aspiraciones hunden sus raíces en nosotros; provienen de lo más profundo de nuestro ser; no existe, pues, nada fuera de nosotros que pueda explicarlas. Además son ya religiosas por sí mismas; la sociedad ideal supone, pues, la religión, y es incapaz de explicarla<sup>6</sup>.

Pero en primer lugar, ver la religión tan sólo en su aspecto idealista es simplificar arbitrariamente las cosas: la religión es realista a su modo. No hay tara física o moral, no hay vicio o mal que no haya sido divinizado. Ha habido dioses del latrocinio y de la astucia, de la lujuria y de la guerra, de la enfermedad y de la muerte. El mismo cristianismo, a pesar de lo elevada que sea la idea que ha forjado sobre la divinidad, se ha visto obligado a acordar un lugar en su mitología al espíritu del mal. Satán constituye un elemento esencial del sistema cristiano; ahora bien, a pesar de ser un ser impuro, no es un ser profano. El antídios es un dios, es cierto que inferior y subordinado, pero a pesar de ello dotado de extensos poderes; incluso es objeto de ritos, por lo menos negativos. Lejos pues de que la religión ignore la sociedad real y se abstraiga de ella, es su imagen; la refleja en todos sus aspectos, incluso en los más vulgares y repulsivos. Todo encuentra su lugar en ella y si bien es frecuente que el bien venza sobre el mal, la vida sobre la muerte, los poderes de la luz sobre los poderes de las tinieblas, es porque no ocurre de otra manera en la realidad. Pues si estuviera invertida la relación entre esas fuerzas contradictorias, la vida sería imposible; ahora bien, de hecho ésta se conserva e incluso tiende a desarrollarse.

Pero si bien, a través de las mitologías y teologías, se ve aparecer claramente la realidad, es indudable que ésta sólo aparece agrandada, transformada, idealizada. Bajo este punto de vista, las religiones más primitivas no se diferencian de las más recientes y refinadas. Hemos visto, por ejemplo, cómo los Arunta sitúan en el origen de los tiempos una sociedad mítica cuya organización reproduce exactamente la que existe aún en la actualidad; consta de los mismos clanes y las mismas fratrías, está sometida a la misma reglamentación matrimonial, practica los mismos ritos. Pero los personajes que la componen son seres ideales, dotados de poderes y virtudes que no puede pretender el hombre común. Su naturaleza no es sólo más elevada, sino diferente pues a la vez es animal y humana. Los poderes malévolos sufren una metamorfosis análoga: el mal aparece como sublimado e idealizado. El problema que se abre es establecer el origen de tal idealización.

La respuesta que se da es que el hombre tiene una facultad natural de idealizar, es decir, de sustituir el mundo de la realidad por un mundo

diferente al que accede por medio del pensamiento. Pero esta respuesta no es otra cosa que un cambio de los términos del problema; no lo resuelve ni le hace avanzar. Esta idealización sistemática constituye una característica esencial de las religiones. Explicarlas en base a un poder innato de idealizar es, pues, tan sólo reemplazar un término por otro que es el equivalente del primero; es como si se dijera que el hombre ha creado la religión porque tenía una naturaleza religiosa. Sin embargo, el animal sólo conoce un mundo: es el que percibe tanto a partir de la experiencia interna como de la externa. El hombre es el único que tiene la facultad de concebir el ideal y de agregarlo a la realidad. ¿Cuál es el origen de ese singular privilegio? Antes de erigirlo en un hecho inicial, una virtud misteriosa que escape al control de la ciencia, habría que asegurarse de que no depende de condiciones empíricas determinables.

La explicación que hemos propuesto de la religión tiene precisamente la ventaja de aportar una respuesta a este problema. Pues lo que es definitorio de lo sagrado es el hecho de estar sobreañadido a la realidad; ahora bien, el ideal responde a la misma definición: no se puede, así pues, explicar el uno sin explicar el otro. Y en efecto, hemos visto que si la vida colectiva, al alcanzar un cierto grado de intensidad, da lugar al pensamiento religioso, es porque determina un estado de eferescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. Las energías vitales resultan sobreexcitadas, las pasiones avivadas, las sensaciones fortalecidas; incluso hay algunas que sólo se dan en tales momentos. El hombre no se reconoce a sí mismo; se siente como transformado y, a consecuencia de ello, transforma el medio que le rodea. Con el fin de explicar esas impresiones tan particulares que siente, presta a las cosas con las que está más directamente en contacto propiedades de las que carecen, poderes excepcionales, virtudes que no poseen los objetos de la experiencia común. En una palabra, sobreañade al mundo real en que se desarrolla su vida profana otro que, en un determinado sentido, no existe más que en su pensamiento, pero al que, en comparación al primero, atribuye una especie de dignidad más elevada. Se trata, pues, en base a este doble título, de un mundo ideal.

De este modo, la formación de un ideal no constituye un hecho irreductible, extraño a la ciencia; depende de condiciones que la observación puede determinar; es un resultado natural de la vida social. Para que la sociedad sea capaz de adquirir conciencia de sí y mantener, en el grado de intensidad necesario, el sentimiento que tiene de sí misma, es preciso que se reúna y se concentre. Ahora bien, tal concentración determina una exaltación de la vida moral que se traduce en un conjunto de concepciones ideales en el que se retrata la nueva vida que así se ha despertado; corresponden éstas a ese aflujo de fuerzas psíquicas que entonces se sobreañaden a aquellas de que disponemos para la realización de las tareas cotidianas de la existencia. 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 se rehace periódicamente. Del mismo modo, cuando se opone la sociedad ideal a la sociedad real como dos cosas antagónicas que nos arrastrarían en

<sup>6</sup> BOUTROUX, *Science et religion*, p. 206-7.

direcciones contrarias, se están realizando y oponiendo abstracciones. La sociedad ideal no está por fuera de la sociedad real, sino que forma parte de ésta. Lejos de que estemos repartidos entre ellas como se está entre dos polos que se rechazan, no se puede pertenecer a la una sin pertenecer a la otra, pues una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma. Y es indudable que llega a dudar sobre cómo debe concebirse: la sociedad se siente arrastrada en direcciones divergentes. Pero cuando estos conflictos estallan, no se desarrollan entre el ideal y la realidad, sino entre ideales diferentes, entre el de ayer y el de hoy, entre aquel que se asienta en la autoridad de la tradición y aquel otro que tan sólo está en vías de constituirse. Seguramente resulta conveniente investigar qué es lo que explica la evolución de los ideales; pero con independencia de la solución que se dé a este problema, no deja de ser cierto que todo se desarrolla en el interior del mundo del ideal.

Así, pues, lejos de que el ideal colectivo que se expresa en la religión sea el fruto de un indefinido poder innato del individuo, lo cierto es que el individuo ha aprendido a idealizar en la escuela de la vida colectiva. Ha llegado a ser capaz de concebir el ideal al asimilar los ideales elaborados por la sociedad. Es la sociedad la que, arrastrándole a su esfera de acción, le ha hecho contraer la necesidad de elevarse por encima del mundo de la experiencia, y, a la vez, le ha proporcionado los medios para concebir otro distinto. Pues es ella la que ha construido ese mundo nuevo al construirse a sí misma, pues es en él donde se expresa. Y así, tanto en el individuo como en el grupo, la facultad de idealizar nada misterioso tiene. No es una especie de lujo del que el hombre pudiera prescindir, sino una condición de su existencia. No sería un ser social, es decir, no sería un hombre si no la hubiera adquirido. Sin duda, al encarnarse en los individuos, los ideales colectivos tienden a individualizarse. Cada uno los entiende a su manera, deja sobre ellos su huella; algunos prescinden de unos elementos, otros añaden algunos. El ideal personal surge así del ideal social a medida que la personalidad individual se desarrolla y se convierte en una fuente autónoma de acción. Pero si se quiere comprender esta capacidad, tan singular en apariencia, de vivir por fuera de lo real, basta con vincularla a las condiciones sociales de las que depende.

Hay, pues, que guardarse mucho de concebir esta teoría de la religión como una simple puesta al día del materialismo histórico: sería malinterpretar singularmente nuestra concepción. Al mostrar la religión como algo esencialmente social no pretendemos en absoluto sostener que se limite a traducir, en un lenguaje diferente, las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas. Consideramos, sin duda, como evidente que la vida social depende de su sustrato y lleva su impronta, de la misma manera que la vida mental depende del encéfalo e incluso del conjunto del organismo. Pero la conciencia colectiva es algo diferente de un simple epifenómeno de su base morfológica, de la misma manera que la conciencia individual es algo diferente de una simple florecencia del sistema nervioso. Para que aparezca la primera es preciso que se produzca una síntesis *sui generis* de las conciencias individuales.

Ahora bien, esta síntesis da lugar a que surja todo un mundo de sentimientos, de ideas, de imágenes que una vez en vida, obedecen a leyes propias. Se llaman entre sí, se rechazan, se fusionan, se segmentan, se reproducen sin que el conjunto de estas combinaciones esté controlado y determinado directamente por la situación de la realidad subyacente. La vida que así surge goza incluso de una independencia suficiente como para que a veces se desarrolle en manifestaciones sin meta alguna, sin utilidad de ningún tipo, que aparecen por el sólo placer de hacerlo. Nosotros mismos hemos mostrado precisamente que tal es frecuentemente el caso de la actividad ritual y el pensamiento mitológico<sup>7</sup>.

Pero si la religión es un producto de causas sociales, ¿cómo se explica el culto individual y el carácter universalista de algunas religiones? Si ha nacido *in foro externo*, ¿cómo ha podido pasar al fuero interno del individuo y arraigarse en él cada vez más profundamente? Si es obra de sociedades definidas e individualizadas, ¿cómo ha sido capaz de desgajarse de ellas hasta el punto de ser tenida por algo que es común a la humanidad?

En el curso de nuestra investigación hemos encontrado los primeros elementos germinales de la religión individual y del cosmopolitismo religioso, y hemos visto cómo se han formado; de este modo, estamos en posesión de los elementos más generales de la respuesta que se puede dar a este doble interrogante.

En efecto, hemos mostrado cómo se particulariza la misma fuerza religiosa que anima al clan, al encarnarse en las conciencias individuales. De este modo, se forman seres sagrados de tipo secundario; cada individuo tiene los suyos, hechos a su imagen, asociados a su vida íntima, solidarios de su destino: son el alma, el *totem* individual, el ancestro protector, etc. Estos seres son objeto de ritos que el fiel puede celebrar por sí solo, fuera de cualquier grupo; se trata, pues, de una forma primera de culto individual. Con seguridad, no es todavía más que un culto muy rudimentario; la razón es que, dado que la personalidad individual está todavía muy difuminada, dado que se le atribuye un escaso valor, el culto que la expresa no podría encontrarse muy desarrollado. Pero a medida que los individuos se han ido diferenciando progresivamente y se ha acrecentado el valor de la persona, el culto correspondiente ha ocupado un espacio mayor en el conjunto de la vida religiosa, a la vez que se ha cerrado más herméticamente hacia fuera.

La existencia de cultos individuales no implica, pues, nada que esté en contradicción o que cree dificultades a una explicación sociológica de la religión; pues las fuerzas religiosas a las que se dirigen no son sino individualizaciones de las fuerzas colectivas. Y así, aun cuando la religión dé la impresión de desarrollarse totalmente en el fuero interior del individuo, es en la sociedad donde encuentra la fuente viva en la que se alimenta. Estamos ahora en disposición de apreciar lo que vale ese individualismo radical que quisiera reducir la religión a algo puramente individual: se basa en un desconocimiento de las condiciones fundamentales de la vida religiosa. El hecho de que haya permanecido hasta ahora

<sup>7</sup> Ver más arriba p. 353 y ss. Cf. sobre este mismo tema nuestro artículo: «Représentations individuelles et représentations collectives» en *Revue de Métaphysique*, mayo 1898.

como un conjunto de aspiraciones teóricas que jamás han llegado a realizarse se explica por qué es irrealizable. Se puede elaborar perfectamente una filosofía en el silencio de la medición interior, pero no una fe. Pues una fe es, ante todo, calor, vida, entusiasmo, exaltación de toda la actividad mental, desplazamiento del individuo por encima de sí mismo. Ahora bien, ¿cómo podría este último acrecentar las energías que posee sin salir de sí mismo? ¿Cómo podría trascenderse contando sólo con sus fuerzas? El único hogar en que podemos reanimarnos moralmente es el que forma la acción en sociedad con nuestros semejantes; las únicas fuerzas morales con las que podemos sustentar y aumentar las nuestras son las que nos prestan los otros. Admitase incluso que realmente existan seres más o menos parecidos a los que nos presentan las mitologías. Para que puedan desarrollar sobre las almas la acción útil que constituye su razón de ser es preciso que se crea en ellos. Ahora bien, las creencias sólo son activas cuando están compartidas. Sin duda, se las puede mantener durante algún tiempo en base a un esfuerzo de tipo personal; pero no es de esta manera como nacen y se adquieren; resulta incluso dudoso que se puedan conservar en tales condiciones. De hecho, el hombre que siente una fe verdadera experimenta la necesidad inaplazable de expandirla; por esto, sale de su aislamiento, se acerca a los otros, intenta convencerlos, y es el ardor de las convicciones que suscita lo que acaba por reafirmar las suyas. La fe se apagaría rápidamente si permaneciera sola.

Con el universalismo religioso ocurre lo mismo que con el individualismo. Lejos de ser un atributo exclusivo de algunas de las religiones mayores, nosotros lo hemos encontrado, sin duda no en la base, pero sí en la cima del sistema australiano. Bunjil, Daramulun, Baiame no son simples dioses tribales; cada uno de ellos se encuentra reconocido por una pluralidad de tribus diferentes. En un sentido, su culto es internacional. Esta concepción se halla, pues, muy cerca de la que aparece en las teologías más recientes. Por esto, algunos estudiosos se han creído en el deber de negar su autenticidad, por muy incontestable que sea ésta.

Nosotros hemos mostrado cómo se ha ido formando.

Tribus que son vecinas y pertenecen a una misma civilización no pueden dejar de estar en constante relación. Ocasión para ello se la proporcionan todo tipo de circunstancias: por fuera del comercio, que entonces es todavía rudimentario, están los matrimonios, pues los matrimonios internacionales son muy frecuentes en Australia. En el curso de esos encuentros, los hombres adquieren naturalmente conciencia del parentesco moral que les une. Tienen la misma organización social, la misma división en fratrías, clanes, clases matrimoniales; practican los mismos ritos de iniciación o ritos muy similares. Mutuos préstamos o convenciones acaban por reforzar esas semejanzas espontáneas. Resultaba difícil que se pudiera tener por diferentes dioses a los que estaban vinculadas instituciones tan manifiestamente idénticas. Todo lo aproximaba y, por consiguiente, aun suponiendo que cada tribu haya llegado a tal noción de forma independiente, necesariamente tenían que tender a confundirse entre sí. Por demás, es probable que fuera en las asambleas inter-tribales donde se los concibió en un principio. Pues se trata, ante todo, de dioses de la iniciación y, en las ceremonias de la iniciación están

representadas generalmente tribus diferentes. Así, pues, si se han formado seres sagrados que no mantienen ningún vínculo con una sociedad determinada, geográficamente delimitada, no es porque tengan un origen extra-social. Por el contrario, es porque, por encima de esas agrupaciones geográficas, existen ya otras cuyos contornos son más imprecisos: carecen de fronteras claramente delimitadas y comprenden a todo tipo de tribus más o menos próximas y emparentadas. La particular vida social que en tal caso se origina tiende, pues, a expandirse sobre un área de extensión sin límites definidos. Naturalmente, los personajes mitológicos correspondientes tienen las mismas características; su esfera de influencia no está delimitada; planean por encima de las tribus particulares y por encima del espacio. Son los grandes dioses internacionales.

Pues bien, no hay nada en tal situación que constituya un rasgo específico de las sociedades australianas. No hay pueblo ni estado que no se encuentre ligado a otra sociedad, más o menos ilimitada, de la que forman parte todos los pueblos, todos los estados con los cuales se relaciona directamente el primero; no hay vida nacional que no se encuentre dominada por una vida colectiva de naturaleza internacional. A medida que se avanza en la historia, esos grupos internacionales adquieren mayor importancia y extensión. Se puede ver así cómo, en ciertos casos, se ha podido desarrollar la tendencia internacionalista hasta el punto de afectar no sólo las ideas más elevadas del sistema religioso, sino los mismos principios en los que descansa.

## II

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 reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas 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 en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. ¿Qué diferencia esencial existe entre una reunión de cristianos celebrando las principales efemérides de la vida de Cristo, o de judíos festejando la huida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional?

Si en la actualidad nos resulta quizá difícil imaginar en qué podrán consistir esas fiestas y ceremonias del porvenir, es porque atravesamos una fase de transición y mediocridad moral. Las grandes cosas del pasado, aquéllas que entusiasmaban a nuestros padres, no levantan en nosotros el mismo ardor, ya porque son de uso común hasta el punto de hacérsenos inconscientes, ya porque han dejado de responder a nuestras aspiraciones

actuales; y con todo, todavía no ha surgido nada que las sustituya. Ya no podemos apasionarnos por los principios en cuyo nombre el cristianismo pedía a los amos que trataran con humanidad a sus esclavos, y, por otro lado, la idea que nos proporciona de la igualdad y la fraternidad humanas nos parece en la actualidad que brinda un juego excesivo a desigualdades injustas. Su piedad por los humildes nos parece demasiado platónica; deseáramos otra que fuera más eficaz, pero todavía no vemos con claridad en qué debe consistir ni cómo se podrá traducir en hechos. En una palabra, los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros. Es esto lo que ha hecho vano el intento de Comte de organizar una religión a partir de viejos recuerdos históricos artificialmente despertados: un culto que tenga vida sólo puede surgir de la misma vida, y no de un pasado muerto. Pero 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, durante algún tiempo, de guía a la humanidad; y una vez vividas tales horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas mentalmente de tiempo en tiempo, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revitalicen periódicamente sus frutos. Hemos visto ya cómo la Revolución instituyó todo un ciclo de fiestas con el fin de conservar en un estado de perpetua juventud los principios que la inspiraban. Si la institución decayó pronto fue porque la fe revolucionaria fue de corta duración; fue porque la decepción y el desaliento siguieron con rapidez al primer momento de entusiasmo. Pero a pesar de que la obra fracasara, nos permite imaginar lo que pudiera haber sido en otras condiciones; y todo hace pensar que ha de ser antes o después retomada. No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo. Por lo que se refiere al tema de cuáles serán los símbolos en que se expresará la nueva fe, si se parecerán o no a los del pasado, si serán más adecuados a la realidad que habrán de intentar traducir, es algo que está más allá de las facultades humanas de precisión y que, además, no afecta al fondo de las cosas.

Pero las fiestas, los ritos, en una palabra, el culto, no constituyen el todo de la religión. Esta no es tan sólo un sistema de prácticas; es también un sistema de ideas cuyo propósito es expresar el mundo; hemos visto que incluso las más humildes tienen su cosmología. Con independencia de la relación que pueda existir entre estos dos elementos de la vida religiosa, lo cierto es que no dejan de ser diferentes. El uno está volcado del lado de la acción que él mismo solicita y regula; el otro del lado del pensamiento que él enriquece y organiza. No dependen, pues, de las mismas condiciones y, por consiguiente, hay lugar para preguntarse si el segundo responde a necesidades tan universales y permanentes como el primero.

Cuando se atribuye al pensamiento religioso características específicas, cuando se cree que su función es expresar, en base a métodos que le son propios, todo un aspecto de la realidad que no es accesible ni al conocimiento común ni a la ciencia, se está naturalmente negando que la religión pueda perder su papel especulativo. Pero el análisis de los hechos no parece que nos haya permitido demostrar tal especificidad. La religión

que acabamos de estudiar es una de las que emplea símbolos que crean el mayor de los desconciertos a la razón. Todo parece misterioso en ella. En un primer análisis, parece que esos seres que forman parte a la vez de los reinos más heterogéneos, que se multiplican sin perder su identidad, que se fragmentan sin verse disminuidos, pertenezcan a un mundo absolutamente diferente de aquel en que vivimos; se ha llegado incluso a decir que el pensamiento que lo ha construido era totalmente ignorante de las leyes de la lógica. Quizá, jamás se haya dado un contraste tan acusado entre la razón y la fe. Así, pues, si tuviera que haber un momento en la historia en que su heterogeneidad debiera resaltar con evidencia, tal habría de ser ese. Ahora bien, en contra de las apariencias, nosotros hemos constatado que las realidades a las que en tal momento se refiere la especulación religiosa son las mismas que más tarde serán el objeto de la reflexión científica: se trata de la naturaleza, del hombre, de la sociedad. El misterio que parece rodearlas es tan sólo superficial y se disipa ante una observación de tipo más profundo: basta con levantar el velo con que las ha recubierto la imaginación mitológica para que aparezcan tal como son. La religión se esfuerza en traducir esas realidades a un lenguaje inteligible cuya naturaleza no difiere del que es empleado por la ciencia; tanto en un caso como en el otro, de lo que se trata es de ligar las cosas entre sí, establecer relaciones internas entre ellas, clasificarlas, sistematizarlas. Hemos visto incluso que las nociones esenciales de la lógica tienen un origen religioso. Sin duda, la ciencia las somete, al utilizarlas, a una nueva elaboración; las depura de todo tipo de elemento adventicio; de una manera general, aporta, en todos sus pasos, un espíritu crítico que la religión ignora; se rodea de precauciones para «evitar la precipitación y la prevención», para dejar a un lado las pasiones, los prejuicios y todas las influencias subjetivas. Pero tales perfeccionamientos metodológicos no bastan para diferenciarla de la religión. Bajo este punto de vista, tanto una como otra persiguen la misma meta; el pensamiento científico no es más que una forma más perfeccionada del pensamiento religioso. Parece, pues, natural que el segundo se difumine progresivamente ante el primero, a medida que éste se hace más apto para llevar a cabo esa tarea.

Y, en efecto, no resulta dudoso que se haya producido esta regresión en el curso de la historia. Salida de la religión, la ciencia tiende a sustituirla en todo lo que concierne a las funciones cognitivas e intelectuales. Ya el cristianismo consagró definitivamente este cambio en el orden de los fenómenos materiales. Viendo en la materia la cosa profana por excelencia, con facilidad ha abandonado su conocimiento a una disciplina extraña, *tradidit mundum hominum disputationi*; de esta manera lograron establecerse las ciencias de la naturaleza y consiguieron que se reconociera su autoridad sin encontrar grandes dificultades. Pero el cristianismo no podía desasirse tan fácilmente del mundo de las almas; pues es sobre éstas sobre las que el dios de los cristianos aspira reinar. Es ésta la razón de que, durante mucho tiempo, la idea de someter a la ciencia la vida psíquica resultara una especie de profanación; incluso en la actualidad, todavía suscita el rechazo de mucha gente. A pesar de ello, se han constituido la psicología experimental y comparativa y, en la actualidad, es preciso contar con ella. Pero aún permanece prohibido el

mundo de la vida religiosa y moral. La mayor parte de los hombres sigue creyendo que allí se da un orden de cosas en el que el espíritu tan sólo puede penetrar siguiendo vías muy especiales. De ahí, las vivas resistencias que se encuentran toda vez que se intenta abordar científicamente los fenómenos religiosos y morales. Pero, a pesar de tales resistencias, estos intentos se repiten y esta misma persistencia permite prever que esta última barrera acabará por derrumbarse y que la ciencia establecerá su dominio incluso en esa región que le estaba vedada.

Es esto en lo que consiste el conflicto de la ciencia y la religión. Con frecuencia se tiene una idea inexacta sobre él. Se dice que la ciencia niega por principio la religión. Pero la religión existe; es un sistema de datos; en una palabra, es una realidad. ¿Cómo podría la ciencia negar una realidad? Además, en tanto que la religión es acción, en tanto que es un medio para hacer que los hombres vivan, la ciencia no puede sustituirla, pues si bien expresa la vida, no la crea; puede, sin duda, intentar dar una explicación de la fe, pero, por esa misma razón, la da por supuesta. No hay, pues, conflicto más que en un punto determinado. De las dos funciones que cumplía en un principio la religión hay una, pero sólo una, que cada vez tiende más a emanciparse de ella: se trata de la función especulativa. Lo que la ciencia critica a la religión no es su derecho a existir, sino el derecho a dogmatizar sobre la naturaleza de las cosas, la especie de competencia especial que se atribuía en relación al conocimiento del hombre y del mundo. De hecho, ni siquiera se conoce a sí misma. No sabe de qué está hecha ni a qué necesidades responde. Ella misma es objeto de ciencia; ¡de ahí, la imposibilidad de que dicte sus leyes sobre la ciencia! Y como, por otra parte, por fuera de la realidad a que se aplica la reflexión científica no existe ningún objeto que sea específico de la especulación religiosa, resulta evidente la imposibilidad de que cumpla en el futuro el mismo papel que en el pasado.

No obstante, parece que está llamada más bien a transformarse que a desaparecer.

Hemos dicho que en la religión hay algo eterno; es el culto, la fe. Pero los hombres no podrían celebrar ceremonias para las que no vieran una razón de ser, ni aceptar una fe que no comprendieran de alguna manera. Para expandirla o simplemente para mantenerla hay que justificarla, es decir, hacer su teoría. Una teoría de este tipo está, sin duda, obligada a apoyarse en diferentes ciencias, a partir del momento en que éstas existen; ciencias sociales, en primer lugar, porque la fe religiosa hunde sus raíces en la sociedad; psicología, porque la sociedad es una síntesis de conciencias humanas; ciencias de la naturaleza, por último, porque el hombre y la naturaleza están en función del universo y no se pueden abstraer de él sino artificialmente. Pero por muy importantes que sean las aportaciones de las ciencias constituidas, no podrían bastar, pues la fe es, ante todo, un impulso a la acción y la ciencia, por mucho que se desarrolle, permanece siempre distanciada de la acción. La ciencia es fragmentaria, incompleta; sólo avanza con lentitud y nunca está acabada; la vida no puede esperar. Las teorías que están destinadas a hacer vivir, a hacer actuar, se encuentran, pues, en la obligación de ir por delante de la ciencia y completarla prematuramente. No son posibles a no ser que las exigencias

de la práctica y las necesidades vitales, tales como las sentimos sin concebirlas con claridad, empujen al pensamiento hacia delante, más allá de lo que la ciencia nos permita afirmar. Así, las religiones, incluso las más racionales y laicas, no pueden ni podrán jamás prescindir de un tipo muy particular de especulación que, aun teniendo el mismo objeto que la ciencia, no puede, con todo, ser propiamente científica; en ésta las intuiciones oscuras de la sensación y el sentimiento ocupan con frecuencia el espacio de los razonamientos lógicos. Por un lado, esta especulación se asemeja, pues, a la que encontramos en las religiones del pasado, pero, por otro lado, se diferencia de ésta. Aún asignándose el derecho de ir más allá de la ciencia, debe empezar por conocerla y por inspirarse en ella. A partir del momento en que la autoridad de la ciencia está establecida, hay que tenerla en cuenta; se puede ir más allá bajo la presión de la necesidad, pero hay que partir de ella. Nada se puede afirmar que ella niegue, nada negar que ella afirme, nada establecer que no se apoye, directa o indirectamente, en principios tomados de ella. A partir de ese momento, la fe no disfruta ya de la misma hegemonía que en otros tiempos sobre el sistema de representaciones que se pueden seguir llamando religiosas. Frente a ella, se erige un poder rival que, nacido de ella, la somete a su crítica y su control. Y todo hace prever que ese control se hará cada vez más amplio y eficaz, sin que sea posible establecer un límite a su influencia futura.

### III

Pero si las nociones fundamentales de la ciencia tienen un origen religioso, ¿cómo ha podido engendrarlas la religión? En una primera aproximación, no se percibe las relaciones que pueden existir entre la lógica y la religión. Dado que la realidad expresada por el pensamiento religioso es la sociedad, la pregunta se puede plantear en los términos siguientes que hacen que se muestre aún mejor toda la dificultad: ¿qué es lo que ha podido hacer que la vida social sea una fuente tan importante de vida lógica? Parece que nada la predestinaba a cumplir tal papel; pues es evidente que los hombres no se han asociado para satisfacer necesidades de orden especulativo.

Quizá se nos tenga por temerarios al abordar aquí un problema de tal complejidad. Para poder tratarlo como conviene, sería preciso que se conocieran mejor las condiciones sociales del conocimiento; sólo empezamos a entrever algunas de ellas. No obstante, el tema es tan grave y está tan directamente implicado en todo lo precedente que tenemos que hacer el esfuerzo de no dejarlo sin respuesta. Por demás, quizá no resulte imposible presentar ya, ahora, algunos principios generales que, por lo menos, permiten aclarar la solución.

La materia del pensamiento lógico son los conceptos. Así, pues, investigar la manera en que la sociedad haya podido cumplir un papel en la génesis del pensamiento lógico no resulta ser otra cosa que preguntarse cómo haya podido tomar parte en la formación de los conceptos.

Si, como ocurre la mayor parte de las veces, se ve tan sólo en el concepto una idea de tipo general, entonces el problema parece insoluble.

En efecto, el individuo puede, contando con sus propios medios, comparar sus percepciones o sus imágenes, establecer lo que tienen en común, en una palabra, generalizar. Resulta, pues, difícil establecer por qué la generalización sólo sería posible en y por la sociedad. Pero, en primer lugar, resulta inadmisibles que se caracterice exclusivamente al pensamiento lógico por la mayor extensión de las representaciones que lo constituyen. Si las ideas particulares no tienen nada de lógico, ¿por qué sería diferente en el caso de las ideas generales? Lo general no existe más que en lo particular; es lo particular simplificado y empobrecido. No es posible, pues, que lo primero esté dotado de virtudes y privilegios de que el segundo carece. Inversamente, si se puede aplicar el pensamiento conceptual al género, a la especie, a la variedad, por muy restringida que ésta pueda ser, ¿por qué no se podría extender al individuo, es decir, al límite hacia el que tiende la representación a medida que disminuye su extensión? De hecho, existen muchos conceptos que tienen a individuos como objeto propio. En todo tipo de religión, los dioses son individualidades que se distinguen las unas de las otras; a pesar de ello, se los concibe, no se los percibe. Cada pueblo concibe de una cierta manera, que varía con los tiempos, a sus héroes históricos o legendarios; esas maneras de concebir son conceptuales. Por último, cada uno de nosotros se forja una cierta noción de los individuos con los que se relaciona, de su carácter, de su fisonomía, de los rasgos distintivos de su temperamento físico y moral: esas nociones son verdaderos conceptos. Sin duda, están formados de una manera bastante rudimentaria, pero, ¿es que hay muchos, incluso entre los conceptos científicos, que sean perfectamente adecuados a su objeto? Bajo este punto de vista, entre los unos y los otros sólo existen diferencias de grado.

Así, pues, hay que definir los conceptos en base a otras características. Se oponen a las representaciones sensibles de todo tipo —sensaciones, percepciones o imágenes— en base a las propiedades siguientes.

Las representaciones sensibles se encuentran en un perpetuo fluir; se empujan las unas a las otras como las olas de una corriente e incluso durante su tiempo de duración, no permanecen idénticas a sí mismas. Cada una de ellas está en función del instante preciso en que aparece. No tenemos nunca seguridad de volver a encontrar una percepción tal como la hemos experimentado la primera vez; pues si la cosa percibida no ha cambiado, somos nosotros los que ya no somos el mismo hombre. Por el contrario, el concepto está como por fuera del tiempo y del devenir; está libre de toda esa agitación; se diría que está situado en una región diferente del espíritu, más serena y en calma. No se mueve de sí mismo en base a una evolución interior y espontánea; por el contrario, se resiste al cambio. Se trata de una manera de pensar que, en cada momento del tiempo, está fijada y cristalizada<sup>8</sup>. En la medida en que es lo que debe ser, es inmutable. Si cambia no es porque esté en su naturaleza cambiar; es porque hemos descubierto en él alguna imperfección; es porque siente necesidad de verse rectificado. El sistema de conceptos con que pensamos en la vida común es el expresado por el vocabulario de nuestra lengua materna, pues cada

palabra traduce un concepto. Ahora bien, la lengua se encuentra fijada; no cambia a no ser con lentitud y, por consiguiente, lo mismo ocurre con la organización conceptual que expresa. El científico se encuentra en la misma situación en relación a la terminología especial que emplea la ciencia a la que se consagra, y, por consiguiente, en relación al sistema especial de conceptos a los que corresponde esa terminología. Puede, sin duda, innovar, pero sus innovaciones constituyen siempre algo así como violencias que se hacen sobre unas maneras de pensar instituidas.

A la vez que relativamente inmutable, el concepto es, si no universal, por los menos universalizable. Un concepto no es mi concepto; me es común con otros hombres o, en cualquier caso, puede serles comunicado. Me resulta imposible hacer pasar una sensación de mi conciencia a la conciencia de otro; está arraigada estrechamente en mi organismo y mi personalidad y no se la puede separar. Todo lo más que puedo hacer es invitar a otro a que se ponga en presencia del mismo objeto que yo y a que se abra a su acción. Por el contrario, la conversación, el intercambio intelectual entre los hombres, consisten en un intercambio de conceptos. El concepto es una representación esencialmente personal: las inteligencias humanas comulgan por medio de él<sup>9</sup>.

Definida así, la naturaleza del concepto habla de sus orígenes. Si es común a todos es porque es obra de la comunidad. Si no lleva la impronta de ninguna inteligencia particular, es porque ha sido elaborado por una inteligencia única en la que todas las otras confluyen y, de alguna manera, van a encontrar su alimento. Si tiene más estabilidad que las sensaciones o las imágenes, es porque las representaciones colectivas son más estables que las representaciones individuales; pues, mientras que el individuo es incluso sensible a los pequeños cambios que se producen en su medio interno o externo, el equilibrio moral de la sociedad sólo puede verse afectado por acontecimientos que tengan una suficiente gravedad. Todas las veces que estemos en presencia de un *tipo*<sup>10</sup> de pensamiento o de acción que se imponga uniformemente a las voluntades o a las inteligencias particulares, esa presión ejercida sobre el individuo revela la intervención de la colectividad. Por demás, decíamos anteriormente que los conceptos con los que pensamos corrientemente son los que aparecen consignados en el vocabulario. Pues bien, no resulta dudoso que el lenguaje y, por consiguiente, el sistema de conceptos que traduce sea el resultado de una elaboración colectiva. Lo que expresa es la manera en que la sociedad en

<sup>9</sup> No se debe confundir esta universalidad del concepto con su generalidad: son dos cosas muy diferentes. Lo que denominamos universalidad es la propiedad del concepto de ser comunicado a una pluralidad de personas e incluso, en principio, a todas las personas; ahora bien, esta comunicabilidad es completamente independiente de su grado de extensión. Un concepto que sólo se aplique a un objeto, cuya extensión, por consiguiente, sea mínima, puede ser universal en el sentido de que es el mismo para toda inteligencia: tal es el concepto de una divinidad.

<sup>10</sup> Se objetará que con frecuencia, como resultado tan sólo de la repetición, en el individuo se fijan y cristalizan maneras de actuar o de pensar en forma de hábitos resistentes al cambio. Pero el hábito no es más que una tendencia a repetir automáticamente un acto o una idea todas aquellas veces que surjan las mismas circunstancias; no implica que la idea o el acto se hayan constituido como tipos ejemplares, propuestos e impuestos sobre el espíritu o la voluntad. Tan sólo cuando un tipo de este género está preestablecido, es decir, cuando está instituida una regla, una norma, se puede y debe presumir la existencia de la acción social.

<sup>8</sup> WILLIAM JAMES. *The Principles of Psychology*, p. 464.

su conjunto concibe los objetos de la experiencia. Las nociones que corresponden a los distintos elementos de la lengua son, pues, representaciones colectivas.

El mismo contenido de esas nociones da testimonios en el mismo sentido. En efecto, no existe ninguna palabra, ni siquiera de entre las que utilizamos usualmente, cuya aceptación no sobrepase más o menos ampliamente los límites de nuestra experiencia personal. Con frecuencia, una palabra expresa cosas que nosotros no hemos percibido jamás, experiencias que jamás hemos tenido o de las que jamás hemos sido testigos. Incluso cuando conocemos algunos de los objetos a los que se refiere, no es más que a título de ejemplos particulares que sirven para ilustrar la idea, pero que, por sí solos, no habrían bastado nunca para constituirla. En la palabra se encuentra, pues, condensada toda una ciencia en la que yo nunca he colaborado, una ciencia que es algo más que individual; y me desborda hasta tal punto que yo no puedo ni siquiera apropiarme completamente sus resultados. ¿Quién de nosotros conoce todas las palabras de la lengua que habla y el significado integral de cada una?

Esta consideración permite determinar en qué sentido establecemos que los conceptos son representaciones colectivas. Si son comunes a todo un grupo social no es porque sean la simple media de las representaciones individuales correspondientes, pues entonces serían más pobres que estas últimas en contenido intelectual, mientras que en realidad están preñados de un saber que sobrepasa al del individuo medio. No son abstracciones que sólo tendrían un espacio de realidad en las conciencias particulares, sino representaciones tan concretas como las que el individuo puede tener de su medio personal: corresponden a la manera en que ese ser especial que es la sociedad piensa las cosas de su propia experiencia. Si, de hecho, los conceptos son con la mayor frecuencia ideas generales, si expresan más bien categorías y clases que objetos particulares, es porque las características singulares y variables de los seres sólo raramente interesan a la sociedad; por razón misma de su extensión, sólo puede verse afectada por sus propiedades generales y permanentes. Su atención se vuelca, pues, hacia ese aspecto: es propio de su naturaleza ver con la mayor frecuencia las cosas en grandes masas y bajo el aspecto que muestran lo más generalmente. Pero no hay nada necesario en esto; y, en todo caso, incluso cuando esas representaciones tengan ese carácter genérico que les es más habitual, son obra de la sociedad, se enriquecen con su experiencia.

Por demás, es esto lo que explica el valor que el pensamiento conceptual tiene para nosotros. Si los conceptos no fueran más que ideas generales no enriquecerían mucho el conocimiento, pues lo general, como ya hemos dicho, no contiene otra cosa que lo particular. Pero si son ante todo representaciones colectivas, entonces agregan, a lo que podemos aprender de nuestra experiencia personal toda la sabiduría y la ciencia acumulada por la sociedad a lo largo de los siglos. Pensar conceptualmente no es simplemente ver la realidad por su aspecto más general; es proyectar sobre las sensaciones una luz que las aclara, penetra y transforma. Concebir una cosa es, a la vez que aprehender mejor sus elementos esenciales, situarla en un conjunto; pues cada civilización tiene organizado

su sistema de conceptos característicos. Ante ese sistema de nociones, el espíritu individual está en la misma situación que el *nous* de Platón ante el mundo de las Ideas. Se esfuerza en asimilárselas, pues le son necesarias para poder relacionarse con sus semejantes; pero la asimilación resulta siempre imperfecta. Cada uno de nosotros las ve a su manera. Hay algunas que se nos escapan totalmente, que quedan por fuera de nuestro círculo de visión; hay otras que sólo percibimos en algunos aspectos. Hay incluso muchas que desnaturalizamos al pensarlas, pues, al ser por naturaleza colectivas, no pueden individualizarse sin resultar retocadas, modificadas y, por consiguiente, falseadas. De ahí viene el que encontremos tantas dificultades para entendernos, el que, incluso con frecuencia, nos mintamos, sin quererlo, los unos a los otros: es porque todos empleamos las mismas palabras sin darles el mismo significado.

Se puede ahora entrever lo que corresponde a la sociedad en la génesis del pensamiento lógico. Este último sólo es posible a partir del momento en que, por encima de las representaciones fugitivas que debe a la experiencia sensible, el hombre haya llegado a concebir todo un mundo de ideales estables, terreno común de encuentro de las distintas inteligencias. En efecto, pensar lógicamente es siempre, en alguna medida, pensar de una manera impersonal; es también pensar *sub specie aeternitatis*. Impersonalidad, estabilidad, tales son las dos características de la verdad. Ahora bien, la vida lógica supone evidentemente que el hombre sabe, por lo menos confusamente, que existe una verdad que difiere de las apariencias sensibles. Pero, ¿cómo ha podido llegar a tal concepción? Lo más frecuente es que se razone como si hubiera debido presentarse a él de manera espontánea en el mismo momento en que abrió sus ojos al mundo. A pesar de ello, nada hay en la experiencia inmediata que la pueda sugerir; todo incluso la contradice. El niño y el animal ni siquiera la sospechan. Por demás, la historia demuestra que ha tardado siglos en constituirse. En nuestro mundo occidental, es con los grandes pensadores griegos cuando, por primera vez, ha adquirido conciencia de sí misma y de las consecuencias que implica; y cuando fue descubierta, fue con una admiración, que Platón ha traducido en un lenguaje magnífico. Pero si bien sólo en esa época se llegó a expresar la idea en formulaciones filosóficas, existía necesariamente con anterioridad como un oscuro sentimiento. Los filósofos han tratado de elucidar ese sentimiento; no lo han creado. Para que les fuera posible reflexionar sobre él y analizarlo era preciso que les fuera dado y de lo que se trata es de saber de dónde provenía, es decir, en qué experiencia se fundaba. Es en la experiencia colectiva. El pensamiento impersonal se ha revelado por primera vez a la humanidad bajo la forma del pensamiento colectivo; y no se ve por qué otra vía se podría haber realizado tal revelación. Por el solo hecho de que la sociedad exista, existe también, por fuera de las sensaciones y de las imágenes individuales, todo un sistema de representaciones que gozan de propiedades maravillosas. Por ellas, los hombres se comprenden, las inteligencias penetran las unas en las otras. Tienen en sí mismas una especie de fuerza, de ascendente moral en virtud del cual se imponen sobre los espíritus particulares. A partir de entonces el individuo se da cuenta, por lo menos de manera oscura, de que por encima de sus representaciones privadas existe un



mundo de nociones tipos en base a las que está obligado a regular sus ideas; entrevé todo un reino intelectual en el que participa, pero que le sobrepasa. Es ésta una primera intuición del reino de la verdad. Sin duda, a partir del momento en que tuvo así conciencia de esta intelectualidad más elevada, aplicó sus fuerzas al descubrimiento de su naturaleza; busco cuál era el origen de las prerrogativas de esas representaciones eminentes y, en la medida que creyó descubrir sus causas, intentó él mismo poner en acción esas causas para obtener, por sus propias fuerzas, los efectos que implican; es decir, se concedió a sí mismo el derecho de forjar conceptos. Así, la capacidad conceptual se individualizó. Pero para comprender de manera adecuada los orígenes de la función, hay que retrotraerla a las condiciones sociales de que depende.

Se objetará que sólo mostramos al concepto en uno de sus aspectos, que no tiene tan sólo por función asegurar el acuerdo entre los espíritus, sino también, y de manera más acusada, su acuerdo con la naturaleza de las cosas. Parece que sólo obtiene su razón de ser si es verdadero, es decir, objetivo, y que su impersonalidad no tiene que ser más que una consecuencia de su objetividad. Es en las cosas, pensadas de la manera más adecuada posible, donde los espíritus habrían de comulgar. No negamos que la evolución conceptual se desarrolle, en parte, en este sentido. El concepto, que originariamente es tenido por verdadero por el hecho de ser colectivo tiende a hacerse colectivo a condición de ser tenido por verdadero: le pedimos sus títulos antes de otorgarle nuestro crédito. Pero en primer lugar, no hay que perder de vista que todavía hoy en día la mayor parte de los conceptos de que nos servimos no están contruidos metódicamente; los recibimos del lenguaje, es decir, de la experiencia común, sin que se hayan visto sometidos a una crítica previa. Los conceptos científicamente elaborados y criticados siguen constituyendo una débil minoría. Además, entre éstos y aquéllos que obtienen toda su autoridad del solo hecho de ser colectivos no hay más que diferencias de grado. Una representación colectiva, por el hecho de ser colectiva, presenta ya garantías de objetividad; pues no sin razón ha podido generalizarse y mantenerse con suficiente persistencia. Si estuviera en desacuerdo con la naturaleza de las cosas no habría podido acceder a establecer un dominio tan extenso y prolongado sobre los espíritus. En el fondo, lo que provoca la confianza que inspiran los conceptos científicos es el hecho de que se los pueda controlar metódicamente. Ahora bien, una representación colectiva se ve necesariamente sometida a un control que se repite indefinidamente: los hombres que se adhieren a ella la verifican a partir de su propia experiencia. No puede, pues, ser completamente inadecuada a su objeto. Sin duda, puede expresarlo utilizando símbolos imperfectos, pero los mismos símbolos científicos no son nunca más que aproximados. Es precisamente éste el principio que se sitúa en la base del método que seguimos en el estudio de los fenómenos religiosos: consideramos como un axioma que las creencias religiosas, por muy extrañas que a veces sean en apariencia, tienen su propia verdad que es preciso descubrir<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Se ve hasta qué punto no es cierto que una representación esté falta de valor objetivo por el

De manera inversa, incluso cuando están contruidos siguiendo todas las reglas de la ciencia, los conceptos no logran únicamente su autoridad por su valor objetivo. Para que se crea en ellos no basta con que sean verdaderos. Si no se armonizan con las otras creencias, con las otras opiniones, en una palabra, con el conjunto de representaciones colectivas, serán negados; los espíritus se cerrarán a ellos; por consiguiente, será como si no existieran. Si en la actualidad basta con que lleven la impronta de la ciencia para que encuentren una especie de crédito privilegiado, es porque tenemos fe en la ciencia. Pero esta fe no difiere esencialmente de la fe religiosa. El valor que atribuimos a la ciencia depende, en suma, de la idea que colectivamente construimos sobre su naturaleza y su valor en la vida; es tanto como decir que expresa un estado de opinión. Y es que, en efecto, todo en la vida social, incluida la misma ciencia, se basa en la opinión. Sin duda, se puede abordar la opinión como objeto de estudio y construir su ciencia; es en esto en lo que consiste principalmente la sociología. Pero la ciencia de la opinión no es la que da lugar a la opinión; sólo puede esclarecerla, hacerla más consciente de sí misma. Es cierto que en base a esto puede hacerla cambiar; pero la ciencia sigue dependiendo de la opinión en el mismo momento en que parece que le dicta sus leyes; pues, como hemos mostrado, es de la opinión de donde obtiene la fuerza necesaria para actuar sobre la misma opinión<sup>12</sup>.

Decir que los conceptos expresan el modo en que la sociedad se representa las cosas es decir también que el pensamiento conceptual es contemporáneo de la humanidad. Nos negamos, pues, a ver en él el resultado de una cultura más o menos tardía. Un hombre que no pensara por medio de conceptos no sería un hombre, pues no sería un ser social. Reducido tan sólo a las percepciones individuales no se podría distinguir del animal. Si se ha podido sostener la tesis contraria es porque se ha definido el concepto en base a características que no le son esenciales. Se le ha identificado con la idea general<sup>13</sup> y con una idea general netamente delimitada y circunscrita<sup>14</sup>. En tales condiciones, ha podido parecer que las sociedades inferiores desconocieran el concepto propiamente dicho: pues éstas sólo tienen procedimientos de generalización rudimentarios y las nociones que utilizan generalmente no están definidas. Pero la mayor parte de nuestros conceptos actuales sufren la misma indeterminación; sólo nos ponemos a definirlos en las discusiones y cuando realizamos un trabajo científico. Por otro lado, hemos visto que conceptualizar no es lo mismo que generalizar. Pensar conceptualmente no es tan sólo aislar y agrupar juntas características comunes a un cierto número de objetos; es subsumir lo variable a lo permanente, lo individual a lo social. Y dado que el pensamiento lógico empieza con el concepto, se sigue que éste ha existido desde siempre; no ha habido jamás un período histórico en el que los hombres hayan vivido, de una manera crónica, en la confusión y la contradicción. Ciertamente no se insistiría lo suficiente sobre las caracteris-

solo hecho de tener un origen social.

<sup>12</sup> Ver anteriormente p. 196.

<sup>13</sup> *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 131-8.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 446.

ticas diferenciales que presenta la lógica en los distintos momentos de la historia; su evolución es paralela a la de las mismas sociedades. Pero por muy reales que sean las diferencias, éstas no deben ocultar las similitudes que no son menos esenciales.

#### IV

Pasemos ahora a abordar una última cuestión que se planteaba ya en nuestra introducción<sup>15</sup> y que ha quedado sobreentendida a lo largo de toda esta obra. Hemos visto que por lo menos algunas categorías son cosas sociales. Se trata ahora de saber cuál es el origen de tal característica.

Sin duda, puesto que ellas mismas son conceptos, se comprende sin dificultad que son el resultado de la obra de la colectividad. Incluso no hay otros conceptos que presenten en un tal grado los signos por los que se reconoce una representación colectiva. En efecto, su estabilidad e impersonalidad son tales que siempre se las ha tenido por absolutamente universales e inmutables. Además, como expresan las condiciones generales de acuerdo entre los espíritus, parece evidente que tan sólo hayan podido ser elaboradas por la sociedad.

Pero el problema que les concierne es más complejo, pues son sociales en otro sentido y como en un segundo grado. No es sólo que provengan de la sociedad, sino que las mismas cosas que expresan son sociales. No es sólo la sociedad la que las ha establecido, sino que diferentes aspectos del ser social son los que les sirven de contenido: la categoría de género ha empezado por no distinguirse del concepto de grupo humano; es el ritmo de la vida social lo que está en la base de la categoría de tiempo; es el espacio ocupado por la sociedad el que ha proporcionado la materia prima de la categoría de espacio; es la fuerza colectiva la que sido el prototipo del concepto de fuerza eficaz, elemento esencial de la categoría de causalidad. Con todo, las categorías no están hechas para aplicarse únicamente al reino social; se extienden al conjunto de la realidad. Así, pues, la pregunta que surge es: ¿cómo es que se han tomado de la sociedad los modelos a partir de los cuales han sido construidas?

La respuesta es que se trata de conceptos eminentes que cumplen un papel preponderante en el conocimiento. La función de las categorías es, en efecto, dominar y recubrir todos los otros conceptos: son los cuadros permanentes de la vida mental. Ahora bien, para que puedan abarcar un tal objeto es preciso que se hayan formado a partir de una realidad de igual amplitud.

Sin duda, las relaciones que expresan existen, de manera implícita, en las conciencias individuales. El individuo vive en el tiempo y tiene, como ya hemos dicho, un cierto sentido de orientación temporal. Está situado en un punto determinado del espacio y se ha podido sostener, en base a buenas razones, que todas sus sensaciones tienen algo de espacial<sup>16</sup>. Es sensible a las semejanzas; en él, las representaciones similares se llaman,

se aproximan y la nueva representación, formada a partir de su aproximación, tiene ya un cierto carácter genérico. Tenemos también la sensación de que existe una cierta regularidad en el orden de sucesión de los fenómenos; tal sensación no es extraña al mismo animal. Sólo que todas estas relaciones constituyen experiencias personales del individuo que se encuentra en ellas y, por consiguiente, la noción a que puede llegar no puede extenderse en ningún caso, más allá de su estrecho horizonte. Las imágenes genéricas que se forman en mi conciencia por la fusión de imágenes similares sólo representan los objetos de mi percepción directa; nada hay en ellas que sea capaz de proporcionarme la idea de una clase, es decir, de un marco capaz de comprender al grupo *total* de todos los objetos posibles que satisfacen la misma condición. Será preciso, además, estar previamente en posesión de la idea de grupo, idea que, por sí solo, el espectáculo de nuestra vida interior no puede bastar para que se nos suscite. Pero, sobre todo, no existe experiencia individual, por muy extensa y prolongada que sea, que ni siquiera nos pueda hacer sospechar la existencia de un género total; que abarcaría a todo el universo de seres, y en relación al cual los otros géneros no serían más que especies coordinadas entre sí o subordinadas las unas a las otras. Esta noción de *totalidad*, que se encuentra en la base de las clasificaciones de que hemos dado cuenta, no puede venirnos del individuo que, en sí mismo, no es más que una parte en relación al todo y que no alcanza en ningún caso más allá de una fracción ínfima de la realidad. Y a pesar de ello, quizá no haya otra categoría más esencial; pues como el papel de las categorías es envolver todos los otros conceptos, parece que la categoría por excelencia debería ser el mismo concepto de *totalidad*. Los teóricos del conocimiento lo postulan de ordinario como si se explicara a sí mismo, cuando lo cierto es que sobrepasa infinitamente el contenido de cada conciencia individual tomada a parte.

Por las mismas razones, el espacio que yo conozco a partir de mis sentidos, en el que me sitúo como centro y donde todo está dispuesto en relación a mí, no puede ser el espacio total, que contiene a todos los seres extensos particulares, y donde, además, todos éstos se encuentran en coordenadas cuyos puntos de referencia son impersonales, comunes a todos los individuos. Por lo mismo, el tiempo concreto que yo siento fluir en mí y conmigo no es capaz de proporcionarme la idea del tiempo total: el primero tan sólo expresa el ritmo de mi vida individual; el segundo debe corresponder al ritmo de una vida que no es la de ningún individuo en particular, pero en la que todos participan<sup>17</sup>. Por último, y del mismo modo, las regularidades que yo soy capaz de percibir en la manera en que mis sensaciones se suceden, puede tener, sin duda, un valor para mí; explican cómo, cuándo me es dado el antecedente de una pareja de fenómenos que he experimentado como constantes, tiendo a esperar el

<sup>17</sup> Frecuentemente se habla del espacio y del tiempo como si no fueran más que la extensión y la duración concretas, tales como las puede sentir la conciencia individual, pero empobrecidas por la abstracción. En realidad, se trata de representaciones de un género muy distinto, formadas con otros elementos, siguiendo un plan muy diferente y teniendo en vista fines también diferentes.

<sup>15</sup> Ver anteriormente p. 16.

<sup>16</sup> WILLIAM JAMES. *Principles of Psychology*, I, p. 134.

consecuente. Pero no se puede confundir este estado de espera personal con la concepción de un orden universal de sucesión que se impone sobre la totalidad de los espíritus y los acontecimientos.

Dado que el mundo que expresa el sistema total de los conceptos es el que se representa la sociedad, -sólo ésta puede proporcionarnos las nociones de tipo más general, según las cuales ha de ser concebido. Sólo un sujeto que abarque a todos los sujetos particulares es capaz de abarcar un objeto de ese tipo. Como el universo sólo existe al ser pensado y como sólo es pensado en su totalidad por la sociedad, se acaba por asentar en el interior de ésta; se convierte en un elemento de vida interior, y así la sociedad se erige ella misma en el género total fuera del cual nada existe. El concepto de totalidad no es otra cosa que la forma abstracta del concepto de sociedad; ésta es el todo que comprende todas las cosas, la clase suprema que contiene a todas las otras clases. Tal es el principio profundo sobre el que se asientan esas clasificaciones primitivas en que se sitúan y clasifican los seres de todos los dominios en el interior de los cuadros sociales, como si tuvieran un título idéntico al de los hombres<sup>18</sup>. Pero si el mundo está en la sociedad, el espacio que ésta ocupa se confunde con el espacio total. Hemos visto, en efecto, cómo cada cosa tiene asignado un lugar en el espacio social; y lo que muestra claramente hasta qué punto difiere ese espacio total de las superficies concretas que nos hacen percibir los sentidos es el hecho de que esa localización sea totalmente ideal y no se parezca en nada a lo que sería si estuviera dictada por la experiencia sensible<sup>19</sup>. Por la misma razón, el ritmo de la vida colectiva domina y abarca todos los tiempos particulares. Es el tiempo total. La historia del mundo no ha sido durante mucho tiempo más que otro aspecto de la historia de la sociedad. La una comienza con la otra; los períodos de la primera están determinados por los períodos de la segunda. Lo que mide ese tiempo impersonal y global, lo que fija los puntos de referencia por relación a los cuales se divide y organiza, son los movimientos de concentración o dispersión de la sociedad; más generalmente, son las necesidades periódicas de reconstitución colectiva. Si estos instantes críticos están vinculados lo más frecuentemente a algún fenómeno material, como la aparición regular de un determinado astro o el alternarse de las estaciones, es porque es necesaria la existencia de signos objetivos para que todos tomen conciencia de ese tipo de organización esencialmente social. Por último, y de igual manera, desde el momento en que es puesta colectivamente por el grupo, la relación causal se muestra como independiente de cualquiera de las conciencias individuales; planea por encima de todos los espíritus y de todos los acontecimientos particulares. Es una ley dotada de un valor impersonal. Hemos mostrado que parece que es así como ha surgido.

Hay otra razón que explica que los elementos constitutivos de las categorías hayan debido ser tomados de la vida social: es el hecho de que las relaciones que expresan sólo podían hacerse conscientes en y por la

<sup>18</sup> En el fondo parece que los conceptos de totalidad, sociedad, divinidad no son más que diferentes aspectos de una misma noción.

<sup>19</sup> Ver *Classifications Primitives*, loc. cit., p. 40 y ss.

sociedad. Si bien, en un determinado sentido, son immanentes a la vida del individuo, éste carecería de razones y medios para captarlas, reflexionar sobre ellas, hacerlas explícitas y erigirlas en nociones distintas.

Para orientarse personalmente en el espacio, para saber en qué momentos debía dar satisfacción a sus distintas necesidades orgánicas, no tenía ninguna necesidad de elaborar, de una vez por todas, una representación conceptual del tiempo o del espacio. Muchos animales saben encontrar el camino que les lleva a los lugares que les son familiares; vuelven a ellos en el momento conveniente, sin que, por ello, estén dotados de categorías; bastan las sensaciones para dirigirlos automáticamente. Al hombre le bastarían igualmente si sus movimientos tan sólo tuvieran que satisfacer necesidades individuales. Para reconocer que una cosa se asemeja a otra que ya conocemos no es en absoluto necesario que clasifiquemos unas y otras en géneros y especies: la manera en que las imágenes semejantes se atraen y fusionan basta para proporcionar la sensación de la semejanza. La impresión de lo que ya se ha visto, de lo que ya se ha probado, no implica ninguna clasificación. Para separar las cosas que debemos buscar de las que tenemos que evitar sólo tenemos que ligar los efectos de ambas a sus causas por un lazo lógico, siempre que las únicas que intervengan sean las conveniencias individuales. Para la voluntad son guías absolutamente seguras las secuencias de tipo puramente empírico, las fuertes conexiones existentes entre representaciones concretas. Y no es sólo que el animal carezca de otras, sino que además, con mucha frecuencia, nuestra práctica privada no supone otra cosa. Hombre sagaz es aquel que posee una idea muy neta de lo que hay que hacer, pero que, lo más frecuente, sería incapaz de expresarla en una ley.

Otra cosa ocurre con la sociedad. Esta sólo es posible si los individuos y las cosas que la componen se encuentran repartidos entre diferentes grupos, es decir, clasificados y si esos mismos grupos se encuentran clasificados unos en relación a otros. La sociedad supone, pues, una organización consciente de sí, lo que no es otra cosa que una clasificación. Esta organización de la sociedad se comunica de forma natural al espacio que ocupa. Para prevenir todo roce, es preciso que se asigne a cada grupo particular una porción determinada del espacio: en otros términos, es preciso que el espacio sea dividido, diferenciado, orientado, y que todo el mundo conozca esas divisiones y orientaciones. Por otro lado, toda convocatoria a una fiesta, a una cacería, a una expedición militar implica que se fijen o convengan fechas, y, por consiguiente, que se establezca un tiempo común que todos conciban de la misma manera. En fin, el concurso de muchos en pos de una meta común sólo es posible si existe un entendimiento sobre la relación que existe entre esa meta y los medios que permiten alcanzarla, es decir, si se admite una misma relación causal por parte de todos los que cooperan en la misma empresa. No resulta, pues, sorprendente que el tiempo social, el espacio social, las clases sociales, la causalidad colectiva se hallen en la base de las categorías correspondientes, ya que esas diferentes relaciones han sido captadas, por primera vez y con una cierta claridad, en sus formas sociales.

En resumen, la sociedad no es en absoluto el ser ilógico o alógico, incoherente y fantástico que muy frecuentemente se gusta ver en ella. Muy

por el contrario, la conciencia colectiva es la forma más elevada de la vida psíquica, pues es una conciencia de conciencias. Situada por fuera y por encima de las contingencias individuales y locales, no ve las cosas más que en su aspecto permanente y esencial que ella fija en nociones comunicables. A la vez que más alto, ve más lejos; en cada momento del tiempo abarca toda la realidad que se conoce; es ésta la razón de que sólo ella pueda proporcionar al espíritu los cuadros que se aplican a la totalidad de los seres y que hacen posible pensarlos. Esos cuadros no los crea artificialmente; los encuentra en sí misma; no hace más que tomar conciencia de ellos. Traducen las maneras de ser que se encuentran en todos los niveles de la realidad, pero que no aparecen con claridad más que en su cima porque la extrema complejidad de la vida psíquica que allí se desenvuelve necesita de un mayor desarrollo de la conciencia. Atribuir al pensamiento lógico un origen social no supone, pues rebajarlo, disminuir su valor, reducirlo al estatuto de un sistema de combinaciones artificiales; supone, por el contrario, retrotraerlo a una causa que lo implica naturalmente. No supone, sin duda, sostener que unas nociones así elaboradas puedan ser inmediatamente adecuadas a su objeto. Si bien la sociedad es algo universal en relación al individuo, no deja de ser ella misma una individualidad, que tiene su fisonomía personal, su idiosincracia; es un sujeto particular que, por consiguiente, particulariza lo que piensa. Así, pues, también las representaciones colectivas contienen elementos subjetivos y resulta necesario refinarlas progresivamente para que así se aproximen más a las cosas. Pero por muy rudimentarias que puedan ser en un principio, sigue siendo verdad que con ellas apareció el germen de una mentalidad de nuevo tipo que, por sus mismas fuerzas, nunca podría haber alcanzado el individuo: a partir de entonces se encontró libre el camino para el pensamiento estable, impersonal y organizado que, posteriormente, no tuvo más que desarrollar su naturaleza.

Por otra lado, las causas que han determinado este desarrollo parece que no difieren específicamente de las que han suscitado su germen inicial. Si el pensamiento lógico tiende a desembarazarse cada vez más de los elementos subjetivos y personales con los que cargaba todavía al principio, no es porque hayan intervenido factores extra-sociales; es más bien porque se ha desarrollado una vida social de nuevo tipo de manera progresiva. Se trata de esa vida internacional que ya da lugar a que se universalicen las creencias religiosas. A medida que se extiende, el horizonte colectivo se alarga; la sociedad deja de aparecer como el todo por excelencia para convertirse en la parte de un todo más amplio, de fronteras indeterminadas y capaces de ampliarse indefinidamente. A consecuencia de ello, las cosas no pueden seguir manteniéndose en los cuadros sociales en los que inicialmente estaban clasificadas; piden que se las organice en base a principios que les sean adecuados y, de esta manera, la organización lógica se diferencia de la organización social y se hace autónoma. He aquí, según parece, cómo el lazo que ligaba en un principio al pensamiento con las individualidades colectivas va progresivamente relajándose; cómo a causa de ello, el pensamiento se hace cada vez más impersonal y se universaliza. El pensamiento verdadero y propiamente humano no es un dato originario; es un producto de la historia; es un límite ideal al que cada vez nos

acercamos más, pero que, por lo que parece, nunca llegaremos a alcanzar.

Así, lejos de que exista entre la ciencia, por una parte, y la moral y la religión, por la otra, esa especie de antinomia que se ha admitido tan frecuentemente, estas diferentes modalidades de la actividad humana derivan, en realidad, de una única fuente. Es esto lo que había comprendido ya Kant y es ésta la razón por la que presentó a la razón especulativa y la razón práctica como dos aspectos diferentes de la misma facultad. Lo que, según él, es la base de su unidad es que ambas están orientadas hacia lo universal. Pensar racionalmente es pensar según leyes que se imponen a la universalidad de los seres razonables; actuar moralmente es conducirse según máximas que, sin contradicción, puedan hacerse extensivas a la universalidad de las voluntades. En otros términos, la ciencia y la moral implican que el individuo sea capaz de elevarse por encima de su propio punto de vista y vivir una vida impersonal. Y, en efecto, no hay duda de que ése es un rasgo común a todas las formas superiores del pensamiento y la acción. Sólo que lo que el kantismo no explica es cuál es el origen de ese tipo de contradicción en que el hombre así se encuentra. ¿Por qué está constreñido a hacerse violencia para sobrepasar su naturaleza de individuo, e inversamente, por qué la ley impersonal se ve obligada a degradarse por su encarnación en los individuos? ¿Se responderá que existen dos mundos antagónicos en los que participamos a la vez: el mundo de la materia y los sentidos, por un lado, el mundo de la razón pura e impersonal, por el otro? Pero esto no es más que repetir la pregunta en términos apenas diferentes; pues de lo que se trata precisamente es de por qué nos es preciso vivir a la vez esos dos tipos de existencia. ¿Por qué esos dos mundos, que parecen que están en contradicción, no permanecen el uno por fuera del otro y qué es lo que les obliga a penetrarse mutuamente a pesar de su antagonismo? La única explicación que se ha dado de esta necesidad singular es la hipótesis de la caída, con todas las dificultades que implica y que es inútil que reproduzcamos aquí. Por el contrario, todo misterio desaparece a partir del momento en que se haya reconocido que la razón impersonal no es más que otro de los nombres que se da al pensamiento colectivo. Pues éste sólo es posible gracias a que los individuos se agrupan; aquél los supone, pues, y éstos, a su vez, lo suponen porque sólo pueden mantenerse en grupo. El reino de los fines y las verdades impersonales sólo puede realizarse por el concurso de las voluntades y sensibilidades particulares, y las razones por las que estas últimas participan en él son las mismas razones por las que ellas concurren. En una palabra, hay algo impersonal en nosotros porque hay algo social en nosotros y, dado que la vida social comprende a la vez representaciones y prácticas, esta impersonalidad se extiende de manera natural tanto a las ideas como a los actos.

Quizá cause sorpresa vernos vincular a la sociedad las formas más elevadas de la mentalidad humana; la causa parece muy humilde si se compara con el valor que asignamos al efecto. Entre el mundo de los sentidos y los apetitos y el de la razón y la moral la distancia es tan considerable que parece que el segundo sólo se ha podido sumar al primero en virtud de un acto creador. Pero atribuir a la sociedad ese papel preponderante en la génesis de nuestra naturaleza no es negar esta

creación; pues la sociedad dispone precisamente de un poder creador que no puede ser igualado por el de ningún otro ser observable. En efecto, toda creación, a menos de que sea una operación mística que no sea controlable por la ciencia y la inteligencia, es el producto de una síntesis. Ahora bien, si ya las síntesis de representaciones particulares que se producen en el interior de cada conciencia individual producen, por sí mismas, novedades, ¡cuánto más eficaces no serán esas vastas síntesis de conciencias completas que constituyen las sociedades! Una sociedad es el más poderoso conjunto de fuerzas físicas y morales que nos ofrece la naturaleza. En ningún otro caso se encuentra una tal riqueza de materiales distintos llevados a un tal grado de concentración. No resulta, pues, sorprendente que de ella surja una vida más elevada que, reaccionando sobre los elementos de los que resulta, los eleva a una forma superior de existencia y los transforma.

Así, la sociología parece llamada a abrir una vía nueva a la ciencia del hombre. Hasta el presente se encaraba esta alternativa: o bien explicar las facultades superiores y específicas del hombre retrayéndolas a las formas inferiores del ser, la razón o los sentidos, el espíritu a la materia, lo que acababa por negar su especificidad; o bien vincularlas a alguna realidad supra-experimental que se postulaba, pero cuya existencia no se podía establecer en base a observaciones. Lo que hacía que surgiera este dilema era que se creía que el individuo era *finis naturae*: parecía que no podía haber nada más allá de él, por lo menos nada que fuera abordable por la ciencia. Pero desde el momento en que se reconoce que por encima del individuo está la sociedad y que ésta no es un ser nominal y de razón, sino un sistema de fuerzas en acción, se hace posible una nueva manera de explicar el hombre. Para conservar sus atributos distintivos ya no es necesario ponerlos por fuera de la experiencia. Todo lo menos, antes de llegar a tal extremo, conviene investigar si lo que en el individuo sobrepasa al individuo no provendrá de esa realidad supra-individual, pero dada en la experiencia, que es la sociedad. No se puede establecer, ciertamente, ya ahora hasta dónde pueden extenderse estas explicaciones y si son capaces de suprimir todos los problemas. Pero también es imposible señalar, desde el principio, un límite que no puedan sobrepasar. Lo que es preciso es intentar desarrollar la hipótesis, someterla lo más metódicamente que se pueda al control de los hechos. Es esto lo que hemos intentado realizar.

Estudio preliminar . . . . .	I
Mapa etnográfico de Australia.	

OBJETO DE LA INVESTIGACION

*Sociología religiosa  
y teoría del conocimiento*

I Objeto principal del libro: Análisis de la religión más simple conocida, con el propósito de determinar las formas elementales de la vida religiosa.— Razón por la que éstas son más fáciles de alcanzar y explicar a través de las religiones primitivas . . . . .	I
II Objetivo secundario de la investigación: Génesis de las nociones fundamentales del pensamiento o categorías.— Razones por las que se cree que tienen un origen religioso y, por consiguiente, social.— Cómo, a partir de ese punto de vista, se entrevé un medio de renovación de la teoría del conocimiento . . . . .	8

LIBRO PRIMERO  
CUESTIONES PRELIMINARES

CAPÍTULO I  
DEFINICION DEL FENOMENO RELIGIOSO Y  
DE LA RELIGION

Utilidad de una definición previa de la religión; método a seguir para proceder a esa definición.— Razón por la que conviene examinar inicialmente las definiciones usuales. . . . .	21
I La religión definida por lo sobrenatural y lo misterioso.— Crítica: La noción de misterio no es primitiva . . . . .	22