

EL BASILISCO

Revista de materialismo filosófico

Nº 61 (2025), páginas 5-45

Daniel Alarcón

Fundación Gustavo Bueno

Crítica gnoseológica de la sociología de la religión como especialidad de la «sociología en general»

Resumen:

La sociología de la religión, como disciplina, constituye ella misma un problema filosófico, si es que es la filosofía el «saber» adecuado para delimitar cuáles son sus límites, respecto de otras disciplinas o enfoques, que convergen en el mismo campo, tales como la propia filosofía de la religión, la antropología de la religión, la psicología de la religión, la historia de las religiones o el análisis filológico de los textos religiosos, así como para definir su «lugar» en el contexto de la «sociología en general», y cuál es el método que mejor corresponde con esa «definición». El presente artículo se propone resolver este problema, apoyándose en diversas obras relacionadas de Gustavo Bueno, así como en el cotejo y crítica de textos de diversos clásicos de la disciplina, desde la óptica del materialismo filosófico.

Palabras clave: Sociología, sociología de la religión, religión, función social, instituciones religiosas, filosofía de la sociología.

Abstract:

The sociology of religion, as a discipline, constitutes itself a philosophical problem, if philosophy is indeed the "appropriate" knowledge to delimit its boundaries in relation to other disciplines or approaches that converge within the same field, such as philosophy of religion, anthropology of religion, psychology of religion, history of religions, or philological analysis of religious texts, as well as to define its "place" within the context of "sociology in general", and the method that best corresponds to that "definition". This article aims to address this problem by drawing on various related works by Gustavo Bueno, as well as by comparing and critiquing texts from various classics in the discipline, from the perspective of philosophical materialism.

Keywords: Sociology, sociology of religion, religion, social function, religious institutions, philosophy of sociology.

EL BASILISCO

Fundador

Gustavo Bueno

Director

Gustavo Bueno Sánchez

Secretaría de Redacción

Sharon Calderón-Gordo (Fundación Gustavo Bueno)

Consejo de Redacción

Jesús G. Maestro (Universidad de Vigo)

José Arturo Herrera Melo (Universidad Veracruzana, México)

Íñigo Ongay de Felipe (Universidad de Deusto)

Patricio Peñalver (Universidad de Murcia)

Elena Ronzón (Universidad de Oviedo)

Pedro Santana (Universidad de La Rioja)



Todos los artículos publicados en esta revista han sido informados anónimamente por pares de evaluadores externos a la Fundación Gustavo Bueno.

EL BASILISCO se publica con periodicidad semestral. Véanse las normas para los autores en: <http://www.fgbueno.es/edi/basnor.htm>

<http://www.fgbueno.es/bas>
basilisco@fgbueno.es

ISSN 0210-0088 (vegetal) - ISSN 2531-2944 (digital)
Depósito Legal: O-343-78



© Fundación Gustavo Bueno * Plaza Gustavo Bueno * 33005 Oviedo (España)



Crítica gnoseológica de la sociología de la religión como especialidad de la «sociología en general»

Daniel Alarcón

Fundación Gustavo Bueno

Introducción

La sociología de la religión constituye un campo de investigación, para algunos científico, aunque para otros su cientificidad pueda ser cuestionada, que interesa actualmente en multitud de debates públicos, tan pronto como se ofrece una visión de las religiones que las presente como productos *históricos*, o, si se niega este estatus, para examinar qué caracteres funcionales o cauces han podido suponer su recurrencia durante siglos, si es que no se trata de meros sistemas de prejuicios y delirios alucinatorios. Sin embargo, no siempre se le pone el nombre adecuado a este tema, o bien, cuando se le pone, no resulta fácil delimitar el contenido al que se alude con ese nombre, en cuanto podría contradistinguirse, y en qué modo, de otras disciplinas igualmente válidas, en principio, en torno a los fenómenos religiosos, como la filosofía de la religión, pero también la psicología de la religión, la antropología de la religión, la historia de las religiones, el análisis filológico de los textos religiosos, etc. Por otro lado, si todas estas diferentes perspectivas estuviesen dadas «en pie de igualdad» unas con otras, resulta evidente que ninguna de ellas podría arrogarse la capacidad de «arbitrar» en los continuos conflictos que

se establecen, cuando cada una se desvía de sus justos límites, con la pretensión de reducir, según una pauta «imperialista», a todas las demás. Sin embargo, es lo cierto que la filosofía no puede ser considerada como dada al mismo nivel, y no porque se desentienda del resto de perspectivas, sino porque, *presuponiéndolas, como saberes de primer grado, las trasciende*, a través de su confrontación mutua, en tanto que esa confrontación es capaz de dar lugar a ciertos términos comunes, o Ideas, susceptibles de ser, a su vez, imbricadas unas con otras, para formar una «geometría» o sistema filosófico característico. Es a la filosofía, según esto, a quien corresponde determinar cuáles son esos «justos límites», e incluso definir en qué consisten cada una de las disciplinas que tiene como «saberes presupuestos», en tanto que esa definición exige, obligatoriamente, el *regreso* a términos como «ciencia», «disciplina», «esencia», «método», «campo», «objeto», «materia», etc., que son parte de esas Ideas.

Del mismo modo, el problema de qué «lugar» ocupa la sociología de la religión, en el contexto de la «sociología en general», entendida como una «disciplina especial» suya, no es, tampoco, por paradójico que pudiera parecer, un problema que competa a la propia sociología, dado que, por las mismas razones que es

filosófica la definición de la sociología, es decir, la respuesta a cuál es su esencia, o a *qué es ésta*, también ha de serlo la determinación de sus «especialidades», y de la relación mutua entre éstas, y con su «género». Esta tesis no debe ser, sin embargo, confundida con la pretensión filosófica de «fundar» especialidades que no existían previamente, o de decirle al sociólogo «lo que tiene que hacer», porque, si se trata de un «saber de segundo grado», en el sentido dicho, es porque parte ya de la sociología, y de la sociología de la religión, como saberes «en marcha», y trata de delimitar en qué consiste, «de hecho», ese «ejercicio sociológico», sin obstar que el análisis «factual» determina también, muchas veces, y por ello la distinción entre lo «factual» y lo «normativo» resulta tan oscura, una «depuración» de los mismos contenidos que la filosofía analiza críticamente, en el *progreso* de vuelta a ellos; por ejemplo, al evitar al sociólogo la confusión de método en que pueda incurrir, por mezclarse «peligrosamente» con disciplinas que le son, hasta cierto punto, «externas», o al triturar *catárticamente* los presupuestos filosóficos que el sociólogo, inevitablemente, arrastra en ese «ejercicio», a través de la «capa metodológica» de esta disciplina, y que, en algunos casos, pueden llegar a «lastrar» su actividad, respecto de sus auténticas potencialidades. Es por ello que la *filosofía de la sociología* interesa también al sociólogo, así como la *filosofía de la sociología de la religión* puede interesar al sociólogo de la religión.

Nuestra investigación no ofrecerá, por tanto, un análisis sociológico sobre posibles funciones sociales de ciertas instituciones religiosas, ni pretende evaluar explicaciones sociales concretas, que únicamente pueden delimitarse en el horizonte de la propia sociología de la religión, o en tanto que el filósofo deja de serlo, para pasar a ser sociólogo; aunque sí nos apoyaremos en algunas explicaciones clásicas, para, sin darlas necesariamente por verdaderas, determinar su forma gnoseológica *sui generis*. Como precedente en el tratamiento filosófico de la sociología de la religión, nos apoyaremos en los libros de Gustavo Bueno *Etnología y utopía* (1987), *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión* (1989), *La fe del ateo* (2007), *El mito de la cultura* (2016) y, especialmente, *El animal divino* (1996), además de en la *Teoría del cierre categorial*, en especial el volumen 1 (1992A). Para el fin propuesto, comenzaremos, regresivamente, exponiendo tres límites filosóficos, en la pretensión de ofrecer una teoría sobre el fundamento religioso «desde la sociología» (§1), para después progresar hacia el auténtico alcance y dominio sociológico, primero en cuanto disciplina global (§2), en sus relaciones con la antropología social, la antropología cultural y la antropología ecológica (§3), y la sociología de la religión como «especialidad» suya (§4). Finalizaremos analizando algunos ejemplos de explicaciones sociales de las instituciones religiosas, desde la óptica de la teoría articulada (§5).

§1. El fundamento de las religiones en clásicos de la sociología y la antropología social

Aquí entendemos por «fundamento de las religiones» la determinación de algún rasgo «interno» cuyo capaz de desempeñar un papel «ordenador» respecto del resto de sus componentes, es decir, utilizando una analogía arquitectónica, el papel de un *cimiento actuante en el que descansa el resto del edificio* (Bueno, 2003). Las religiones, en efecto, constan de componentes muy heterogéneos, tales como mitos verbalizados lingüísticamente, y transmitidos oralmente, u objetivados en «libros sagrados», fórmulas estereotipadas (oraciones, mantras), normas de conducta (tabúes o interdicciones), dioses y demonios (Zeus, Afrodita, dioses penates y lares, manes, Anubis, Horus, Amaterasu, Hachiman, Vishnú, Krishna, diferentes bodhisattvas, el Dios único cristiano, judío o musulmán, ángeles y arcángeles, tronos y dominaciones) textiles (casullas, cogullas, mitras, túnicas de diverso tipo), edificios (templos, santuarios, monasterios), corporaciones (asambleas, cabildos, parroquias, Iglesias, comunidades monásticas), roles sociales (sacerdotes, obispos, papas, sacristanes, monjes, chamanes, profetas, mistagogos), ceremonias litúrgicas (misas, oficios, sacrificios, rezos, postraciones, mortificaciones), instrumentos culturales (vasijas, inciensos, custodias, máscaras monstruosas) o representaciones artísticas de diversa índole (música, orfebrería, rejería, dramas litúrgicos, poesía, iconos, pinturas rupestres). Ante esta heterogeneidad de partes, muchos sociólogos rehusan ofrecer una «definición» del fenómeno religioso, bien porque consideran esta pretensión «externa» al alcance de una ciencia empírica, o bien porque conciben que su unidad no podría más que ser equívoca, e imposible de delimitar positivamente. Esta «prudencia» de partida, a veces, es cierto, radicalizada en exceso, presupone una dificultad efectiva, y es también exacta en reconocer que la sociología no puede pretender, *en cuanto tal*, y no en cuanto filosofía de la religión, ofrecer esa delimitación esencial.

Sin embargo, la *negación* de la «unidad» de las partes que hemos enumerado únicamente puede ser establecida a través de una negación subsidiaria, de todas aquellas teorías que pretendan haber encontrado un fundamento *positivo* a esa esencia; y abre, además, más problemas de los que, en realidad, cierra, si es que, *pese a todo*, pocas personas dudarían de que hay ciertas entidades en el mundo que no son religiosas, como un monte, un átomo, o un garaje, aunque puedan ser, de algún modo, «sacralizadas» e incorporadas por alguna religión, y que hay ciertas entidades que sí lo son, consideradas ya en sí mismas, como una iglesia o un *Te Deum*, sin negar tampoco la existencia de componentes «ambiguos», cuya religiosidad no es nada clara. Es evidente, por tanto, que tiene que haber algún «fundamento»

objetivo y positivo, en esos componentes, que evita el *equivoco* en el lenguaje común, así como en el lenguaje académico, y que *debe* poder ser determinado. Otros sociólogos, capaces de percibir este hecho, se han propuesto, por tanto, delimitar cuál es ese fundamento. Esta pretensión, también parcialmente acertada, según la intención, trasciende, sin embargo, los límites del ejercicio sociológico, para conducirnos al horizonte del *sociologismo*, es decir, de una *pseudofilosofía*, o de una *filosofía vergonzante*, cuando no es reconocida; porque únicamente un *sistema filosófico* es capaz de *regresar* desde los componentes dichos hacia ese fundamento, a través del recurso a Ideas filosóficas tales como la de «numen», «sociedad», «cultura», «símbolo», «alma» o «sentimiento», que lo son no porque no estén presentes, asertivamente, en el *campo sociológico*, sino porque también lo están en otros campos científicos diversos, ninguno de los cuales tiene el «derecho» de arrogarse la competencia exclusiva de su estudio. Y cuando la sociología trata de eludir el recurso a estas Ideas, entonces las definiciones ofrecidas pierden su carácter «esencial», para adquirir la forma de una *reducción* a los componentes de las religiones, como ciertas funciones de cohesión social, símbolos compartidos, o el constituir una cosmovisión, capaz de ordenar el «mundo» de la sociedad correspondiente, que, sin dejar de ser efectivos, son genéricos, como veremos, a otras instituciones no religiosas.

En *El animal divino* se reconoce, en cualquier caso, que las definiciones de religión aportadas por los científicos sociales, aun constituyendo extralimitaciones de sus campos positivos, cuando se las evalúa según su contenido objetivo, como «definiciones ontológicas», sin embargo, pueden ser abstraídos sus componentes pragmáticos, como «definiciones metódicas», cuyo valor residiese no tanto en su capacidad de determinar el verdadero fundamento del fenómeno religioso, sino en su capacidad de conducir a relaciones características, que sí puedan considerarse immanentes al ejercicio sociológico:

En realidad, las definiciones de religión que nos ofrecen los científicos de la religión, aun cuando suelen ser pensadas confusamente como si fueran definiciones ontológicas, pueden muchas veces ser justificadas pragmáticamente como definiciones metódicas. Cuando alguien define la religión como «conjunto de ritos y mitos que tienen que ver con los espíritus o con los antepasados», habrá que precisar inmediatamente si lo que se propone es ofrecer una definición *esencial* (sistemática) de la religión, o si se trata de indicarnos que los ritos y mitos referentes a los espíritus de nuestros antepasados constituyen una región fenomenológica a través de la cual la ciencia de las religiones puede estar segura de encontrar conexiones muy fértiles, que les llevarán al terreno de la brujería, al de los enterramientos, a los propios templos, etc. Es decir, una definición metódica, heurística. (p. 79)

Una segunda limitación puede cifrarse en la incapacidad, desde la sociología, de determinar la «verdad» o la «falsedad» ontológica de las religiones; y no tanto porque también estos sean términos que trascienden la sociología (un químico no necesita «salirse» de su campo para decidir como verdadero o falso que la molécula del agua se compone de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno), sino porque, al contrario que la molécula de agua, expresada formalmente *qua tale*, en su exclusiva dimensión química, la religión es, en sí misma, una Idea filosófica, y porque el que ésta sea considerada un mero delirio alucinatorio o un efecto del consumo de drogas rituales, o el que tenga cierto «fulcro de verdad», donde las experiencias religiosas toman, como punto de partida, algún contenido efectivo del mundo, lo que no obsta que ese contenido sea posteriormente «desfigurado» o «mistificado», en parte mediante el recurso a esas drogas, es ya una cuestión que exige una «toma de partido», respecto de cuál es el «fundamento» religioso.

Como tercera y última limitación, las «ciencias de la religión», y entre ellas la sociología, no se ocupan, tampoco, en cuanto tales, del «origen» de la religión, cuestión que exige, de nuevo, el regreso a su fundamento, aunque sí pueden explicar por qué las instituciones religiosas «perduran» en el tiempo, y a lo largo de los siglos, o por qué religiones determinadas se «expanden», o se «contraen», a medida que la estructura política o económica altera, en sus transformaciones, el saldo de «funciones» positivas y «disfunciones» de esas mismas instituciones. Sin embargo, explicaciones de este tipo presuponen el carácter «sagrado» de los contenidos religiosos, es decir, presuponen las instituciones religiosas como partes activas insertas ya en el «todo complejo» de la cultura, y sólo mediante el recurso a un mecanismo psicológico de «falsa conciencia», capaz de pasar de lo «útil» a lo «sagrado», mediante un salto ontológico *ad hoc*, pueden confundirse esas funciones con una verdadera teoría del origen religioso (Bueno, 1996, p. 71).

Estas limitaciones *estructurales* de la sociología, en su aplicación al estudio de las religiones (fundamento, verdad, origen) no han impedido, con todo, que importantes clásicos de la disciplina hayan propuesto teorías específicas acerca de todos o algunos de estos tres puntos. Bajo esta óptica, a continuación estudiaremos los casos de Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (2012A), Max Weber, en *Economía y sociedad* (1979A), Peter Berger, en *El dosel sagrado* (2006), Marshall Sahlins, en *Las sociedades tribales* (1984), Marvin Harris, en su *Introducción a la Antropología general* (1994), y Anthony Giddens, en su *Sociología* (1993).

(I) Comenzando por Durkheim (2012A), ya en el primer capítulo -«definición del fenómeno religioso y de la religión»- del libro primero -«cuestiones preliminares»- de su célebre tratado, tras problematizar la teoría de la religión que la define por lo sobrenatural (dado que únicamente una sociedad con un alto desarrollo intelectual, bajo la creencia en un determinismo naturalista, en un mundo regido por «leyes», podría llegar a haber construido estóricamente la distinción entre lo natural y lo sobrenatural) y por la divinidad (si es que existirían religiones esencialmente ateas, como el budismo o el yainismo), delimita la esencia de lo religioso como un sistema de creencias y ritos que se articula en torno a la coordinación y subordinación de cierto conjunto de cosas sagradas, en cuanto se oponen al horizonte de lo profano:

Las cosas sagradas son aquellas protegidas y apartadas por las interdicciones; las profanas son aquellas a las que esas interdicciones se aplican, y deben permanecer a distancia de las primeras. Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que mantienen ya sea unas con otras, ya sea con las cosas profanas. Por último, los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre con las cosas sagradas. Cuando un número de cosas sagradas mantienen unas con otras relaciones de coordinación y subordinación de tal modo que formen un sistema de cierta unidad, pero sin que este mismo entre en algún otro sistema del mismo género, el conjunto de estas creencias y ritos constituye una religión. (p. 94)

A esta primera delimitación, muy pronto se entrevé, como objeción, que hay valores sagrados no religiosos, como algunos fetiches mágicos o ciertas formas de «santidad» en sentido amplio (Bueno, 2000). Durkheim propone, por esta razón, demarcar a la religión, frente a la magia, en una segunda delimitación esencial, no utilizando el criterio de Frazer, que remarca la diferencia entre la remisión a una «fuerza personal» (dios, demonio) y la remisión a una «fuerza impersonal» (mana), sino, más bien, a través del criterio que opone un culto de carácter individual (magia) a un culto de carácter colectivo (religión), y que será de enorme importancia, en el momento de redefinir el culto religioso como un «culto a la sociedad», y Dios mismo como un «símbolo» suyo:

No obstante, esta definición aún no es completa ya que conviene por igual a dos órdenes de hechos que aun si están emparentados uno con otro, requieren no menos que se les distinga: la magia y la religión. [...] He aquí cómo puede trazarse una línea divisoria entre estos dos ámbitos. Las creencias propiamente religiosas siempre son comunes a una colectividad determinada, que hace profesión de adherirse a ellas y practicar los ritos que le están estrechamente vinculados. No sólo son aceptadas a título individual por todos los miembros de la

colectividad, sino que son propiedad del grupo y lo que configura la unidad de éste. [...] Algo muy diferente es la magia. A no dudarlo, las creencias mágicas no dejan de tener cierta generalidad, están las más de las veces difundidas entre amplias capas de la población, e incluso hay muchos pueblos cuyo número de practicantes no es menor que el de los de la religión propiamente dicha. Pero dichas creencias no tienen como efecto vincular a sus adeptos unos con otros, uniéndolos en un mismo grupo que vive una misma vida. *No existe una Iglesia mágica.* [...] El mago tiene una clientela, no una Iglesia, y puede que sus clientes no tengan ninguna relación entre sí, hasta el punto de no conocerse unos a otros. (pp. 95-97)

Llegamos pues a la definición siguiente: *Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas -es decir, cosas separadas, prohibidas-; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas.* El segundo elemento que de este modo ocupa un lugar en nuestra definición no es menos esencial que el primero, ya que demostrando que la idea de religión es inseparable de la de Iglesia, aquél deja presentir que la religión debe ser algo eminentemente colectivo. (p. 100)

Sin embargo, aun mediante esta precisión (sagrado + práctica de carácter colectivo), y sin obstar el carácter esencial del criterio, al menos desde el punto de vista sociológico (las instituciones religiosas tendrían una función *cohesionadora*, mientras que no así las instituciones mágicas, o la distinción entre un grupo de tipo «Iglesia» y un grupo de tipo «clientela») la definición resultante sigue manteniéndose en un terreno excesivamente abstracto, propio de la lógica porfiriana que está a la base de su formato holístico. Bueno, en *El animal divino* (1996, pp. 170-173) clasifica explícitamente la teoría de Durkheim en el grupo de concepciones circularistas de la religión, y más particularmente en la especie de las que determinan lo humano-numinoso de un modo positivo, pero nomotético-abstracto, junto a Freud, por oposición al modo infinito de Sófocles (cuando se apela a la Humanidad como fuente de las vivencias numinosas), o al positivo idiográfico de Evémero (cuando se apela a individuos geniales o logos carismáticos), como, por otro lado, era de esperar de su condición «gremial» de sociólogo, en cuanto la sociología se refiere siempre, esencialmente, al eje circular; y ese modo, en particular, por el carácter nomotético de la disciplina, tal y como el propio Bueno señala -«el segundo, es el modo de elección de las ciencias de la religión, en cuanto son ciencias nomotéticas (Sociología, Psicología social, etc.)»- al retirarle, además, su condición de verdadera filosofía de la religión, por su carácter categorial.

Al mismo tiempo, si bien podría pensarse que, puesto que Durkheim pone el «origen de la religión» (en el sentido de «la religión más elemental y simple conocida, más allá de la cual no es posible remontarse») en el totemismo, podría ser clasificado, más bien, del lado

de las concepciones angulares (ya el propio Bueno reconoce esta conexión, aunque matizándola, si es que teorías totemistas como la de Jevons, Mac Lennan o Robertson Smith van acompañadas de una tendencia a considerar esa conexión con los animales prueba de su condición ilusoria y falsa, propia del pensamiento salvaje, pp. 182-183), esta posibilidad se disuelve, tan pronto como observamos que, para Durkheim, no son los animales, concebidos «totémicamente», y envueltos posteriormente por la sociedad, los que definirían la esencia religiosa, sino que, al contrario, es a través de la sociedad, cuya *cohesión se simboliza* con los tótems animales, como estos alcanzan la condición de fenómenos religiosos, y su culto se traduce, ontológicamente, en una *adoración* de la propia *sociedad* (textualmente: «Dios es sinónimo de sociedad»), según un horizonte circular de fondo:

No es, pues, el reconocimiento empírico del papel de los animales en las formas primitivas de la religión lo que determina una teoría filosófica de la religión. Es el modo de reconocer ese significado en la perspectiva de las religiones en su conjunto, así como el de éstas en el ámbito de las otras dimensiones humanas y ontológicas que se tomen como referencia. Se comprende así que muchos de quienes defienden, en el plano empírico (fenoménico, psicológico, sociológico), la teoría totemista sobre la génesis de la religión primitiva, puedan mantener simultáneamente, o bien una concepción teológica metafísica de la religión (caso de Robertson Smith, ministro presbiteriano), o bien una concepción humanista. Tal sería el caso de Durkheim: el totemismo se encuentra en el origen de la religión, pero, a su vez, el *totem*, como dios del clan, resulta ser el propio clan divinizado; por ello Durkheim puede decir explícitamente que el totemismo, como forma más elemental de la religión, no tiene por qué divinizar algo impresionante, pues como emblema puede servir algo tan humilde y vulgar como un pato, un conejo, una rana o un gusano. Es decir, algo cuyas cualidades intrínsecas no podrían haber dado origen a los sentimientos religiosos, que procederán, por tanto, del contexto social en el que están inmersos los propios animales totémicos. (p. 184)

Y, en efecto, el propio Durkheim (2012A) reconocía, explícitamente, que el totemismo no supone, en realidad, una adoración de los animales mayor de lo que tiene de adoración de los hombres, y no sólo por cuanto la primera incluye ya, implícita, la «adoración a la sociedad», sino porque los animales empíricos tienen, en realidad, en este contexto, como mucho un lugar sólo ligeramente más elevado, en la jerarquía de las cosas sagradas:

Hay que evitar ver entonces en el totemismo una especie de zoolatría. Con respecto a los animales o las plantas cuyo nombre lleva, en absoluto tiene el hombre la actitud del fiel con respecto a su dios, porque él mismo pertenece al mundo sagrado. Sus relaciones son más bien las de dos seres prácticamente de igual valor y en el mismo

nivel. Cuando mucho puede decirse que, por lo menos en ciertos casos, el animal parece ocupar un sitio ligeramente más elevado en la jerarquía de las cosas sagradas. (p. 191)

Tanto para Tylor como para Wundt, el totemismo no sería más que un caso particular del culto de los animales. Nosotros sabemos, en cambio, que hay que ver en ello algo muy diferente de una especie de zoolatría. En absoluto hay adoración hacia el animal; el hombre es casi su igual y a veces hasta dispone de aquél como de su cosa, y dista mucho de estarle subordinado a la manera de un fiel a su dios. (p. 224)

En cuanto al totemismo, que el libro concibe como la religión más primitiva, de la cual se habrían desarrollado todas las demás, resulta interesante cotejar la teoría durkheimiana con la crítica ofrecida a este concepto por Lévi-Strauss, en *El totemismo en la actualidad* (1971), siguiendo a Goldenweiser, en su repaso por el auge y caída de las investigaciones al respecto, con los problemas inherentes a la unidad de los fenómenos que envolvería -la relación entre totemismo, sociedad de clanes e ignorancia de los mecanismos de reproducción, con creencia en una filiación al tótem-, que no siempre se darían conjuntamente, más que de un modo accidental, y a su consideración religiosa:

En el preciso momento en que Frazer publicaba, después de haberlos reunido, la totalidad de los hechos entonces conocidos, para fundar el totemismo como sistema y para explicar su origen, Goldenweiser ponía en tela de juicio que se tuviese el derecho de superponer tres fenómenos: la organización en clanes, la atribución a los clanes de nombres o de emblemas animales y vegetales, y la creencia en que existiese un parentesco entre el clan y su tótem, puesto que sus contornos no coinciden sino en una minoría de casos, y puesto que cada uno de ellos puede encontrarse presente sin los otros. De tal modo, los indios del río Thompson tienen tótem, pero no clanes, los iroqueses, clanes con nombres de animales que no son tótem, en tanto que los yukaguines, que están divididos en clanes, poseen creencias religiosas en las que los animales desempeñan un gran papel, pero lo hacen por intermedio de chamanes individuales y no a través de grupos sociales. El supuesto totemismo se escurre de todo esfuerzo de definición de carácter absoluto. A todo lo más, consiste en una disposición contingente de elementos no específicos. Es una reunión de particularidades, empíricamente observables en un determinado número de casos, sin que de ello se desprendan propiedades originales; pero esto no es una síntesis orgánica, un objeto de la naturaleza social. (pp. 14-15)

Por otro lado, Durkheim, que se refiere, en todo momento, como prueba primera del carácter primitivo y originario de la religión totémica, sobre todas las demás, a su íntima vinculación con las sociedades más simples y menos desarrolladas conocidas, con una organización social en sistemas de clanes, participa de un estado de la cuestión donde la arqueología prehistórica no se había desarrollado aún lo suficiente, y, por lo mismo, su

estudio no incorporó materiales relativos a sociedades ya extintas, como las que hicieron las pinturas rupestres durante el período paleolítico. Finalmente, sobre la «verdad» o «falsedad» religiosa, sostiene la tesis de que «todas las religiones son verdaderas»:

No hay pues, en el fondo, religiones falsas. A su manera, todas son verdaderas: todas responden, si bien de modos diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana. (p. 56)

Sin embargo, con esta sentencia parece estar dando a entender dos cosas distintas, una estrictamente categorial, y otra trascendental o filosófica:

(1) Desde el punto de vista categorial, la «verdad» de todas las religiones se presenta como un principio cuasi axiomático de la sociología, sólo que no referido a la verdad en su sentido ontológico u objetivo (impersonal), sino en el sentido tecnológico, que reconoce en las instituciones religiosas una funcionalidad pragmática subyacente, genérica, en realidad, a cualquier institución, no necesariamente religiosa, y que se mantiene antes en la escala del *cuervo* de la esencia religiosa, que en la escala de su *núcleo*.

(2) En un segundo sentido, Durkheim predica la verdad de todas las religiones en cuanto a que, en el contexto de su teoría, Dios, cualquiera que sea su manifestación (como una pluralidad de dioses finitos, en las religiones animistas y politeístas, originarias, o como un Dios único e infinito, en las religiones monoteístas), no sería sino una expresión simbólica de la sociedad misma, como entidad positiva, cuya agencia objetiva, «por encima de la voluntad» del individuo, habría sido distorsionada, no obstante, por el totemismo, en su momento originario. Puesto que la sociedad es una, cualquiera que sea el estadio de evolución de la esencia de lo religioso, o la multiplicidad de esas formas, la verdad se distribuiría similarmente en todas las religiones por igual. Y señala, asimismo, contra el animismo de Tylor y Spencer, que atribuir a las religiones una naturaleza meramente alucinatoria, o inherentemente falsa, imposibilitaría explicar la posición central que las religiones han ocupado en la historia, así como su recurrencia institucional, e incluso cerraría la puerta a la constitución misma de una ciencia de la religión, en torno de esas ilusiones como su objeto:

Y es que resulta inadmisibles que sistemas de ideas como las religiones, que han ocupado un lugar tan considerable en la historia, de donde los pueblos de todas las épocas han sacado la energía necesaria para poder vivir, sólo sean una sarta de ilusiones. Actualmente hay consenso para reconocer que el derecho, la moral, el pensamiento científico mismo, nacieron con la religión, se confundieron con ésta durante mucho tiempo y quedaron imbuidos de su espíritu. ¿Cómo es que una vana fantasmagoría habría podido modelar tan vigorosamente y de modo tan duradero las conciencias humanas? (p. 121)

Siendo así, incluso hay que preguntarse si el término ciencia de las religiones puede emplearse apropiadamente. Sea como fuere la manera en que se conciba, una ciencia es una disciplina que siempre se aplica a una realidad dada. La física y la química son ciencias porque los fenómenos físico-químicos son reales, con una realidad que no depende de las verdades que demuestran. Hay una ciencia psicológica porque hay realmente conciencias que no dependen del psicólogo para tener derecho a existir. Por lo contrario, la religión no podría sobrevivir a la teoría animista el día en que todos los hombres la reconozcan como verdadera; porque no podrían dejar de desprenderse de los errores cuya naturaleza y origen les serían revelados. ¿Qué ciencia es ésta cuyo principal descubrimiento consistiría en hacer que se desvanezca el objeto mismo de su estudio? (p. 122)

(II) Continuando por Max Weber, pese a inclinarse éste por una teoría influida por el animatismo de Marett y el naturalismo, en cuanto al origen de las religiones, se propone ya, al inicio del quinto capítulo «Tipos de comunidad religiosa (sociología de la religión)»- de la segunda parte «La economía y los órdenes y poderes sociales»- de su obra magna *Economía y sociedad* (1979A), evitar la pretensión de ofrecer una teoría de la esencia de la religión, para investigar únicamente las condiciones y efectos del tipo de acción comunitaria que ésta incluye, interpretada, en su caso, desde las premisas metodológicas de la «sociología comprensiva», en su énfasis sobre el «sentido» de las acciones individuales implicadas:

Es imposible ofrecer una definición de lo que «es» la religión al comienzo de una investigación como la que emprendemos; en todo caso, puede darse al final. En general, no tratamos de la «esencia» de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria, cuya comprensión se puede lograr sólo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo -esto es, a partir del «sentido»-, pues su curso externo es demasiado polimorfo. (p. 328)

Y, si habla de las definiciones como algo que está «al final» de una investigación, antes que como algo que está al principio, como Peter Berger observará en *El dosel sagrado* (2006, p. 242), esta definición no llegará tampoco al final del capítulo, ni en ninguna otra parte.

(III) En el caso de Peter Berger, la sociología no trataría, tampoco, de «tomar partido» en cuanto a la verdad o falsedad ontológica de las religiones, afirmación que no resulta de extrañar, dada la tónica tendente al relativismo que aparece incorporada a su «sociología del conocimiento», ampliamente influida por los presupuestos de la fenomenología. Adopta, en este sentido, un «ateísmo metodológico» que pretenden mantenerse al margen de un compromiso con el «ateísmo ontológico»:

Este trabajo se propone ser un ejercicio de teoría sociológica. Más concretamente, busca aplicar al fenómeno de la religión una perspectiva teórica general derivada de la teoría del conocimiento. A pesar de que en ciertos momentos el tema se desarrolla a niveles bastante abstractos, nunca se perderá de vista (por lo menos deliberadamente) el marco de referencia de la disciplina empírica de la sociología. En consecuencia, hay que dejar completamente todas las cuestiones referentes a la verdad o ilusión última de las proposiciones religiosas acerca del mundo. No hay teología explícita ni implícita en esta argumentación. (p. 9)

En el curso de la argumentación de este mismo libro, me pareció necesario varias veces declarar que cualquiera de mis declaraciones hechas aquí ponen siempre entre paréntesis el *status* último de las definiciones religiosas de la realidad. Lo hice especialmente cuando sentí el peligro de que un «ateísmo metodológico» de este tipo pudiese ser mal interpretado como un ateísmo a secas. Deseo destacar una vez más este punto, con la mayor energía. (pp. 248-249)

Si bien esta posición concuerda, en lo fundamental, con la que hemos sostenido *supra*, cabría advertir, sin embargo, el peligro en que la sociología de la religión puede incurrir cuando se desliza desde una indeterminación de la verdad o falsedad de las religiones, consideradas *in toto*, hacia un relativismo generalizado, que pretenda poner «entre paréntesis», incluso, la verdad o falsedad en los contenidos de ceremonias y mitologías concretas, bajo la noción de que la sociedad correspondiente «vive como real» ese contenido; y esto por razones no tanto ontológica, sino puramente metodológicas. Mediante un ejemplo: dada una tribu cuyos miembros afirman que comer determinado alimento está prohibido *porque* enfurece a cierto dios con capacidad para provocar la aniquilación del grupo, si el sociólogo, o antropólogo social, cuenta con el hecho de que no existe ese dios, ni la acción tabuada conduce, por sí misma, a esa aniquilación, tiene que explicar no sólo *por qué el tabú existe*, en abstracto, sino además por qué lo hace *aun cuando las consecuencias negativas por las que los agentes dicen no realizarla no se siguen de hacerlo*, lo que supondrá incorporar a su análisis nuevos matices esenciales. El sociólogo no puede, por tanto, poner en pie de igualdad una explicación «sobrenatural» con la explicación científica o natural, como dos explicaciones igualmente válidas y «posibles», porque el reconocimiento a la posibilidad de la primera pone en jaque la verdad de la segunda; pero, entonces, ya no se trata de un ateísmo metodológico, sino de un verdadero ateísmo ontológico, asumido en el ejercicio, aun cuando no sea representado.

El libro de Berger sirve, asimismo, para ejemplificar el modo como el enfoque sociológico únicamente es capaz de arrojar determinaciones genéricas de las religiones, al

concebir las como una «cosmización de tipo sacralizante» (p. 46, frente a las cosmizaciones o construcciones del orden mundano de la ciencia moderna), en tanto que ésta actuaría como una especie de mecanismo de «cerrojo teológico», por el cual las creencias de cierta sociedad son reforzadas y naturalizadas como «realidad», con una función de estabilización, al tiempo que los individuos aseguran el «sentido» de sus vidas, o su «identidad», frente a las tendencias «anómicas». Porque es evidente que son muchas las instituciones culturales no religiosas, ni siquiera mágicas, que son sometidas a «cerrojos» de este tipo, constitutivos de la falsa conciencia, al tiempo que, por otro lado, el dogmatismo es propio únicamente de las «religiones secundarias», y no tanto de las primarias y terciarias (Bueno, 1996, escolio 13).

(IV) Marshall Sahlins, en el sexto capítulo «La religión tribal»- de su libro *Las sociedades tribales* (1984), pone como fundamento de la religión a la sociedad, siguiendo la teoría de Durkheim, y adopta implícitamente la teoría del reflejo de la base sobre la superestructura, como explicación de la «inversión» que la estructura social sufriría, cuando es «proyectada» sobrenaturalmente sobre el cielo, es decir, sobre un orden divino:

Quando éramos nómadas ganaderos, Dios era nuestro pastor. Nosotros éramos su rebaño y Él nos establecía en verdes pasturajes y nos conducía junto a las aguas mansas. Cuando éramos siervos y nobles, Dios era nuestro rey. Sentado majestuoso en el trono celestial, su báculo de pastor se había convertido en un cetro adornado con piedras preciosas: soberano de monarcas feudales, incluso del príncipe del Mal, su pendenciero barón. Pero la mayoría de nosotros éramos campesinos, y nuestro bienestar y nuestra justicia no estaban ya en los verdes prados, sino en la tierra. Y queríamos poseerla. Queríamos heredarla. Hoy somos hombres de negocios, y el Señor es nuestro asesor mercantil. Lleva un libro mayor para todos nosotros, donde registra nuestras buenas obras en negro y nuestros pecados en rojo. El Señor lleva una contabilidad por partida doble. Inscribe el nombre en bonitas columnas. Y cuando el Gran Negociante cierre nuestra cuenta, a los que presenten saldo acreedor les pagará dividendos eternos; pero aquellos que hayan malgastado su vida..., bueno, pasarán a poder del demonio. (p. 151)

Es demasiado fácil decir que el hombre creó a Dios (o a los dioses) a su imagen. «Dios es sinónimo de sociedad.» El punto de vista del famoso Durkheim, comprimido metafóricamente de esta forma, sigue siendo una de las dominantes perspectivas antropológicas de la religión. En lo divino, los hombres reportan a sí mismos la autoridad moral de la sociedad, la disciplina, que va más allá de ellos, a que han de someterse, que frena su conducta aun a pesar de ellos mismos, contradice sus impulsos, recompensa su sumisión y de este modo los hace independientes y agradecidos a ella [...]. Por los espíritus los hombres se representan las fuerzas seculares bajo las cuales viven, y con los ritos del culto religioso, donde el poder de la sociedad se halla materializado en la colectividad

de los fieles, afirman su dependencia de este poder; es decir, afirman la autoridad de la sociedad tal y como está constituida. De esto se siguen diversos corolarios que reaparecen constantemente en la antropología moderna: que las creencias espirituales reflejan la estructura de la sociedad; que los dioses, mitos y prácticas rituales simbolizan los principales valores y relaciones sociales; que todas estas creencias y prácticas contribuyen a integrar la sociedad, le proporcionan cohesión, fomentan la solidaridad y mantienen la continuidad. (p. 152)

Y constata, asimismo, tomando como prototipo a los enga de Nueva Guinea, y a los nuer de África, la correlación que existiría entre el orden social humano y el divino, tanto en estatus como en cantidad de individuos/deidades para cada estrato, mediante una transposición dualista o indirecta (sin jerarquía continua), de la tierra hacia el cielo, involucrada, a su vez, con terceros dualismos:

Cuanto más elevado sea el orden social con relación al cual figuren las fuerzas espirituales, más elevado será también su rango en el orden de divinidad, y tal vez más elevada literalmente su posición en el cosmos. Cuanto más amplio sea el sector social con relación al cual figuran las fuerzas espirituales, tanto mayor será su extensión o esfera de immanencia. (pp. 157-158)

Me apresuraré a añadir que una transposición directa del esquema segmentario al universo, resultante de una simple progresión lineal que va desde los espíritus y fuerzas menores ligados a la tierra hasta los dioses celestiales, no es una cosmología tribal común ni siquiera normal, y suponerla así dejaría al espectador mal preparado para enfrentarse con las sutilezas metafísicas que los hombres de las tribus urden frecuentemente para mixtificación de los antropólogos. La oposición simbólica de cielo y tierra es bastante corriente, pero por lo general mantiene relación con un dualismo sistemático que encierra también oposiciones correlativas de macho y hembra, vida y muerte, noche y día, derecho e izquierdo, etcétera. Las categorías de los espíritus se hallan integradas de maneras diversas en el marco dualístico, tal vez intersectadas por él, de modo que los propios dioses superiores se dividan según el sexo entre cielo y tierra. (pp. 159-160)

Tras haber comentado la teoría de Durkheim, no parece necesario reincidir en la cuestión de Dios como representación simbólica de la sociedad. En lo tocante a la teoría del «reflejo», la crítica a su aplicación al campo religioso podría considerarse una consecuencia de la crítica que ya hemos formulado a la teoría general, en nuestro artículo «Natalidad y aborto desde la oposición base y superestructura» (Alarcón, 2023A), donde ofrecemos una redefinición de este par de conceptos, al tiempo que determinamos, a través de un ejemplo de la religión hindú (el mito de la creación presente en el Rig Veda), cómo, si bien algunas superestructuras adquieren una estructura *isomorfa* a la estructura de la estructura social en cuyo medio cristalizan, no todas las superestructuras presentan esta analogía, es decir, no

todos los componentes religiosos pueden considerarse dados «a imagen del hombre» (por ejemplo, una catedral no es «reflejo» de ninguna otra cosa), ni pueden ser considerados, por defecto, superestructurales, menos aún en un sentido «externo» a la base, y meramente pasivo (reflectante); porque las superestructuras religiosas, por ejemplo, los mitos, *canalizan* también los componentes estructurales, mostrándose capaces de *reactuar* sobre ellos. En palabras de Bueno (1996):

Los contenidos religiosos son así no meramente reflejos de los intereses básicos, epifenómenos suyos, sino *medios* para que estos intereses puedan abrirse camino -y ello porque los intereses económicos no se dan históricamente en abstracto, sino en el contexto de una estructura cultural que incluye, entre otras cosas, a los propios contenidos religiosos. (pp. 71-72)

(V) Pasando a Marvin Harris, en su *Introducción a la Antropología general* (1994) aplica el esquema tripartito que distingue entre infraestructura, estructura y superestructura, para relegar las instituciones religiosas al horizonte de las superestructuras, ya en el inicio del capítulo vigésimo primero, «La religión», donde remarca, al mismo tiempo, su papel «activo» en las transformaciones sociales, desmarcándose de la teoría del reflejo que acabamos de criticar:

Este capítulo inicia el estudio del ámbito de la superestructura. En él se examinan aspectos generales de las ideas culturalmente pautadas que, convencionalmente, se denominan religión, mito y magia. [...] Veremos que, aunque las condiciones infraestructurales y estructurales proporcionan un medio para comprender el origen de las creencias y rituales particulares, la religión frecuentemente juega un papel crucial como organizador de los impulsos que conducen a grandes transformaciones de la vida social. (p. 481)

Tras ello, hace un repaso por las principales teorías de la religión en la antropología histórica: el animismo de Tylor, el animatismo de Marett, las características de la «experiencia religiosa» en Lowie, el simbolismo social en Durkheim, y la distinción entre religión y magia en Frazer, acompañado de breves anotaciones críticas, en vistas de un estado más actualizado de la cuestión. Sin embargo, no parece ofrecer ninguna teoría propia, que resuelva definitivamente los problemas de las concepciones heredadas, y fije un fundamento más preciso, capaz de envolver a todos y solos los fenómenos religiosos. Gustavo Bueno no deja de constatar esta ausencia en la siguiente reseña crítica, incluida en *El animal divino* (1996):

Los capítulos que Marvin Harris consagra en su *Antropología general* a la religión, son un buen ejemplo de lo que puede decirnos acerca de la religión una metodología que quiere ser puramente empírica en este punto: tiene que suponer dados ya los fenómenos

religiosos, como procesos psicológico-alucinatorios -por tanto: dimitiendo de toda pretensión de entendimiento antropológico de la religión- y se ve obligada a ceñirse a la presentación de una miscelánea de viñetas religiosas (que pueden estar elegidas con gran inteligencia literaria y «periodística») cuyo orden cronológico podrá sugerir la forma de un desarrollo. (p. 234)

(VI) Finalmente, Anthony Giddens, autor en boga actualmente, trata la cuestión de las religiones en el capítulo décimocuarto -«Religión»- de la cuarta parte -«Instituciones sociales»- de su manual *Sociología* (1993), donde, tras enunciar qué no es la religión, en cuatro puntos -monoteísmo (porque habría religiones politeístas y ateas), prescripciones morales (porque las hay cuyos dioses se desinteresan de la moral humana, como los romanos), explicaciones sobre el origen del mundo (porque las hay sin mitos cosmogónicos) o algo supranatural (porque las hay, también, sin creencia en un universo «más allá» del ámbito de los sentidos, como el confucianismo)- ofrece, como concepción positiva de la religión, una enumeración de tres características que compartirían todas las religiones: «implican un conjunto de *símbolos*, invocan sentimientos de *reverencia* o *respeto*, y están vinculadas a rituales o ceremoniales (como los servicios eclesiásticos) practicados por una comunidad de *creyentes*» (p. 485). Sin embargo, en los tres casos se trata de características genéricas, tanto tomándolas aisladamente, como tomándolas unidas: no permitirían, por ejemplo, distinguir una religión de un partido político, con *símbolos* en común, *reverencia* al líder del partido y *creencia* en su ideología; al tiempo que no indica cuál es el fundamento de su unión en una esfera de fenómenos característicos, las instituciones religiosas. De hecho, el propio Giddens llega a considerar el marxismo como una «religión civil» (atea), en consonancia con la ambigüedad de su concepción religiosa:

Podría sostenerse que la mayoría de los países industrializados han fomentado efectivamente las religiones civiles. En Gran Bretaña, símbolos tales como la bandera, canciones como *Land of Hope and Glory* y rituales como las coronaciones actúan para reafirmar el «modo de vida británico» (Bellah, 1970). Estos símbolos están vinculados a instituciones religiosas tradicionales, como la Iglesia de Inglaterra. La Unión Soviética, por el contrario, es abiertamente hostil a la religión tradicional, sobre la base de las ideas de Marx; sin embargo, Marx, Engels y Lenin se han convertido en poderosos símbolos dentro de una religión civil apoyada por el Estado. Las celebraciones del 1º de mayo que anualmente se llevan a cabo en la Plaza Roja de Moscú, y otros rituales, refuerzan un compromiso con los ideales de la Revolución rusa. (p. 493)

Lo cierto es que no puede negarse la fuerte analogía funcional entre muchas de estas ideologías y las creencias y ceremonias religiosas estrictas. Sin embargo, es más dudoso que pueda considerarse a

ambos grupos de fenómenos como especies de un género englobante, que pueda envolver, como dos especies simultáneas, tanto a las «religiones civiles» como a las «religiones tradicionales»; porque las primeras, sencillamente, no son propiamente religiones, más que cuando previamente se ha reducido la esencia religiosa a su forma sociológica, e incurriendo, por tanto, en un abuso de los términos.

§2. La teoría del materialismo filosófico

En la cuestión del fundamento, en sus conexiones con la cuestión del origen, el materialismo filosófico abandona el intento de ofrecer una definición porfiriana o intemporal de la religión, por género y diferencia específica, capaz de aglutinar todo y sólo lo definido de una sola vez, como una totalidad ya acabada, para optar, por el contrario, por una definición plotiniana, evolutiva, donde lo definido se abarca, por el contrario, como una totalidad en desarrollo, que se desenvuelve en el tiempo siguiendo una ruta o *curso* de tres fases, correspondientes con las tres especies principales de religiones: primaria o nuclear (referida a los animales como númenes), secundaria o mitológica (politeísta) y terciaria o metafísica (monoteísta), a través de las cuales se acumula y enriquece el núcleo, con un *cuero*, que aglutina toda una compleja fenomenología religiosa, que involucra no solamente el eje angular del espacio antropológico, relativo a las relaciones que se establecen entre los hombres y otras entidades personales no humanas, donde se situaría ese núcleo, sino también los ejes circular -hombres con hombres- y radial -hombres con objetos impersonales-. Así, Bueno señala, ya, en el Prólogo a la primera edición de *El animal divino* (1996), que la tesis principal de su libro afirma que el núcleo de las religiones reside en los animales no humanos, en tanto que asumen la forma de *númenes*, sin excluir el funcionalismo sociológico que permite que las instituciones religiosas continúen existiendo a lo largo de los siglos en el tiempo:

Más allá de su horizonte académico, este libro pretende impulsar en los lectores el pensamiento de que no hay que ir a buscar el núcleo de la religiosidad entre las superestructuras culturales, o entre los llamados «fenómenos alucinatorios» -sin perjuicio de su funcionalismo sociológico o etológico-, ni tampoco entre los lugares que se encuentran en la vecindad del Dios de las «religiones superiores» (tanto si ese Dios se sobreentiende como una realidad, cuanto si se le interpreta como un ente de razón). El lugar en donde mana el núcleo de la religiosidad -tal es la tesis de este libro- es el lugar en el que habitan aquellos seres vivientes, no humanos, pero sí inteligentes, que son capaces de «envolver» efectivamente a los hombres, bien sea enfrentándose a ellos, como terribles enemigos numinosos, bien sea

ayudándolos a título de nùmenes bienhechores. El núcleo de la religión se encuentra en el mundo de los *nùmenes*, en tanto estos envuelvan efectivamente a los hombres, porque sólo de este modo la experiencia religiosa nuclear podrá ser, no solamente una verdadera experiencia religiosa, sino también una experiencia religiosa verdadera. (p. 11)

Podría considerarse esta concepción religiosa como una ampliación de la observación empírica, sobre la religión egipcia, efectuada por Celso y recogida por Orígenes:

Pasa aquí como con los templos egipcios. Cuando uno se acerca a ellos, contempla espléndidos recintos sagrados y bosques, grandes y bellos pórticos, santuarios maravillosos, soberbios peristilos y hasta ceremonias que infunden religioso temor y misterio; pero una vez que está uno dentro y que se ha llegado a lo más íntimo, se encuentra con que es un gato, un mono, un cocodrilo, un macho cabrío o un perro lo que allí es adorado. (pp. 185-186)

Y señala cómo, pese a que el argumento ontoteológico sería un mero paralogsimo en el terreno de la metafísica, referido a un Dios infinito, que haría imposible, en caso de existir, por su naturaleza, una religación positiva a los hombres (a los cuales anegaría en su infinitud), capaz de dar cuenta del material fenomenológico de las religiones, sin embargo, referido a la existencia de los nùmenes finitos, implicaría la existencia real, si no de todos ellos, al menos sí de algunos de estos (los *nùmenes análogos*, de estirpe biológica reconocida, por oposición a los *nùmenes equívocos*), derivada de la realidad de la propia «experiencia religiosa», en cuanto sería necesario, si ésta existe, que exista también algo, que pueda servir de contenido originario suyo:

El argumento ontológico, que es muy débil en el plano teológico metafísico, y en este plano no resiste un análisis lógico riguroso, es muy fuerte, en cambio, en el plano de la filosofía de la religión, cuando se aplica a los nùmenes que hemos llamado «análogos». Queremos decir que la existencia de los nùmenes es una *condición* (no decimos una *perfección*) de los propios nùmenes, según su concepto, por tanto una condición necesaria para poder hablar de «experiencia religiosa» ante los nùmenes y ello en razón de ser estos personales (nùmenes «análogos»), no en razón de que sean infinitos o necesarios (que son las razones que utiliza el argumento ontológico-teológico). [...] la esencia del argumento *ontológico-religioso* la hacemos consistir en el hecho de que sea exigible la existencia en toda percepción o «visión» de una persona, de un numen concreto y, por tanto, finito y contingente. Una persona infinita y necesaria, no sólo plantea el problema mismo de su posibilidad (a la manera del «círculo cuadrado» o «hierro de madera») sino, sobre todo, el de su visibilidad, por tanto de su religiosidad. [...] el análisis de la validez del argumento ontológico interesa a la filosofía de la religión pero justo en sentido «inversamente proporcional» a su significado religioso,

en la perspectiva de la teoría de los nùmenes. La validez del argumento ontológico, suponemos, suprimiría el significado religioso de Dios; luego si Dios mantiene su significado religioso lo será en la medida en que el argumento ontológico no es válido. (pp. 159-160)

Procediendo, ahora, a realizar algunas matizaciones, cabe señalar que Bueno no rechaza la conexión entre religiosidad y experiencias alucinatorias, del tipo «trance»; pero sí relega a un «segundo plano» ontológico la forma de alucinación de éstas, para atender, más bien, al *contenido* numinoso de esas alucinaciones:

El alma segunda en la que los jíbaros creen, el *arutam*, se manifiesta como consecuencia de los efectos de la ingestión de ciertas sustancias alucinógenas, el *datura*, por ejemplo; el *arutam* es, pues, una ilusión alucinatoria. Pero tal caracterización es puramente formal y abstracta, psicológica, en tanto abstrae el *contenido* de esa alma alucinatoria, es decir, pasa a un segundo plano la circunstancia de que el *arutam* se muestra precisamente en forma de *un par de jaguares gigantes*, o de un *par de serpientes enormes* que se mueven hacia el buscador del alma. (pp. 184-185)

Ni tampoco niega que algunos hombres sobresalientes hayan desempeñado históricamente el papel de «puntos de cristalización» de una experiencia religiosa, aunque da a este hecho una fundamentación distinta de la evemerista, que parte de los animales como «fuente o manantial de toda numinosidad ulterior»:

Y así como la concepción humanista de la religión se desarrolla mediante la reconstrucción de la numinosidad animal como un proceso de *antropomorfismo*, así también la concepción angular de la religión se desarrollará mediante la reconstrucción de los nùmenes humanos y divinos como procesos de *zoomorfismo*. La metodología que propicia tenderá a ver, en las figuras numinosas antropomorfas, antes a nùmenes humanizados que a hombres divinizados: es así un *antievemerismo*. No desconocerá, por supuesto, que los hombres, o algunos hombres sobresalientes, puedan desempeñar el papel de «puntos de cristalización» de la vivencia de lo numinoso. Pero sólo en la medida en que, simultáneamente, esos hombres sean percibidos, de algún modo, *sub specie animalitatis*, a la manera como Homero (en el canto v de *La Iliada*, 132-143) percibe a Diomedes, el hijo de Tideo, cuando acaba de ser herido en el hombro y arremete contra las filas troyanas: «Cual acontece a un león a quien hiere en la campiña un pastor en momento que la fiera, al aprisco saltó de sus ovejas cerca del esquiileo, mas no logró domarlo; excítrole más bien en su fiereza, y ya entonces, no prosigue el pastor en su defensa y se agazapa por los rincones del establo. Ellas al verse solas se amedrentan y unas sobre otras en montones por acá y acullá se desparraman, hasta que ya la fiera, enardecida, salta del alto aprisco; pues así enardecido entre troyanos, el valiente Diomedes fue a meterse.» (p. 186)

Y, del mismo modo, las vivencias religiosas referidas a las religiones terciarias, pueden ser reinterpretadas como derivadas esencialmente de la numinosidad animal originaria, cuando las relaciones de dominación del hombre sobre los animales se transponen al «cielo», respecto de la dominación que un Dios infinito y omnipotente, mantiene sobre los hombres, o éste es percibido como una suerte de «superanimal», de carácter terrible:

La concepción zoomórfica de los númenes tampoco desconocerá que lo numinoso cristaliza otras veces en formas *sobrehumanas*, en formas casi omnipotentes, divinas, formas terribles, que resuenan así en palabras de Lutero: «¿Cuánto tiene que horrorizarse la naturaleza ante semejante majestad divina? Sí, es más horrible y espantosa que el diablo, pues nos trata y nos maneja con violencia, nos martiriza y atormenta y no cuida de nosotros.» Si Dios es aquí un verdadero *Genio Maligno*, el de Descartes (antes de que el *cogito* lo haya conjurado), es decir, un *numen* que, ante el hombre, se comporta precisamente a la manera como, más tarde, los hombres se comportarán con los chimpancés a quienes (utilizando sus propios instintos, desde dentro) mantienen prisioneros, porque no pueden sacar la mano que empuña los cacahuets previamente depositados en el interior de la calabaza; si el *Dios puro* puede ser percibido, en suma, como un *numen vivo y envolvente*, es porque (para la teoría zoológica) es percibido como una suerte de animal terrible (un *superanimal*, más que un *superhombre*). Un ser ante el cual el hombre se siente acorralado: «De tal manera lo desmenuza y deshace [dice San Juan de la Cruz, *Noche Oscura del Alma*, II, 5] absorbiéndole en su profunda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo a la faz y vista de sus miras con muerte de espíritu cruel, así como si tragada de una bestia, en su vientre tenebroso se sintiese estar dirigiendo, padeciendo estas angustias», como los indios de las costas del Noroeste, cuando danzando alrededor del fuego, arañando la tierra e imitando los movimientos de los osos enfurecidos, cantaban: «¿Cómo nos esconderemos del oso que se mueve en torno del mundo todo? ¡Arrastrémonos bajo tierra! Cubramos nuestras espaldas con lodo para que el terrible Gran Oso del Norte del mundo no nos encuentre.» (p. 187)

Finalmente, tampoco esta teoría niega que las creencias religiosas, a partir del segundo y tercer estadio del curso evolutivo de la esencia de lo religioso, lleguen a funcionar en la práctica como representaciones de todo tipo de componentes cuya verdadera materia, si es que los únicos númenes reales conocidos -aún no se han descubierto especies extraterrestres- son los animales, es la sociedad misma. De otro modo, que las religiones secundarias y terciarias ya no refieren sus componentes tanto al eje angular, aunque éste continúe siendo, en un plano emic o fenomenológico, el continente de las relaciones entre los hombres y los dioses del cielo, o, más aún, del Dios infinito e incorpóreo, como al eje circular, llegando a traducirse, en los últimos momentos evolutivos, en una mera ética o política de carácter filantrópico, donde los componentes genuinamente religiosos han quedado subordinados hasta quedar

enteramente suprimidos (y así la transformación de las predicaciones misioneras cristianas en ONGs). Es así como podríamos rescatar los componentes positivos y verdaderos de la teoría de la religión de Durkheim, sólo que estas representaciones simbólicas étic de la sociedad presuponen una religiosidad primaria previa, fundada sobre contenidos del eje angular que sí son efectivos, y que son los animales.

Pasando ahora a la cuestión de la verdad de las religiones, Bueno presenta la posición «canónica» al sistema, en polémica con la conferencia de 2003, en el congreso en Murcia *Filosofía y Cuerpo* («debates en torno al pensamiento de Gustavo Bueno»), en su artículo «Sobre la verdad de las religiones y asuntos involucrados» (2005), donde, distinguiendo la situación de cada una de las tres fases o especies religiosas, sostiene que las religiones primarias pueden ser consideradas verdaderas, en cuanto a que se ordenan en torno a los «númenes reales», originarios del fenómeno religioso, los animales no humanos, como soportes de caracteres personales y de inteligencia, capaces de interactuar con los hombres. Las religiones secundarias tendrían su verdad en el hecho de que «los númenes imaginarios de las religiones egipcia, china, azteca, etc., no serían meras "creaciones mitopoiéticas", segregadas por la fantasía humana, o morfologías alucinatorias producidas por drogas; sino que estarán inspiradas en animales primarios reales, "experimentados" retrospectivamente por los "creyentes secundarios"», es decir, en lo que éstas retienen de la religiosidad primaria. La verdad de las religiones terciarias, finalmente, tendría un carácter negativo, resultado de la trituración de los «delirios secundarios», de las supersticiones que habían terminado por poblar el mundo, en favor de una divinidad única, de carácter abstracto y trascendente.

§3. Definición de la sociología como disciplina

La distinción entre dos formatos distintos de definición, el porfiriano y el plotiniano, a propósito de la esencia de la religión, aplica similarmente al problema de la esencia de la sociología. Las teorías heredadas tienden a ofrecerse según la fórmula clásica género (ciencia, sugerido por la terminación del nombre) + diferencia específica (el «objeto» de esa ciencia), sin desarrollar esa composición históricamente, pese a que esos componentes históricos se consideren efectivos, y decisivos para delimitar el estado actual de la disciplina. Ejemplos en esta dirección son las definiciones «ciencia de la sociedad» (Simmel), «ciencia de los hechos sociales» (Durkheim), «ciencia de los fenómenos sociales» (Schumpeter), «ciencia de la acción social» (Weber), «ciencia de las causas del orden social» (Llovera); «ciencia de los sistemas sociales» (Parsons), «ciencia de lo social»

(Bourdieu), «ciencia de las sociedades en perspectiva sincrónica» (Bunge), o «ciencia de las consecuencias inintencionadas de la acción» (Linares). Este variado panorama permite extraer no tanto la conclusión del estado «precario» de la sociología como ciencia, dado que las mismas dificultades, o incluso mayores, se ofrecen en el momento de definir ciencias «exactas» como las matemáticas o la física, sino la naturaleza *filosófica*, y por tanto inherentemente «polémica», y dependiente de una serie de compromisos ontológicos y gnoseológicos (tales como una Idea genérica de «ciencia»), del cometido, en tanto que se presenta como relativamente independiente de la propia actividad sociológica, pese a que ésta se encuentre, a su vez, orientada muchas veces por presunciones filosóficas, incluyendo una concepción de esa misma actividad (en su «capa metodológica»).

De entre estas concepciones, merece un análisis en especial la de Durkheim, expuesta en *Las reglas del método sociológico* (2012B), por la importancia que hemos atribuido a este autor en el desarrollo de la sociología como disciplina. El significado gnoseológico de su definición deriva del propio concepto de «hecho social», como desempeñando, en la metateoría sociológica de Durkheim, un papel análogo al que desempeña el concepto de «lengua» (*langue*, contradistinta del «lenguaje», *langage*, y del «habla», *parole*) en la metateoría lingüística de Saussure, como objeto construido en el propio curso del desempeño de la disciplina para postular -en cierto sentido *ad hoc*- un principio de *cierre* en torno a él, acotando su ámbito frente al de otras disciplinas alternativas:

De ordinario se la emplea [la denominación de «hecho social»] para designar casi todos los fenómenos que ocurren en el seno de la sociedad, por poco que presenten, junto con una cierta generalidad, algún interés social. [...] Así pues, si esos hechos fuesen sociales, la sociología no tendría un objeto de estudio que le fuese propio y su ámbito se confundiría con el de la biología y el de la psicología. (p. 56)

Por otro lado, cabe constatar que cuando Durkheim enuncia reglas como la célebre «los hechos sociales deben ser tratados como cosas» (*les faits sociaux doivent être traités comme des choses*), no queda claro por qué usa la fórmula «deben ser tratados como» en lugar de simplemente «son como», ni tampoco por qué usa «como cosas» en lugar de simplemente «cosas». Y, sin embargo, esta elección no parece fruto de un simple descuido, sino más bien ambigua de un modo deliberado, porque con ella Durkheim pretende desentenderse de todo compromiso *ontológico*, sobre si los hechos sociales son o no realmente «cosas», y también sobre si lo son en un sentido estricto o sólo por analogía, para mantenerse por el contrario en un horizonte *metodológico* (el de una «actitud mental»): tanto si los

hechos sociales son cosas como si no lo son, *debes analizarlos como si lo fueran*. Este sentido es incluso más visible en la acotación que incluirá posteriormente en el prefacio de la segunda edición del libro:

La proposición según la cual los hechos sociales deben ser tratados como cosas -proposición que está en la base misma de nuestro método- es una de las que han provocado más críticas. Ha parecido paradójico y escandaloso que asimilemos las realidades del mundo social a las del mundo exterior. Eso suponía una singular equivocación acerca del sentido y alcance de esta asimilación cuyo objeto no es rebajar las formas superiores del ser equiparándolas a las formas inferiores sino, por el contrario, reivindicar para las primeras un grado de realidad al menos idéntico a aquel que los hechos sociales son cosas materiales, sino que son cosas con el mismo derecho que las cosas materiales, aunque de otro modo. (p. 37)

La cosa se opone a la idea como aquello que es conocido desde fuera a aquello que se conoce desde dentro. Es cosa todo objeto de conocimiento que no es naturalmente compenetrable por la inteligencia, todo aquello de lo que no podemos hacernos una noción adecuada por un mero procedimiento de análisis mental, todo aquello de lo que no podemos hacernos una noción adecuada por un mero procedimiento de análisis mental, todo aquello que el espíritu no puede llegar a comprender más que a condición de salir de sí mismo, por medio de observaciones y experimentos, pasando progresivamente de los caracteres más exteriores e inmediatamente más accesibles a los menos visibles y más profundos. Tratar a hechos de un cierto orden como cosas no es, pues, clasificarlos en tal o cual categoría de lo real; es observar con respecto a ellos una cierta actitud mental. Es abordar el estudio de los mismos adoptando el principio de que se ignora por completo lo que son y de que tanto sus propiedades características cuanto las causas desconocidas de que dependen no pueden ser descubiertas ni siquiera por la introspección más cuidadosa. (pp. 37-38)

Es claro, además, que aquello a lo que Durkheim alude con el nombre «cosa», heredado de la tradición metafísica sustancialista del aristotelismo, está más emparentado con la noción positivista de un «mundo exterior» (a la conciencia) que con la noción aristotélica de «sustancia». El sentido dialéctico de la proposición no tendría, por tanto, mayor alcance que la negación de la *introspección* como método válido para la sociología, ya establecida por Comte en su *Curso de filosofía positiva* (1980, pp. 39-41). En cuanto a la definición de «hecho social», es presentada, en el mismo prefacio, del siguiente modo:

Sólo nos quedan por decir algunas palabras acerca de la definición de los hechos sociales que hemos dado en nuestro primer capítulo. Nos los representábamos como consistiendo en modos de hacer o de pensar que podían ser reconocidos, porque presentaban la particularidad de ser capaces de ejercer una influencia coercitiva sobre las conciencias individuales. (p. 47)

Se ha afirmado que explicábamos los fenómenos sociales por la coerción, al igual que Tarde los explica por la imitación. No era eso lo que nos proponíamos, [...] sino, sencillamente, indicar por qué signos exteriores es posible reconocer los hechos de que aquélla debe tratar, a fin de que el científico sepa percibirlos allí donde estén y no los confunda con otros. Se trataba de delimitar lo mejor posible el ámbito de la investigación, no de lanzarse ardentemente a la tarea de alcanzar una especie de intuición exhaustiva. Así pues, aceptamos de muy buen grado la crítica que se ha hecho a esta definición de que no expresa todos los caracteres del hecho social y que, por consiguiente, no es la única posible. No es en absoluto inconcebible que pueda ser caracterizado de varios modos diferentes, pues no hay razón alguna para pensar que tiene una única propiedad distintiva. (pp. 47-48)

De modo que si, de un lado, Durkheim no pretende haber ofrecido algo más que un medio pragmático asertivo -no exclusivo- de identificar hechos sociales como el objeto de la Sociología, de otro lado esos hechos reciben, si no una definición ontológica, sí al menos una definición metodológica, según la cual «los hechos sociales son todos aquellos modos de hacer o pensar capaces de ejercer una influencia coercitiva sobre las conciencias individuales», o bien, según versiones alternativas, son «modos de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotados de un poder de coerción en virtud del cual se imponen a él» (p. 58), «todo modo de hacer, fijo o no, que puede ejercer una coerción exterior sobre el individuo» (p. 68) o «todo lo que es general en todo el ámbito de una sociedad dada y que, al mismo tiempo, tiene una existencia propia, independiente de sus manifestaciones individuales» (también p. 68). A su vez, con «coerción», Durkheim no se refiere a la coacción de alguien que obliga a otro a actuar por la fuerza, con total independencia de su voluntad individual, sino a algo que *determina* causalmente la «conciencia individual» de ese alguien, conformándola, desde el «exterior» de esa conciencia, excluyendo la determinación ejercida por los *objetos naturales*, para referirse únicamente a la presión ejercida por el grupo (p. 49). Finalmente, con «conciencia individual» no se refiere, por eso mismo, a las oportunidades objetivas de acción, sino más bien a las mismas preferencias voluntarias que ese alguien presenta, lo que cada cual *quiere*, en la medida en que *llega a quererlo*. Hechas estas acotaciones, se infiere con claridad que la noción de Durkheim de «hecho social» es homóloga a la noción genérica de «institución», y que fue definida, precisamente, como algo que *moldea* a través de su *imposición* la praxis y personalidad de los sujetos, tal y como él mismo vuelve a reconocer, de manera explícita:

Como se ha observado, hay una palabra que, siempre y cuando se amplíe un poco la acepción en que ordinariamente se usa, expresa bastante bien esta muy especial manera de ser. En efecto, sin desnaturalizar el

sentido de este vocablo, se puede llamar *institución* a todas las creencias y a todos los modos de conducta insituados por la colectividad; en tal caso, la sociología puede ser definida como la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamiento. (pp. 50-51)

Ahora bien, ello implica, como contrariedad, que los hechos sociales así definidos siguen sin ser algo exclusivo del campo de la Sociología, y que, por tanto, no pueden servir para definir su unidad e identidad, es decir, para acotar qué es la Sociología como disciplina. Porque, en efecto, no sólo la Sociología trata de hechos sociales o instituciones, capaces de determinar «desde el exterior» la conciencia individual, y su origen y funcionamiento, sino en general todas las «ciencias de la cultura», tales como la Lingüística, la Historia, la Etnología, la Economía, etc. Esta confusión viene alimentada por la propia concepción implícita que Durkheim tiene de algunas de estas disciplinas, y en particular de la Biología y de la Psicología:

Por consiguiente, no podrían confundirse con los fenómenos orgánicos, ya que consisten en representaciones y en acciones, ni tampoco con los fenómenos psíquicos, que no tienen existencia más que en la conciencia individual y por ella. (p. 58)

Actualmente, en efecto, no podría ya aceptarse que la Biología no trate de «acciones» (una vez advenida la Etología, como rama, en cierto sentido, suya), ni tampoco que la Psicología no trate de fenómenos «externos», sino sólo de fenómenos «internos», que tienen lugar en la inmanencia de la conciencia (no ya en la escuela conductista, sino tampoco en la cognitivista, que, aunque postule la «mente», no lo hace sustantivándola respecto de la «imposición social» que tendría lugar en el medio, del que provienen sus *inputs*). Por todo ello, aceptar la definición de la Sociología por el hecho social equivaldría a concebir ésta o bien como algo meramente distribuido y diseminado entre las ciencias culturales, o bien como una *ciencia fundamental* suya, en el sentido del «imperialismo gremial», sin atender a la relativa independencia que esas disciplinas tienen tanto entre sí como frente a la Sociología. Porque la Sociología se sitúa en su mismo plano como un igual, que precisa a su vez de conocimientos históricos, etnológicos, lingüísticos, etc., y no, desde luego, como tal ciencia fundamental. Se concluye, por tanto, que no hay una sola «ciencia de los hechos sociales», sino múltiples y diversas, ni la Sociología puede ocupar ese puesto. Por lo demás, resulta interesante constatar que las definiciones alternativas que Durkheim rechaza de «hecho social» podrían servir mejor para delimitar el campo de la Sociología que la suya propia, debidamente interpretadas:

Por ejemplo, se ha dicho que el hecho social es «todo lo que se produce en y por la sociedad», o también «lo que interesa y afecta al grupo en alguna forma». Pero no

se puede saber si la sociedad es o no es la causa de un hecho o si ese hecho tiene efectos sociales más que cuando la ciencia ya ha progresado. Así pues, tales definiciones no podrían servir para determinar el objeto de la investigación que comienza. Para que se las pueda utilizar es preciso que el estudio de los hechos sociales haya sido llevado ya bastante lejos y, por consiguiente, que se haya descubierto algún otro medio para reconocerlos previamente allí donde se encuentren. (pp. 48-49)

Porque si se define el «hecho social» como «todo lo que se produce en y por la sociedad», tanto como si se lo define como «lo que interesa y afecta al grupo en alguna forma» se está ejercitando, antes que sólo la noción genérica de *institución*, su determinación específicamente sociológica a través de una *función social*, en la medida en que la función social es «lo que interesa al grupo», que se mide por el efecto que tiene en éste, es decir, por cómo le «afecta», y, al mismo tiempo, la institucionalización funcionalmente determinada tiene lugar en el seno de una sociedad, así como, cuando los intereses se refieren a ella, es también «por la sociedad», a cuyos intereses sirve por lo que tiene lugar. En suma, esta interpretación de «hecho social» nos coloca ya muy cerca de la concepción de la sociología que aquí defenderemos. Pero, si podemos interpretar «hecho social» en este sentido, es a través de esa teoría ya desarrollada, sin que quepa la contrarrecíproca, es decir, sin que quepa considerar esa teoría como ella misma un desarrollo interno de ambas definiciones de «hecho social», que son objetivamente ambiguas e indeterminadas, consideradas en sí mismas.

El materialismo filosófico, en dependencia con la teoría del cierre categorial (Bueno, 1992A), prescribe sustituir este formato de definición porfiriano, intemporal, excesivamente abstracto, fundado en una Idea unívoca de ciencia, a la cual se añade externamente, como diferencia específica, un «objeto», por un formato de definición distinto, basado en las siguientes premisas:

(1) Que la sociología tiene una categorialidad suficientemente delimitada como para considerarla irreductible e inconmensurable con otras categorialidades distintas, como la Economía, la Biología, la Psicología, la Etnología o la filosofía como saber trascendental. Este supuesto, que sólo puede probarse circularmente, a la luz de la definición que ofreceremos, implica, en suma, que *la sociología existe* como disciplina capaz de relacionarse de diferentes modos con las disciplinas de su *entorno*, a veces según un modo polémico o conflictivo, cuando los resultados de éstas llegan a entrar en aparente contradicción, por ejemplo, a través del «imperialismo gremial» de la sociología de la ciencia, capaz de presentar los productos de diversas ciencias como meras ideologías, y otras veces según un modo armónico, cuando ciertos contenidos de la sociología favorecen el desarrollo de otras disciplinas, o a la inversa, cuando la sociología asimila ciertos contenidos

del análisis de la conducta, en psicología, o métodos estadísticos de las matemáticas, para desarrollarse.

(2) Que el formato de definición más adecuado para acotar esa categorialidad es el que Bueno denomina «género plotiniano, darwiniano o procesual». Este supuesto tiene, ante todo, un significado apagógico, contra la presentación de la sociología según el modo intemporal, como si se tratase de una disciplina que ha existido siempre, asunción a la que se aproximan quienes pretenden hablar de la sociología aristotélica, o de la sociología de Ibn Jaldún, para tratarla, en su lugar, como siendo ella misma un producto histórico, una *institución*, que ha tenido un origen determinado en el siglo XIX, vinculado a la industrialización, además de un desarrollo histórico posterior, donde condicionante socioculturales han, también, influido, en cuanto tal institución; equivale, en suma, a la pretensión de *desustancializar* la sociología.

(3) Que ese género plotiniano deberá incluir, como partes, un «género radical» (aquello que se transformará, «anamórfosis» mediante, para dar lugar a la esencia en cuestión: una *técnica* precursora, en nuestro caso, la ingeniería social), un «núcleo» (o rasgo constitutivo, no necesariamente invariante, que organiza la esencia como una totalidad sistemática: las explicaciones por funciones), un «cuerpo» (que es el contorno o medio exterior que configura y mantiene la unidad de la esencia, y que se va acumulando por capas conforme ésta se desarrolla: principios y modos gnoseológicos, además de los componentes institucionales de la sociología) y un «curso» (el desarrollo histórico de esa esencia, dispuesto en diferentes «fases», o «ramas»: las diferentes «escuelas» sociológicas).

(4) Que la sociología no tiene un único «objeto», capaz de unificar y ordenar todos y solos los contenidos que envuelve, al derivarlos como subsidiarios de ese objeto, sino un *campo* de objetos múltiples, inderivables los unos de los otros, y principalmente tres ejes de componentes distintos, el de las instituciones, el de los grupos sociales y el de las funciones sociales, que, sin perjuicio de su relativa independencia mutua, no están desconectados los unos de los otros, en cuyo caso la Idea de sociología resultante resultaría ser meramente *equivoca*, sino imbricados, incluso *sinexionados*, según una forma *sui generis*.

Que la sociología no tiene, tampoco, un único «método», sino múltiples métodos irreductibles mutuamente, aunque sí tenga como método más fundamental, como veremos, el método funcionalista, que se orienta a determinar las funciones que cierta institución presenta para el grupo donde se ha constituido, y a partir del cual puede explicarse la incorporación del resto de métodos (descriptivos y estadísticos, principalmente)

(5) Que la metodología adecuada para definir la sociología es, además, factualista, frente a la metodología apriorista o sectaria. Esto significa que la definición que ofrezcamos de la sociología como disciplina tiene que partir de un «algo» empírico, la denotación efectiva del nombre «sociología»: una serie de autores, teorías, escuelas, trabajos, instituciones, que «se dicen sociológicas», o que están «homologadas» como tales, para determinar qué las une entre sí y las distingue de otros autores, escuelas, etc., que nadie llamaría «sociológicos». La exclusión de unos autores o el privilegio a otros aparece, desde este punto de vista inicial, como una «petición de principio», de carácter ideológico, incluso como un fundamentalismo, por el cual una escuela sociológica determinada pretende «quitarle el carné» al resto, y alzarse con la representación del «verdadero método sociológico». Con todo, la teoría que ofreceremos es, visiblemente, más afin a la llamada «escuela funcionalista» (la de Durkheim, pero también de Merton, en sus desarrollos norteamericanos) que a la escuela de «sociología analítica», a la «sociología postmoderna» o a la tradición alemana, influida por el idealismo. Pero el objetivo que nos hemos marcado, por razones eminentemente ontológicas, impone, también aquí, una «reinterpretación» de todas esas escuelas como siendo tan funcionalistas, en el ejercicio, como la escuela funcionalista, aunque éstas no lleguen a concebir emic ese hecho, en el terreno de la representación.

Establecidas estas directrices, si procedemos a desarrollar las partes señaladas en la tercera premisa, obtenemos el siguiente esquema sinóptico para la construcción de una esencia plotiniana de la sociología:

(I) Sobre su género radical, es un lugar común que la sociología ha estado originariamente vinculada a la industrialización, y al incremento masivo de la población urbana, que planteaba problemas prácticos relativamente nuevos al control político, íntimamente relacionados con lo que Foucault denomina «biopolítica» (Bueno, 2001), y que otras veces ha sido designado, más asépticamente, aunque casi siempre, desde premisas liberales, con una connotación negativa, «ingeniería social». Esta conexión puede ser interpretada, desde un punto de vista normativo, de dos modos distintos:

(1) Como algo en lo que habría que ahondar. Como ejemplos, podría citarse la actual «teoría crítica de la raza», que reclama un tratamiento «científico» del problema de los negros, o del racismo, en EEUU, pero también Durkheim, como Gabriel Tarde le censuraría, cuando, por ejemplo, en *La división del trabajo social* (1995), tras diagnosticar los conflictos entre clases sociales característicos del obrerismo industrial en el s. XIX como una consecuencia de la «anomia» económica (falta de regulación de las relaciones laborales), y establecer, como posibles respuestas

prácticas a una tendencia histórica el aceleracionismo y la resistencia, propone, siguiendo la segunda de estas posibilidades, neutralizar esos conflictos mediante la recuperación de la figura de la *corporación profesional*, incorporándola al aparato estatal público:

Varias veces insistimos en el curso de este libro sobre el estado de falta de regulación (anomia) jurídica y moral en que se encuentra actualmente la vida económica. En este orden de funciones, en efecto, la moral profesional no existe verdaderamente sino en estado rudimentario. (p. 2)

A este estado de anomia deben atribuirse, como luego mostraremos, los conflictos que renacen sin cesar y los desórdenes de todas clases cuyo triste espectáculo nos da el mundo económico. [...] Que una tal anarquía constituye un fenómeno morboso es de toda evidencia, puesto que va contra el fin mismo de toda sociedad, que es el de suprimir, o cuando menos moderar, la guerra entre los hombres, subordinando la ley física del más fuerte a una ley más elevada. (p. 3)

Para que una moral y un derecho profesionales puedan ser establecidos en las diferentes profesiones económicas, es preciso, pues, que la corporación, en lugar de seguir siendo un agregado confuso y sin unidad, se convierta, o más bien vuelva a convertirse, en un grupo definido, organizado, en una palabra, en una institución pública. (p. 8)

La misma dirección, favorable a los componentes *técnicos* de la sociología, en cuanto ingeniería social, asumiría, más tarde, Margaret Mead (1970), a propósito de una política de igualdad orientada a disolver los roles de género que, impuestos «como un disfraz» a los individuos, reprimirían de algún modo su libertad, aun advirtiéndoles de su peligrosidad, y de la posibilidad, asimismo, de realizar las políticas inversas, orientadas a reforzarlos:

La noción de que las personalidades de ambos sexos son producidas por la sociedad es favorable a todo programa que tienda a la planificación del orden social. Es un arma de doble filo, que puede usarse para lograr una sociedad más flexible y variada que las que hasta ahora ha construido la raza humana, o simplemente para marcar una estrecha senda por la que un sexo o ambos se verán forzados a marchar, regimentados, sin mirar a derecha ni a izquierda. (p. 285)

Existen, por lo menos, tres caminos que puede seguir una sociedad, cuando ha comprendido hasta qué punto las personalidades femeninas y masculinas son un producto social. Dos de ellos ya han sido ensayados una y otra vez, en diferentes épocas, a través de la historia larga, irregular y redundante de la raza. (p. 286)

[a.] El primero consiste en estandarizar las personalidades de hombres y mujeres, como claramente contrastantes, complementarias y antitéticas, y hacer congruente cada institución social con esta estandarización. (p. 286)

[b.] Alternativamente, la sociedad puede seguir la dirección que se asocia especialmente a los planes de los grupos más extremistas: admitir que hombres y mujeres pueden formarse de acuerdo con una sola estructura, tan fácilmente como si hubiera varias, y no hacer distinción entre las personalidades aprobadas para ambos sexos. (p. 287)

[c.] Sin embargo, la única solución del problema no consiste en elegir entre la estandarización de las diferencias entre los sexos, con el consiguiente costo en felicidad individual y adaptación, y la abolición de estas diferencias, con la consecuente pérdida de valores sociales. Una civilización podría evitar el guiarse por categorías tales como la edad, sexo, raza o posición hereditaria en una familia, y en lugar de especializar la personalidad según direcciones tan simples, reconocer, educar y hacer un lugar para condiciones temperamentales múltiples y divergentes. Podría construir sobre las diferentes potencialidades que en la actualidad intenta extirpar artificialmente de algunos niños y crear artificialmente en otros. (p. 293)

(2) Como algo que habría que minimizar, incluso llegando a anular esos componentes técnicos o prácticos, idealmente, como una fase inicial perniciosa, que habría lastrado durante décadas el verdadero desarrollo científico de la disciplina. En esta dirección podría citarse, como modalidad radical, la concepción de Bruno Latour, en *Reensamblar lo social* (2008), quien, reivindicando la metateoría de Tarde («sociología de las asociaciones») frente a la tradición durkheimiana («sociología de lo social») ve, en esos componentes, las pretensiones ideológicas de dominación de la clase dominante sobre ciertas minorías oprimidas:

Una razón por la que posiblemente no se haya reconocido antes la paridad esencial entre actores y científicos sociales que participan en controversias sobre grupos es que la sociología ha estado involucrada desde el mismo comienzo en la *ingeniería social*. Desde el principio ha habido una especie de confusión de tareas. Al decidir que su labor era definir de qué está hecho el mundo social, los sociólogos de mediados del siglo XIX se hicieron cargo de la tarea de la política. [...] El modo más simple de hacerlo era deshacerse de las maneras más extravagantes e impredecibles en que los actores mismos definían su propio "contexto social". Los teóricos de las ciencias sociales empezaron a desempeñar el papel de legisladores, fuertemente alentados en este emprendimiento por el Estado [...]. (p. 65)

Pero también, según una versión más moderada, Merton, en *Teoría y estructura sociales* (1970), quien se limita a criticar el un excesivo optimismo de la sociología en el pasado, en sus pretensiones de control sobre la realidad social, del que habría que prevenirse en adelante:

La misma inseguridad de tener conocimientos acumulados suficientes para las grandes demandas que ahora se le hacen a la sociología -por políticos, reformadores y reaccionarios, hombres de negocios y gobernantes, presidentes de colegios universitarios y estudiantes de segundo año-, esa inseguridad provoca entre los sociólogos la convicción, en exceso celosa y defensiva, de que tienen que estar de algún modo a la altura de dichas demandas, por prematuras y extravagantes que sean. (p. 17)

Esta insistencia sobre la desproporción entre los problemas prácticos que a veces se le asignan al sociólogo y el estado de sus destrezas y conocimientos acumulados, no significa de ningún modo, desde luego, que el sociólogo no deba trabajar en investigaciones pertinentes a problemas prácticos urgentes y que debiera buscar deliberadamente los problemas triviales desde el punto de vista pragmático. La insistencia se propone sólo restaurar el sentido histórico de proporción. (p. 18)

Con todo, lo cierto es que la cuestión de la ingeniería social, o de la biopolítica, no es tanto una cuestión de derecho, como una cuestión de hecho histórico, con independencia de los réditos, y muchas veces de las catástrofes, que esta «ingeniería» haya resultado generar en el pasado, al tiempo que tampoco hay razones «de principio» para oponerse a ella; antes bien, al contrario, es evidente que cuestiones como la natalidad o la delincuencia no pueden, sin más, ser dejadas a la «libertad» del individuo, como si ésta fuese absoluta e incondicionada, sino que deben ser «racionalizadas» de algún modo, quedando el debate efectivo, no a nivel de oponerse o aceptar la intervención política sobre ellas, sino a nivel de cuáles, en concreto, son los medios adecuados para resolver este tipo de problemáticas. En cuanto a las conexiones con la sociología, del mismo modo, no se trata de algo meramente accidental, o que pueda ser puesto únicamente en el ámbito de la «génesis» de la disciplina, para excluirlo de su «estructura», porque la propia estructura de la sociología, al no tratarse de una ciencia estricta, de una «ciencia natural», exige constantemente una *circularidad* entre el plano de la ingeniería social (β_2 -operatorio), el plano de análisis de la acción social (β_1 -operatorio) y el plano de análisis de los contextos envolventes, que condicionan esa acción (α_2 -operatorio, incluyendo el uso de metodologías estadísticas), donde el *regressus* hacia la «teoría» está conjugado a un *progressus* correspondiente, que, bien como «predicción», bien como «retroacción», sirve para confirmar o desmentir esa teoría; por ejemplo, qué medidas políticas han resultado ser eficaces para fomentar la natalidad, y cuáles no, en relación con una explicación de las causas generales del descenso de la natalidad desde la industrialización.

(II) Sobre la anamórfosis generadora, es decir, en cuanto al origen de la sociología como disciplina, a partir de

la ingeniería social previa, puede advertirse, conforme a lo dicho, que la ingeniería social no es, como en el caso de la agrimensura, respecto de la geometría, una técnica que quede completamente «de lado» en la «anamórfosis» constituyente la disciplina en cuestión, sino una técnica que permanece incorporada a la sociología, como un momento «interno» suyo, al tiempo que ese *regressus* transforma, mediante un «corte ontológico», la ingeniería social misma, al incorporarla, y presentar los problemas sociales en términos de «intereses», virtualmente enfrentados, o de «necesidades». Estos componentes ya eran, anteriormente, tenidos en cuenta, sin duda, en el ejercicio, pero quedaban distorsionados por el prisma «moralista» de fondo, condicionado por la concepción metafísica de los «vicios contranatura», o por las Ideas absolutas de «responsabilidad» y de «culpabilidad», que bloqueaban, por su carácter idealista o indeterminista, el surgimiento de la sociología, al tiempo que condicionaban y obstaculizaban la forma tecnológica de la propia ingeniería social, realizada en medidas prácticas como la «beneficencia». El marco determinista, que resultaba imprescindible para la constitución de la sociología, no surge, sin embargo, *ex abrupto*, sino que vendría ya preparado por la filosofía moderna de Descartes, Hobbes o Spinoza, quienes, recuperando, en parte, el necesitarismo característico de la tradición estoica, romperán con la oposición dicotómica, propia de la filosofía escolástica, entre lo natural y lo contranatura (Alarcón, 2023B), siendo éste el contexto, en cuanto a «Ideas filosóficas», en el que la industrialización podrá actuar. La naturaleza de la «anamórfosis» que media entre la sociología y la ingeniería social, presenta, según esto, un carácter semejante al que media las relaciones entre una «sociedad natural» (preestatal) y la formación del Estado, en tanto que esa formación supone la constitución de una nueva «categoría», la política, pero que no deja de lado la sociedad natural previa, que está en su origen, sino que pasa a mantener una dualidad *sui generis* con ella, al reestructurarla como «sociedad civil».

Ahora bien, «situar» históricamente este planteamiento abstracto no es una cuestión exenta de problemas, sino que debe ser entendida como inserta en un sistema dialéctico de tres alternativas relativas al modo de conceptualizar la posibilidad de un «origen de la sociología»:

(1) Un discontinuismo radical, que albergase las pretensiones de ofrecer una fecha y lugar precisos, a manos de un autor también determinado, en los que se hubiese constituido la sociología. Esta pretensión es característica de la concepción idealista de la historia, ligada a la noción de un «genio» capaz de hacerla «progresar», por así decirlo, «a trompicones», mediante «saltos», de carácter *ex novo*. Como figuras capaces de «rellenar» el hueco, en este esquema, correspondiente

al genio, podrían discutirse, a su vez, diferentes posibilidades, como Spencer, Comte o Durkheim. Sin embargo, desde premisas materialistas, esta conceptualización debe ser rechazada, y no únicamente por razones empíricas, capaces de encontrar todo tipo de «precedentes» a estos autores, porque esos precedentes siempre podrían ser relegados a la condición de «accidentes» o preparaciones, manteniendo intacto el principio de la creación, sino por razones de carácter sistemático, que se refieren a ese mismo principio, y que enfatizarían, en su lugar, los componentes eminentemente *colectivos* que, necesariamente, están implícitos en el origen de una disciplina, y que hacen de su constitución un proceso, más bien, gradual, donde la transformación no surge de un momento para otro, sino que mantiene ciertos márgenes de indeterminación, incluso situaciones ambiguas, donde la sociología aparece estaría *in nuce*, o donde, siendo ejercitada, no ha sido aún representada.

(2) Un continuismo que, procediendo críticamente contra las pretensiones del discontinuismo radical, enfatizase la acumulación de precedentes históricos hasta el punto de *sustancializar* la sociología, mediante un *regressus* indeterminado, que nos llevaría a hablar de una sociología en Aristóteles, o en Ibn Jaldún, y donde los criterios que pudieran darse para fasificar o acotar más adelante ese surgimiento tendrían un carácter artificioso, arbitrario o exento a esa línea de continuidad. De nuevo, la crítica a esta concepción remite antes a sus componentes sistemáticos que a sus componentes empíricos, y se referiría a la sustancialización a que somete la Idea de sociología, incapaz de explicar, mediante criterios objetivos, tanto su origen, por muy atrás que se hubiese llevado, ya que, inevitablemente, ese *regressus* tendría, como mínimo, que detenerse en la propia constitución del hombre, en su sentido antropológico, si no quiere hablarse de una sociología implícita en otras especies de primates, y en las que los precedieron, como de las características específicas que vayan distinguiendo los cambios que, en su desarrollo histórico, van teniendo lugar.

(3) Un discontinuismo moderado, que surge de la rectificación o superación de las alternativas previas. Desde este punto de vista, al tiempo que reconocemos que la sociología no puede haber surgido, de la nada, a manos de algún autor concreto, reconocemos también la necesidad de establecer algún «término medio» en el *regressus* hacia los precedentes, capaz de fundar el núcleo de la esencia en cuestión.

Bajo este último supuesto, comienzan a tomar forma las dificultades, a su vez, inherentes a la propia equivocidad de la palabra «sociología», que no significaba, originariamente, algo esencialmente distinto de una filosofía de la historia. Así, por ejemplo, en *La lucha de razas* (1917), Gumplowicz señalaba ya cómo

éste «cambio de nombre» habría tenido, como objeto, evitar las connotaciones metafísicas de la filosofía de la historia, tal y como fue concebida por Hegel, y el descrédito a que había sido sometido el sintagma:

Hegel y sus discípulos desacreditaron profundamente la filosofía de la historia. Después de ellos, durante un largo lapso de tiempo, fue imprudente declarar que las investigaciones científicas habían sido escritas desde el punto de esta filosofía. Los sabios que no pudieron resistir al deseo muy natural de volver a ocuparse del problema que ella plantea, se refugiaron bajo otras banderas y manifestaron deseos de emprender otros estudios. No era esto más que una estratagema de guerra; a lo que tales sabios consagraban sus esfuerzos era siempre a la resolución del antiguo problema. (p. 9)

Los unos se dedicaron a la *psicología étnica*, los otros a la *historia de la civilización*. Desde hace algún tiempo se persigue el mismo fin por medio de la *sociología*. Todas estas tentativas resultan, sin embargo, vanas, como heridas de esterilidad a causa de una maldición; el problema siempre idéntico continúa siendo insoluble, lo que parece indicar que a la sociología le está reservado un destino semejante al sufrido en otro tiempo por la filosofía de la historia. Cuando se oye hablar de sociología, se desconfia, se encogen los hombros, y esta doctrina reciente está muy cerca de ser tan desacreditada como en otro tiempo lo fue la filosofía de la historia. En todas estas investigaciones científicas no se trata más que de una sola y misma cosa: no es difícil demostrarlo. (pp. 9-10)

Cualesquiera que sean los diferentes nombres con los cuales se les designe, tienen por objeto los mismos problemas fundamentales de la *existencia de la humanidad*. ¿Qué significa todo el proceso histórico por que pasan la humanidad o la sociedad humana y sus partes? ¿Cómo ha comenzado ese proceso? ¿Cuáles son las leyes que dominan en su desarrollo? ¿Hacia qué punto se dirige? ¿En qué consiste su naturaleza íntima? ¿Cómo hace falta concebirlo? ¿Cómo es posible explicarlo? Tales son las preguntas en que se ocupan la filosofía y todas las demás ciencias arriba mencionadas, que tienen sus raíces en ella o que vienen a reemplazarla. (p. 10)

En esta dirección, la referencia fundamental es, sin duda, el *Curso de filosofía positiva* (1980) de Comte, de acuerdo con el cual los órdenes de fenómenos naturales o categorías serían cinco: los astronómicos, los físicos, los químicos, los fisiológicos y los sociales. Los cuatro primeros habrían alcanzado ya el «estado positivo» («física celeste», «física terrestre mecánica», «física terrestre química» y «física orgánica»), de acuerdo con la Ley de los Tres Estados, mientras que los del quinto orden, por su particularidad, complejidad y dependencia de los otros, continuarían siendo tratados según métodos propios del «estado teológico» y del «estado metafísico», siendo necesaria la aplicación del método positivo conducente a la fundación de una «física social» o «sociología» orientada a su coordinación en leyes invariantes y universales:

En efecto, entre las cuatro categorías principales de fenómenos naturales, los astronómicos, los físicos, los químicos y los fisiológicos, se observa una laguna esencial relativa a los fenómenos sociales, los cuales, si bien quedan comprendidos implícitamente en los fenómenos fisiológicos, merecen bien por su importancia, bien por las dificultades propias de su estudio, formar una categoría distinta. Este último orden de especulaciones, que hace referencia a los fenómenos más particulares, a los más complicados y a los más dependientes del resto, ha debido, por esto sólo, perfeccionarse más lentamente que todos los precedentes [...]. Sea como fuere, es evidente que no han entrado todavía en el dominio de la filosofía positiva. Los métodos teológicos y metafísicos, que para el resto de los fenómenos han sido ya abandonados, ya sea como medio de investigación o solamente como medio de argumentación, sin embargo, son todavía utilizados exclusivamente bajo uno y otro aspecto, para todo lo que concierne a los fenómenos sociales, aunque su insuficiencia a este respecto ha sido ya plenamente sentida por todas las mentes claras fatigadas de esas vanas réplicas interminables entre el derecho divino y la soberanía del pueblo. (p. 34)

Ésta es la única, aunque grande laguna que hay que rellenar para acabar de constituir la filosofía positiva. Ahora que el espíritu humano ha fundado la física celeste, la física terrestre mecánica o química, la física orgánica, vegetal o animal, fáltale completar el sistema de las ciencias de la observación fundando la *física social*. (p. 34)

La cuestión es, sin embargo, en qué medida la «física social» o «sociología», entendida como una «ciencia que se busca», de Comte, puede ser asimilada a la sociología en el sentido moderno que concierne a las actuales facultades universitarias. Por otro lado, incluso cuando la disciplina, en su forma definitiva, ya se había constituido, no siempre fue denominada mediante la palabra «sociología», si es que, fuera de Francia, el nombre privilegiado sería, más bien, el de «ciencia social», al menos durante las primeras décadas.

En nuestro caso, y aun reconociendo la imposibilidad de establecer un «corte limpio», en este surgimiento, en el sentido denunciado por las concepciones continuistas, tal y como las hemos formulado, sí podríamos decir, en compromiso con la teoría del «núcleo de la sociología» desde la que, circularmente, analizamos este «origen», que es, ante todo, en *La división del trabajo social*, de Durkheim (1995), escrita como su tesis de doctorado, donde la noción de *función social*, en su forma prácticamente definitiva, aparece, por primera vez *representada*. Durkheim es, además, figura clave no sólo por este «hito histórico», sino también por sus obras posteriores: *Las reglas del método sociológico* (2012B), donde el enfoque sociológico se formaliza mediante una *capa metodológica* suficientemente madura, *El suicidio* (2018), primera obra en la que se incorporará la estadística al análisis funcional de instituciones, y por tanto a la sociología, y *Las formas elementales de la vida religiosa*

(2012A), donde realizará la aplicación del método que ha desarrollado al análisis de las sociedades aborígenes australianas, dando forma a lo que posteriormente se denominará «antropología social».

Entre los precedentes de este análisis funcionalista, además de los tradicionalmente reivindicados (Marx y Engels, Tocqueville, Comte, Spencer), y salvando las distancias en cuanto al marco indeterminista, relativo a la noción de lo contranatura, cuya ruptura hemos considerado imprescindible en la anamorfosis constituyente que supondrá el paso de la ingeniería social presociológica a la sociológica, hay que destacar, en especial, las teorías esencialistas de la propia escolástica aristotélica tomista, cuyas diferencias con el análisis sociológico residirían, sin embargo, en su carácter «apriorista». Esta matriz cultural es reconocida por Schumpeter en su *Historia del análisis económico* (1971), aunque desde una perspectiva en general negativa, escéptica con el propio funcionalismo:

[Aristóteles] discutió las instituciones sociales sobre la base de los fines y de las ventajas y los inconvenientes que le parecían presentar, con lo que cayó -e indujo a caer a sus seguidores- en una determinada forma del error racionalista, a saber, el error teleológico. (pp. 94-95)

La teleología o finalismo, intento de explicar *causalmente* las instituciones y las formas de comportamiento por la necesidad social o la finalidad a cuyo servicio se suponen, no es, ciertamente, siempre errónea: es obvio que muchas cosas de la sociedad se pueden entender y hasta explicar causalmente mediante su finalidad. [...] Pero hay que manejarla con cuidado, pues también está siempre presente el peligro de utilizarla impropia. [...] Pero es interesante observar que Aristóteles estaba completamente exento de error teleológico fuera de la ciencia social. En sus *Physicae auscultationes* (II, 8) reconoce, por ejemplo, que nuestros dientes son adecuados para masticar alimentos no porque hayan sido creados con esa finalidad, sino -según su opinión- porque los individuos que, por accidente, se encuentran dotados de una dentadura útil tienen más posibilidades de sobrevivir que los que no cuentan con ella. He aquí un notable fragmento de darwinismo. (p. 95)

Aunque hemos considerado a Durkheim como una de las figuras clave en la constitución de la sociología, no cabría hablar, sin embargo, de una génesis unívoca, en Francia, que, posteriormente, se hubiese difundido hacia el resto de naciones; porque el proceso efectivo fue, más bien, de una *génesis múltiple*, fundada en condiciones estructurales análogas a diferentes países (Francia, Reino Unido, Alemania), capaces de suscitar los mismos problemas de «ingeniería social», derivados de la industrialización, y que exigirían un regreso teórico correspondiente, desde el marco determinista, sin obstar que las diferentes «líneas nacionales» llegasen, continuamente, a mezclarse unas con otras (así, por ejemplo, la importante influencia, pese a todas

las críticas que el segundo le destina, de Spencer sobre Durkheim, mucho mayor, si cabe, que la de Comte).

(III) El núcleo de la sociología lo cifraremos en el enfoque característico, en el análisis de regularidades histórico-culturales, cuando éstas asumen la forma de una *institución*, o incluyen, indirectamente, la referencia a algún tipo de institución, que puede denominarse «explicaciones por funciones sociales». Este enfoque incluye una forma «tridimensional», al presuponer tres órdenes de componentes distintos: (1) un primer orden, que incluye la *institución* histórica que se trata de explicar, o que aparece incluida en la regularidad que funciona como *explanandum* (por ejemplo, los índices de suicidio de una sociedad, en comparación con los índices de otra, la legalización del aborto o la eutanasia o el canibalismo entre los aztecas); (2) un segundo orden, que incluye el *grupo social* en el que esa institución se ha constituido; (3) y un tercer y último orden, que enlaza al primero con el segundo, relativo a la *función social* que esa institución presenta, con respecto a los intereses o necesidades de ese grupo.

Una función social puede definirse, por tanto, como una consecuencia que se sigue de la existencia de cierta institución, y que refuerza la capacidad de recurrencia o subsistencia del grupo social al que esa institución viene referida, por oposición a las *disfunciones*, que la perjudican. Esta consecuencia no es independiente, respecto de la recurrencia de la institución en cuestión, aunque sólo sea porque, en caso de que las disfunciones que presenta son suficientes para poner a éste en peligro, amenazando con su destrucción, otras pautas de acción competidoras sustituyen, inevitablemente, a la pauta vigente. Una función social tiene, según esto, la forma de un *fin teleológico* (Bueno, 1992B), que trasciende a la actividad del individuo, y por tanto a los *fines propositivos* que éste se establece, cuando actúa. Con todo, esta definición genérica debe complementarse con los siguientes cuatro matices de carácter problemático, que enfrentan a un análisis funcional de carácter dogmático o conservador, en favor de un funcionalismo eminentemente crítico (Alarcón, 2023B):

- (1) Que las instituciones pueden también ser «vestigiales», es decir, pueden haber presentado una función en el pasado que, en el período que se analiza ya no existen, conservándose por la mera inercia.
- (2) Que las consecuencias que son funcionales para cierto grupo, o para cierto subgrupo del grupo principal, su parte «dominante», pueden ser disfuncionales para otros, si es que las necesidades e intereses tienen una naturaleza eminentemente dialéctica, medida por fuertes contradicciones.
- (3) Que también es posible que la institución no se explique por sus propias consecuencias, considerándola

aisladamente, sino por las consecuencias el «compuesto» que forma con otras, de las cuales ejerce un papel de «subproducto».

(4) Que el carácter «funcional» inherente a toda institución no implica que ésta sea la única capaz de satisfacer esas necesidades (principio de sustituibilidad), ni tampoco que sea la *mejor* de entre las diferentes pautas institucionales capaz de satisfacerlas.

El principio fundamental del análisis sociológico podría cifrarse, realizadas todas las matizaciones, pues, en la siguiente proposición: *toda institución tiene, o ha tenido en su origen, considerada en sí misma o en su composición con otras, un saldo de funciones/disfunciones positivo para al menos la parte más importante del grupo donde se ha constituido, y que explica su recurrencia en el tiempo.* La efectividad de este principio puede ser demostrada no tanto de un modo positivo, como de un modo negativo o apagógico, frente a los principios alternativos: que una institución se mantiene en el ser por su adecuación a una «naturaleza humana» universal y previa a la historia, respecto de otras pautas alternativas, que aparecerían como «accidentes», o como acciones «contranatura», o que sigue existiendo en base a un «consenso», o a una «convención», acordada tácita y libremente por los individuos, o en base a un «engaño», o a una «ilusión colectiva», cuando son esa «naturaleza humana», esa «convención», ese «engaño» o esa «ilusión colectiva», precisamente, lo que precisa ser explicado.

El «funcionalismo», según esto, no es sólo una escuela particular de sociología, sino un principio constitutivo del método que le es inherente. Cuando un sociólogo rechaza este enfoque, para abogar, por el contrario, por expresar su análisis en términos de la acción individual, en base a motivaciones individuales, desde la óptica de las consecuencias inintencionadas del individuo, o como el resultado de una serie de mecanismos psicológicos, como los sesgos cognitivos, no está siendo, en la práctica, propiamente sociólogo, sino más bien psicólogo social; y no porque consideremos que la perspectiva psicosocial es, por sí misma, menos adecuada que la perspectiva sociológica, sino sencillamente porque borra la especificidad del horizonte sociológico, en cuanto se contradistingue del horizonte psicológico, relativo al individuo. Asimismo, muchos autores que rechazan *emic* el enfoque funcionalista, o adoptan otros enfoques alternativos, cuando se examina *etic* el tramo más positivo de muchas de sus teorías, como sucede en los casos de autores como Weber, Bourdieu, Elias, Marx, Gurvitch o Berger y Luckmann, como veremos *infra*, puede decirse que ejercitan igualmente el funcionalismo, aunque no se trate, desde luego, del mismo funcionalismo que el de Durkheim, con las tendencias armonistas y los componentes metafísicos que éste llegó a asimilar, muchas veces.

Las explicaciones sociales, definidas de este modo, no son, sin embargo, teoremas o «leyes naturales», en el sentido de las ciencias estrictas, por sus componentes eminentemente pragmáticos, dados a escala de las operaciones de los agentes sociales, al contrario que la neutralización que éstas sufren en disciplinas como las matemáticas, la física o la química, ni tampoco ofrecen, por ello, la objetividad y la fuerza de una verdad científica, como pudiera ser el teorema de Pitágoras. Por eso, la sociología no es una «ciencia», aunque desde luego no sea tampoco una mera técnica, que se articule en torno a un «cierre tecnológico», porque se contradistingue realmente de la ingeniería social, a la cual incorpora, sin reducirse a ella; ni tampoco se articula en torno a un «cierre fenoménico», porque consta también de una cierta unidad de método; ni tampoco es, por sí misma, una filosofía, aunque la mayor parte de los *regresos* que realiza, desde el plano β_2 -operatorio hacia el plano α_2 -operatorio terminan por depender de todo tipo de ideas filosóficas, al menos en su «marco teórico», y de ahí que el sintagma «teoría social», o «teoría sociológica», termina por designar algo muy parecido a una auténtica «filosofía social», sólo que incorporada a un «ciclo» *sui generis*. Puede decirse, en suma, que se trata de una «ciencia humana», o lo que es lo mismo, que su estructura presenta, sin duda, analogías a la estructura de una ciencia, que permiten ser analizadas desde el punto de vista gnoseológico, pero donde su misma «cientificidad» es ya inherentemente problemática y precaria; y esto no porque se encuentre aún en un estado «embrionario», pendiente de encontrar el seguro sendero que la conduzca a alcanzar el estatus de ciencia, sino porque, *constitutivamente*, su campo lo impide, al mantener presente la subjetualidad de los agentes sociales, de modo que, tan pronto como llegase a ser una ciencia, dejaría de ser ciencia humana, y por tanto dejaría de ser sociología.

(IV) Dentro del cuerpo gnoseológico de la sociología podemos distinguir dos órdenes de componentes distintos, que van envolviendo su núcleo esencial, permitiendo tanto el ejercicio de las explicaciones sociales como la recurrencia de la propia disciplina:

(A) Un orden de componentes inmanentes o cóncavos, constituido por todos aquellos elementos que, considerados en su dimensión abstracta, se elaboran orientados al ejercicio de las explicaciones sociales, sin ser ellos mismos explicaciones sociales. En este orden pueden incluirse la mayor parte de determinaciones que la *teoría del cierre categorial* articula como orientadas al análisis de una ciencia: los nueve sectores del espacio gnoseológico, ordenables en tres ejes (sintáctico, semántico y pragmático), los diferentes planos metodológicos y los modos y principios gnoseológicos, además de las teorías sociológicas mismas que se van sedimentando como «clásicas». Considerando aisladamente cada uno de estos subórdenes:

(a) El espacio gnoseológico puede ser definido como el sistema de relaciones en el que cada uno de los componentes de la categoría en cuestión, es decir, su *campo material*, en nuestro caso la sociología, se encuentra inserto y organizado. Este sistema o espacio, cuyos elementos constitutivos pueden ser clasificados en signos (símbolos, grafos, palabras del «argot» de la disciplina), en objetos (las realidades denotadas por esos signos) y en sujetos (los propios sociólogos, como «sujetos gnoseológicos»), es tridimensional, es decir, que se divide matricialmente en tres ejes o vórtices de relaciones:

(1) El eje sintáctico es el que se refiere a las relaciones entre los signos del campo, entre las palabras del «argot sociológico». Se subdivide en tres sectores:

(1) Términos, cuando esas relaciones se realizan a través de objetos. Son los objetos, pero en tanto que signados, es decir, *enclasados* distributivamente unos con otros. Implican signos porque los objetos a los que se refieren están delimitados técnicamente por ellos, a fin de reproducirlos e identificarlos. Se refiere a los grupos sociales, clasificados según diferentes taxonomías (abiertos/cerrados, céfalos/acéfalos, formales/informales...), o especificados empíricamente como familias, clubes deportivos, partidos políticos, corporaciones profesionales, etc., pero también las instituciones, como las jurídicas, las económicas, las políticas, determinados símbolos que funcionan como señas de identidad del grupo en cuestión, etc.

(2) Operaciones, cuando se realizan a través de sujetos. Son las transformaciones que el sujeto gnoseológico, el científico, realiza con los objetos del campo, produciendo nuevos términos. Pero, dado que los términos del campo sociológico son ellos mismos actantes, sujetos operatorios, no sólo se incluyen aquí las acciones del propio sociólogo, como «explicar», «comprender», «analizar», «encuestar», etc., sino también las acciones de los agentes sociales, como movilizaciones, huelgas, ceremonias religiosas, conflictos de pandillas, el voto masivo a un partido político, en perjuicio de otro, o la concurrencia a unos deportes, antes que a otros.

(3) Relaciones, cuando se dan a través de otros signos. De nuevo, incluye, de un lado, las relaciones construidas por el sociólogo, como la tasa de natalidad de una sociedad, una tendencia histórica que ha descubierto, o la explicación que ha construido de una regularidad, pero también, de otro lado, las *relaciones sociales* que el propio sociólogo estudia, es decir, las relaciones institucionalizadas entre dos o más agentes, cuyas operaciones están mutuamente codeterminadas. Suelen dividirse en cerradas, cuando las instituciones constituyentes impiden la adhesión de nuevos miembros externos al grupo, como «padre/hijo» o «marido/esposa», y en abiertas, cuando no la impiden, como

«amigo» o «cliente». Como es visible, algunas de estas relaciones son diádicas, mientras que otras son n-ádicas.

(2) El eje semántico se refiere a las relaciones entre los objetos del campo, las cosas a las que la sociología se refiere. Se subdivide, también, en tres sectores:

(1) Referenciales fisicalistas, cuando esas relaciones se realizan a través de signos. Se trata de los objetos corpóreos del campo en tanto que tales objetos individuales, incluidos los instrumentos científicos. Aquí se incluyen los materiales que un sociólogo haya podido utilizar para encuestar a los agentes de cierto tipo, ordenadores, etc., además de la corporeidad de los propios agentes sociales, de los edificios físicos que las asociaciones tienen como lugar de operaciones, de los carteles publicitarios con eslóganes, etc.

(2) Fenómenos, cuando se realizan a través de sujetos. Definen la morfología y textura de los objetos relativamente a la posición de sujetos gnoseológicos, los sociólogos, que los estudian. Entran en este sector las manifestaciones, los asaltos armados, un incremento en las tasas de suicidios, natalidad o mortandad, en la proporción de consumidores de drogas como el fentanilo, las preferencias manifestadas por ciertos tipos de manifestaciones artísticas, en función del nivel educativo, etc. En suma, todas aquellas regularidades que funcionan como *explanandum* o «hecho social» que debe ser explicado por el sociólogo.

(3) Esencias, cuando se dan a través de otros objetos. Son las estructuras esenciales (no fenoménicas) resultantes de la segregación del sujeto gnoseológico en los teoremas, es decir, las verdades científicas. La sociología carece de teoremas o «leyes» en este sentido, aunque algunas de las *tendencias* que las explicaciones determinan funcionan, en la práctica, como análogos de aquellos.

(3) El eje pragmático se refiere a las relaciones entre los sujetos gnoseológicos del campo, entre los sociólogos. Se subdivide en otros tres sectores:

(1) Normas, cuando se dan a través de signos. Incluye las deontológicas, o las de la Lógica formal presupuestas en la *coherencia* y *consecuencia* de las teorías construidas, pero también normas específicas, como las expuestas en *Las reglas del método sociológico* (2012B), de Durkheim, que ya hemos comentado, y en general todo cuanto se incluye en los innumerables manuales de «metodologías de las ciencias sociales».

(2) Dialogismos, cuando se realizan a través de objetos. Implican objetos porque toda relación interpersonal se da no por telepatía mental sino a través de cuerpos, incluida la corporeidad visible de los propios sujetos. Se trata de la explicación, la transmisión de la ciencia por la enseñanza, el debate, la competencia o la comunicación o incomunicación entre los miembros

de la «comunidad científica» y de estos con los de otros grupos. En nuestro caso, las asociaciones, congresos, etc. de sociología, donde se debaten diferentes temas y posibles explicaciones de las regularidades que envuelven.

(3) Autologismos, cuando esas relaciones se realizan a través de sujetos. Son las experiencias autobiográficas de los sociólogos, pero sólo en tanto que tienen significado constructivo para los productos de esa ciencia, por ejemplo la memoria episódica. Envuelve, por tanto, todo tipo de declaraciones personales, de carácter generalmente prudencial, que un sociólogo puede hacer en el curso de su investigación.

(b) El enfoque funcionalista con el que hemos caracterizado, en su núcleo, a la sociología, no presupone que ésta tenga una única metodología, es decir, que haya un único método sociológico, aunque el análisis funcional de instituciones pueda ser considerado, en cierto modo, como un método, de carácter más fundamental, y capaz de organizar al resto, por la exigencia de perfeccionar el *explanandum* mediante una adecuada descripción, de carácter «sociográfico», o mediante un *regressus* estadístico, realizado mediante encuestas. Desde la *teoría del cierre categorial*, pueden hablarse, siguiendo esta premisa, de diferentes *planos, estados y situaciones metodológicas*, ordenables, en función del *grado de segregación* que el sujeto gnoseológico, el sociólogo, alcanza, en cada uno de ellos, es decir, de la objetividad que suponen, en su forma, en dos grupos:

Plano β -operatorio, es decir, aquel en el que la subjetualidad del sociólogo no puede ser abstraída, porque los «objetos de estudio» a los que se refiere, los agentes, son ellos mismos sujetos dotados de una intencionalidad proléptica, operatoria, análoga a la suya, y donde esta semejanza condiciona, necesariamente, su perspectiva, en el momento de estudiarlos. Se divide en dos estados distintos:

Estado β_2 -operatorio, cuando el sociólogo *progres*a desde las operaciones subjetuales implicadas en las regularidades sociales e instituciones estudiadas hacia estrategias técnicas futuras que está prediciendo o se propone realizar. Se trata del estado característico de la *ingeniería social*, en el que la sociología deja de ser «científica» (incluso como ciencia humana) para convertirse en tecnología, aunque esa tecnología haya sido incorporada, mediante un *regressus* al resto de estados, al vórtice de una ciencia humana. Por ejemplo, las medidas propuestas para contrarrestar una baja tasa de natalidad, mediante incentivos como el cheque bebé, rebajas de impuestos a familias, guardería gratuita, becas de estudios, etc.

Estado β_1 -operatorio, cuando el sociólogo *regres*a desde las de las operaciones implicadas en esas

regularidades hacia el contexto que las determina. En función de si el análisis tiene lugar según una forma genérica o específica, admite dos situaciones distintas:

Situación I- β_1 -operatoria, es decir, según una forma genérica a las ciencias humanas, hacia objetos, por sus contextos objetivos de acción. Aquí se incluye lo relativo a la «teoría de la praxis» o «praxeología», que concierne a la sociología en la medida en que la explicación de una institución por funciones o disfunciones requiere de un reconocimiento del modo como los agentes *actúan*, en función de cierto contexto. Este es el estado de preferencia de las teorías de Gabriel Tarde, Georg Simmel, Vilfredo Pareto, Max Weber, Talcott Parsons, Georg Herbert Mead, Peter Berger, Thomas Luckmann, Erving Goffman o Bruno Latour, entre otros, además de teorías clásicas como la Teoría del intercambio social o la Teoría de la elección racional.

Situación II- β_1 -operatoria, según una forma específica a las ciencias humanas, hacia otras operaciones, por sus contextos subjetuales-operatorios de acción. A esta situación corresponden las aplicaciones de la teoría de juegos, a través de la teoría de la elección racional, al análisis de los fenómenos sociales, en el sentido propuesto por James Samuel Coleman.

Plano α -operatorio, en el que la subjetualidad del sociólogo puede ser, al menos, parcialmente abstraída, por referirse a estructuras, si no originariamente objetivas, sí ya objetivadas. Se divide, de nuevo, en dos estados:

Estado α_2 -operatorio, cuando *progresamos* desde las operaciones de los agentes implicadas en la regularidad a explicar hacia sus productos objetivos. Constituye el estado más característico de las ciencias humanas, en tanto que son *ciencias* por su neutralización de las operaciones, pero *humanas* porque éstas aún se mantienen en cierto modo bajo su «horizonte». En función de si los productos son analizados según una forma genérica o específica, admite, también, dos situaciones distintas:

Situación I- α_2 -operatoria, es decir, según una forma genérica a las ciencias humanas. Incluye todo lo relativo a la aplicación del «método estadístico» al análisis de los fenómenos sociales, por medio de correlaciones estadísticas, análisis de redes, etc., y que se incorpora al vórtice del análisis sociológico como medio para *perfeccionar* la regularidad a analizar. Por ejemplo, antes de lanzarse a explicar la aparente caída de la natalidad, que el sociólogo percibe, personalmente, o que escucha que otros perciben, *regresará* a las estadísticas que le permitan cuantificar cuánta es esa caída, en caso de ser efectiva, o, si no lo es, preguntarse por qué los agentes mantienen esa percepción, *pese a ser infundada*, y explicarlo a su vez.

Situación II- α_2 -operatoria, según una forma

específica a las ciencias humanas. A esta situación se refiere todo lo relativo a la determinación de la *estructura social*, como un conjunto de instituciones objetivadas en el seno de un grupo, y es el estado de preferencia en las teorías de Karl Marx y Friedrich Engels, Émile Durkheim, Georges Gurvitch, Antonio Gramsci, Norbert Elias, Charles Wright Mills, Robert King Merton, Jürgen Habermas, Anthony Giddens o Pierre Bourdieu, entre otros.

Finalmente, un estado α_1 -operatorio, resultante del *regressus* desde las operaciones de los agentes sociales implicadas en la regularidad hacia factores no operatorios, con capacidad para determinar ésta. En este estado, la condición actante de los sujetos del campo queda totalmente abstraída, y se trata, por tanto, de un estado límite por el cual la ciencia humana en cuestión deja de serlo, para transformarse en ciencia natural. Aquí podrían citarse diversos ejemplos: en primer lugar, las pretensiones de Auguste Comte de fundar una «física social» donde los sujetos apareciesen reducidos a la condición de un fenómeno positivo análogo de los fenómenos estudiados por las ciencias naturales. En segundo lugar, la Sociobiología, al menos en sus versiones más reduccionistas y radicales, cuando albergan las pretensiones de reducir una institución a un mecanismo de replicación del genoma de índole evolutiva, donde las intenciones y componentes subjetuales de los agentes involucrados quedan absolutamente abstraídos. En tercer y último lugar, la «praxeología», tal y como fue concebida por Ludwig von Mises en *La acción humana*, pese a ocuparse de las operaciones individuales, como su «objeto», al interpretarla como una ciencia enteramente *a priori*, equivalente a la lógica y las matemáticas, y capaz de formular «teoremas» simultáneamente tautológicos e irrefutables, es decir, puramente *analíticos* y deductivos. En ninguno de los tres casos puede hablarse de una sociología propiamente dicha, en la medida en que esos componentes no sean tenidos en cuenta, ni tampoco de una verdadera ciencia estricta, sino más bien de pseudociencias, o de ciencias intencionales, que, reinterpretadas esencialmente, serían, de hecho, filosofías o ciencias humanas, resituables en el resto de planos.

Los planos que hemos enumerado no deben ser considerados como independientes los unos de los otros, sino como planos mutuamente imbricados, que un buen sociólogo deberá recorrer, en sus investigaciones, con el propósito, de un lado, de ofrecer explicaciones sociales y soluciones eficaces a los problemas práctico-políticos; y, de otro, para construir teorías sociales que no se deslicen hacia la «metafísica social», es decir, que sean capaces de progresar exitosamente de vuelta a los fenómenos sociales, falsándose con ellos. El momento de la *praxis*, en particular, debe ser teorizado y resuelto satisfactoriamente a fin de no incurrir en una forma de holismo social, y el momento de la *estructura*

sociocultural a fin de no incurrir en un atomismo social, de carácter idealista. La noción de que entre la *investigación teórica* (en nuestro esquema: los estados α) y la *investigación empírica* (en nuestro esquema: los estados β) hay una *circularidad* o «realimentación virtuosa» (aunque también puede ser «viciosa» si las teorías utilizadas para interpretar los datos son confusas o metafísicas) ha sido notada ya en la tradición de la teoría sociológica, por citar un ejemplo, en la noción de Merton (1970, pp. 95-137) de un «tráfico de dos direcciones»: de un lado, de la teoría sociológica sobre la investigación empírica (capítulo II de su *Teoría y estructura sociales*) y, de otro, de la investigación empírica sobre la teoría sociológica (capítulo III).

(c) Los modos gnoseológicos de la sociología, entendidos como «vías de construcción» de esas explicaciones, desde un punto de vista auxiliar. Se dividen en cuatro modos:

(1) Modelos, que dan lugar a relaciones operando con términos, y que se dividen en tres especies:

(1) Modelos isomorfos, cuando se mantienen en la inmanencia de una analogía de proporcionalidad a fenómenos del campo dados. Pueden citarse la analogía de la sociedad a un organismo, que se remonta al discurso de Menenio Agripa, recogido por Tito Livio, y a la Primera carta de San Pablo a los Corintios, que articulará, en su forma sociológica definitiva, Herbert Spencer en su *Social Statics* de 1850, para desarrollarlo, posteriormente, en su *Principles of Sociology*, entre 1874 y 1896, que es fuente de otras analogías posteriores (la «vertebración» entre la masa y sus élites, de Ortega), y que será mantenida, aun con ciertas reservas, por toda la tradición funcionalista; pero también la analogía, implícita en el origen de los conceptos de «rol social» y de «persona», de la vida social a un teatro, que explotarán particularmente Erving Goffman y Pierre Bourdieu; o, incluso, la analogía geológica incluida en el concepto de «estratificación social»

(2) Modelos heteromorfos, cuando trascienden una analogía de proporcionalidad inicial para recortar las desviaciones de los fenómenos del campo dados respecto de ellos. Incluye los «tipos ideales» de Max Weber, el llamado «modelo del actor racional», utilizado por Coleman, y también los modelos estadísticos, de «análisis de redes», o «basados en agentes», utilizados por la sociología analítica.

(3) Contramodelos, cuando sus partes son mutuamente contradictorias, aunque sean útiles metodológicamente. Puede citarse, como ejemplo, el modelo hipotético utilizado por Berger y Luckmann (2001, p. 78) para explicar la existencia de roles sociales, en el que dos individuos aislados sin contacto previo con terceros se encuentran por primera vez en una isla desierta, y que recuerda a la metodología usada por diversos economistas liberales.

(2) Clasificaciones, que dan lugar a términos operando con relaciones. La estructura «tridimensional» del núcleo sociológico explica por qué la «teoría sociológica» se ha ocupado, tradicionalmente, no sólo de realizar «explicaciones sociales», sino también de articular tipologías y análisis de diferentes especies de instituciones y grupos sociales (de libre o de obligatoria pertenencia, de pequeñas o de grandes dimensiones, de duración predeterminada o no predeterminada, simples o compuestos, formales o informales, totalitarios o segmentarios; además de en familia, club deportivo, partido político, comunidad religiosa, colectivo internacional, asociación mercantil, sociedad política, mafia, etc.), así como de tipos de funciones característicos, o «prerrequisitos funcionales».

(3) Definiciones, que dan lugar a términos operando con términos. Ya Durkheim da una gran importancia a las definiciones, al incluirlas en el segundo de los corolarios de la primera de sus *Reglas del método sociológico* (1978B, pp. 89-90), remarcando que no pueden tener un carácter meramente nominal, sino que tienen que determinar las propiedades que *realmente* tienen los objetos externos a los que se refieren. Pueden tomarse como prototipo, en esta dirección, las ofrecidas por Weber en la primera parte -«Teoría de las categorías sociológicas»- de su *Economía y sociedad* (1979A), aunque sin dejar de tener presente que, como hemos argumentado *supra*, el valor de las definiciones utilizadas en sociología tiene antes un carácter pragmático, como «definiciones metódicas», que propiamente semántico, como «definiciones ontológicas».

(4) Demostraciones, que dan lugar a relaciones operando con relaciones. Pueden tener un carácter negativo, cuando se trata de una demostración destructiva o refutativa, o un carácter positivo, cuando se trata de una demostración constructiva o propositiva; pero lo más frecuente es que una demostración incorpore, si no explícitamente, al menos implícitamente, ambos momentos, constitutivos de toda crítica racional. Como ejemplo, citaremos la revisión efectuada por Merton (1970) de los tres postulados metodológicos del funcionalismo clásico o heredado en su tiempo: el «postulado de la unidad funcional de la sociedad» (según el cual el grupo social parámetro sería siempre la sociedad, en su conjunto, sin distinguir sus subgrupos, con intereses virtualmente enfrentados), el «postulado del funcionalismo universal» (según el cual toda institución tiene siempre una función positiva, sin cabida para los vestigios o a los subproductos) y el «postulado de la indispensabilidad» (según el cual cada institución vigente es insustituible, y la única capaz de realizar las funciones que satisface); o su demostración, en el mismo libro, de cómo el enfoque marxista no está, esencialmente, tan alejado del enfoque funcionalista, aunque diverja en la *valoración* ideológica que se da al reconocimiento de esas funciones.

(d) Los principios gnoseológicos de la sociología, que funcionan como los «puntos de anclaje» sistemáticos, ejercitados en la noción y posibilidad misma de una explicación funcional. Se dividen en seis grupos, pertenecientes, los tres primeros, al *eje sintáctico*, y los tres siguientes al *eje pragmático*:

(1) Principios de los términos, es decir, relativos a los objetos o sujetos que forman parte, en su dimensión física, del campo sociológico. Entre ellos podríamos incluir, al menos, los siguientes:

(1) Un principio de la autodeterminación relativa -no absoluta- del individuo, según el cual los «agentes sociales» aparecen como sujetos dotados de una intencionalidad proléptica, pero condicionada por las disposiciones de la estructura, incluyendo las instituciones culturales, sostenidas por su funcionalismo, que constituyen su propia personalidad, y que al mismo tiempo sirve para definirlos como tales términos, es decir, como «agentes».

(2) Un principio de las personas individuales como términos sociológicos elementales, pero derivados (no primitivos), si es que el individuo, o la «acción», no son anteriores a su parcialidad respecto del grupo, porque la personalidad a que están vinculados es un resultado de esa pertenencia, y de ahí también el carácter erróneo de la pretensión de fundar toda una teoría social a partir de la categoría de «praxis», como pretendieron Parsons (quien, en *El sistema social*, 1966, clasifica los tipos de pautas culturales o intereses utilizando como criterios las dimensiones de la acción) o Mises (con su praxeología, en *La acción humana*, 1955)

(3) Un principio de las instituciones como realidades concretas, según el cual las instituciones existen realmente en cuanto determinantes de la personalidad y acción de los agentes sociales, que aparecen como «abstractos», tan pronto como se los desliga de éstas.

(4) Un principio de la autosubsistencia de los grupos, que concibe estos como tendentes a mantenerse existiendo en el tiempo, siendo esa recurrencia lo que explica la constitución de sus instituciones correspondientes, así como éstas se explican por las necesidades o intereses impuestos por esa tendencia.

(5) Un principio de la autosubsistencia de las instituciones, según el cuál éstas se «replican a sí mismas», es decir, tienden a seguir existiendo en el tiempo, siempre y cuando el saldo de funciones/difunciones no arroje un resultado lo suficientemente negativo como para entrar en contradicción con la posibilidad de esa subsistencia. Esta dinámica es la que, mediante la analogía al organismo biológico, se denomina «reproducción social».

(2) Principios de las operaciones. Podemos distinguir los siguientes:

(1) *Principio de neutralización de las conductas desviadas*, según el cual las conductas que se conforman las normas del orden social en que está inserto son «reforzadas» por el resto del grupo, mientras que las conductas que lo contradicen tienden a ser castigadas;

(2) *Principio de acción recíproca, o de las interacciones entre agentes en tanto que miembros de grupos*, que afirma que los individuos no interactúan como individuos «exentos» unos con otros, sino insertos siempre en grupos determinados con relaciones de amistad, solidaridad, indiferencia o enemistad con los miembros de otros grupos.

(3) Principios de las relaciones. Aquí incluiríamos los siguientes:

(1) *Un principio de grupalidad social conformante de la personalidad del individuo*, según el cual cada individuo está enclavado en un grupo, y la pertenencia a ese grupo conforma su personalidad.

(2) *Un principio de interclasamiento de los agentes*, según el cual cada individuo es siempre miembro simultáneamente de más de un grupo, según órdenes diversos (familia, nacionalidad, sexo, profesión, etc.).

(3) *Un principio de isología de agentes sociales*, según el cual los agentes sociales tienden a actuar de modo semejante ante condiciones estructuralmente análogas frente al resto de miembros del grupo y frente a los miembros de otros grupos.

(4) *Un principio de isología entre los grupos sociales, de un lado, y las instituciones, de otro*, que resulta de una ampliación del principio anterior al comportamiento de los grupos sociales y al devenir de las instituciones.

(5) *Un principio de la causalidad funcional de las instituciones*, que hemos referido *supra* como el «principio fundamental del análisis sociológico».

(4) Principios de los autologismos, (5) principios de los dialogismos y (6) principios de las normas. Entre ellos, las normas elementales relativas a la lógica formal (principio de no contradicción, principio de tercio excluido, etc.), o la sustituibilidad del sociólogo por otro, en la comprobación de la veracidad de una teoría, a través de sus criterios.

(e) Conforme la sociología, en cuanto disciplina, se va desarrollando históricamente, se sedimentan, con ello, toda una serie de «teorías clásicas», análogas de los teoremas de las ciencias, y que funcionan, muchas veces, como canon normativo o «paradigma» (en el sentido de T. Kuhn) al ejercicio sociológico mismo, cuando son enseñadas en las universidades. Con todo, el grado de validez que se atribuya a cada una de estas teorías no es, sin embargo, idéntico, en función de la «escuela» desde la que son evaluadas, dada la precariedad de su condición científica, que le hemos atribuido y, por tanto, su carácter necesariamente polémico. Puede hablarse,

sin embargo, de cierto «consenso» (si no acuerdo) en considerar canónicos, en este sentido, libros como *Teoría de la clase ociosa*, de Thorstein Veblen, *Economía y sociedad*, de Max Weber, además de su ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *Ideología y utopía*, de Karl Mannheim, *La construcción social de la realidad*, de Berger y Luckmann, *La élite del poder*, de Whright Mills, *El dosel sagrado*, de Peter Berger, *El sistema social*, de Talcott Parsons, o *Teoría y estructura sociales*, de Robert King Merton, entre otros, por relación a las tesis fundamentales que esos libros incluyen.

B) Un orden de componentes trascendentes o convexos, que, siendo ellos mismos sociológicos, permiten la recurrencia «gremial» de la disciplina, y que incluye facultades universitarias, dotadas de todo tipo de materiales didácticos y de investigación (pizarras, ordenadores, bibliotecas), cátedras de sociología, tesis doctorales, revistas científicas, programas y becas de investigación, manuales de sociología, o la constitución de «figuras de autoridad» históricas (Durkheim) o actuales (Bourdieu, Giddens), con todo tipo de mecanismos, típicos de la «sociología del conocimiento», actuando para determinar la difusión de unas publicaciones u otras, o el «ascenso» de unos miembros, en perjuicio de otros, tales como el conocido «efecto Mateo», la teoría de los paradigmas de Kuhn, etc. Son estos componentes los que permiten la aplicación «reflexiva» de la sociología a la propia sociología, no en un sentido «absoluto», sino en el sentido de un sociólogo concreto, capaz de analizar, utilizando el método fundamental que hemos determinado, por ejemplo, qué pautas han regido la «burocratización» del actual sistema universitario, con una fuerte «estereotipación» de los productos de investigación, o de qué modo influyen en esos productos las «filias» y «fobias» del momento hacia ideologías políticas determinadas, o los procesos de «falsa conciencia» en las confrontaciones de unas escuelas sociológicas con otras escuelas sociológicas, o con disciplinas distintas de la sociología, como la psicología evolucionista, la antropología, la biología o la economía. Niklas Luhmann llega a hablar, en esta dirección, de la sociología como un microsistema del subsistema «universidad», que formaría parte, a su vez, del sistema social «España», «Estados Unidos», etc., como una institución cuya recurrencia habría de garantizar, al igual que con cualquier otra, algún tipo de funcionalidad pragmática.

(V) El curso de desarrollo de la disciplina es el lugar de estudio para una «historia de la sociología». La explicación del origen de la sociología que hemos esbozado, al ligarla a las necesidades de ingeniería social de cada Estado concreto, vinculadas a la industrialización, permite arrojar luz sobre la circunstancia «nacional» de las diferentes «escuelas» que terminarían por formarse, y que podrían ser entendidas como diferentes «ramas» en

el curso esencial de desarrollo histórico de la disciplina: una rama francesa, influida por la filosofía positivista, donde se incluyen Émile Durkheim o Pierre Bourdieu; una rama alemana, influida por el idealismo, que incluye a autores como Georg Simmel, Max Weber, Peter Berger o Thomas Luckmann; una rama rusa, influida por el marxismo, que conceptúa la ortodoxia de los análisis ofrecidos por el materialismo histórico soviético; o una rama estadounidense, influida inicialmente por la filosofía pragmatista, además de por la sociología italiana de Vilfredo Pareto, y que incluye a Talcott Parsons o a Robert King Merton, y después por la filosofía analítica, con un alcance más internacional (James James Samuel Coleman, Raymond Boudon, John Elster, Peter Hedström, John Goldthorpe), autores más independientes (Anthony Giddens, Jeffrey Alexander), o sociólogos de orientación filosófica postmoderna, en la «teoría crítica de la raza» o los «estudios de género».

Si, como hemos señalado, cualquiera de estas escuelas se presta a ser reanalizada como siendo funcionalista en el ejercicio, esta posibilidad de reinterpretación no niega las contradicciones profundas, incluso radicales, que se establecen entre ellas, no sólo a nivel de representación, sino también de ejercicio. Estas diferencias podrían expresarse, sin negar la proporción común, mediante la tendencia a privilegiar ciertas variables o escalas, en cuanto a tipos de grupo, función o institución, tales como la clase social como sujeto funcional, en el marxismo, o la sociedad *in toto*, considerada armónicamente, y enfatizando las funciones de cohesión, en la sociología francesa, o el papel del individuo, como miembro de un grupo, en la *construcción* de las instituciones, especialmente mediante funciones de legitimación, en la sociología alemana, etc.; además de una preferencia por alguno de los planos metodológicos que hemos clasificado, dando más o menos importancia al plano estructural sobre el praxeológico, o a la ingeniería social sobre la teoría, o al contrario. Cada una de ellas debe ser sometida, en suma, a un análisis pormenorizado, capaz de resaltar sus caracteres auténticamente distintivos, desligados de las diferencias únicamente aparentes, respecto del resto.

§4. Algunas disciplinas relacionadas: antropología social, antropología ecológica y antropología cultural

Hecha esta caracterización general de la sociología, falta por determinar qué relaciones mantiene con otras disciplinas «afines», dentro del ámbito «antropológico», y con las que se entremezcla o imbrica frecuentemente:

(I) Comenzando por la antropología social, podrían apreciarse importantes afinidades, si no una identidad de fondo, que no ha pasado, en cualquier caso, inadvertida en el ámbito de los debates metodológicos,

entre ésta y la sociología. Ya en el primer punto, hemos incluido dentro de las teorías sociológicas de la religión a algunos autores que comúnmente son clasificados como «antropólogos»; y es que, en efecto, y refiriéndonos a la materia concreta de los fenómenos religiosos, si comparamos los manuales de Sahlins (1984) y Harris (1994), como referidos a la «Antropología», con el de Giddens (1993), como referido a la «Sociología», puede observarse que la mayoría de temas básicos tratados son coincidentes: el fundamento de la religión, el animismo, el totemismo, tipos de organizaciones religiosas, los chamanes, o la relación entre religión y magia, entre otros. La diferencia residiría, a lo sumo, en que, mientras que Sahlins casi no hace ninguna referencia a sociedades civilizadas (el título de su libro es, de hecho, *Las sociedades tribales*), y Marvin Harris sólo de pasada (al referir los «cultos eclesiásticos» o la existencia de deidades interesadas por la moralidad a sociedades al nivel de un Estado, con estratificación en clases sociales, o la influencia del colonialismo sobre los movimientos de «revitalización», o la aparición de religiones especiales, como los cultos «cargo»), Giddens presta, por el contrario, más atención a estas segundas, enfatizando el papel de la magia en la cultura occidental actual, en actividades peligrosas o aleatorias como la minería, la pesca en alta mar o el deporte, más los horóscopos, las mascotas deportivas como tótems de los clubes deportivos, religiones «históricas» como el judaísmo, el cristianismo en las sociedades occidentalizadas, la religión en el Reino Unido y en los Estados Unidos, o la Revolución islámica a finales del siglo XX, o las relaciones entre Islam y Occidente.

Por otro lado, ya en la tradición histórica puede apreciarse una confusión objetiva en el uso de ambos nombres. Primeramente, ya Robert Lowie, que actualmente es considerado, usualmente, como uno de los padres de la antropología, titulaba su conocida obra de 1936: *Tratado de sociología primitiva*. También Lévi-Strauss (1969, p. 13 y 58) calificaría su teoría de las estructuras elementales del parentesco como un «estudio de sociología comparada», identificando la «sociología» como la ciencia «cuyo objeto es el estudio de la cultura».

Sin embargo, sería erróneo, amparándonos en esta confusión, y en las semejanzas señaladas, concebir la oposición entre sociología y antropología social como una mera «distinción de razón», o aparente, que referiría una única y la misma disciplina, aunque quepa establecer una íntima conexión entre ambas, y principalmente la conexión del método que antes hemos definido. Más bien, cabría concebir la antropología social como el resultado, según el cuarto modo de constitución de una nueva disciplina de los clasificados por Bueno, en *¿Qué es la Bioética?* (2001), de la *coordinación* de un nuevo campo fenoménico, el de las «sociedades bárbaras» o primitivas, que entrarían en contacto con

la «civilización» occidental a través del imperialismo colonialista europeo durante el siglo XIX, con necesidades de «control poblacional», es decir, de una «ingeniería social», impulsada mediante un «gobierno indirecto», similares a las que se habrían abierto en las propias urbes europeas, a causa de la industrialización. Esta coordinación puede constatarse, de hecho, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, de Durkheim (2012A), como una de sus últimas obras, en la cual aplica el método que había desarrollado, previamente, en el estudio de las sociedades civilizadas, con materias como la división del trabajo o el problema del suicidio, al análisis de la religión en las sociedades aborígenes australianas, el totemismo, en sus conexiones internas y esenciales con la *sociedad de clanes*, y con la expectativa de que ese análisis sea, a su vez, capaz de arrojar algunas de las determinaciones también esenciales de la religión civilizada, cuyo culto simbolizaría, al igual que en aquellas, una adoración a la sociedad misma. Desde este punto de vista, podría considerarse que la antropología social no es, en el fondo, otra cosa que una «sociología de la barbarie».

Finalmente, si relacionamos la distinción entre antropología social y sociología, tal y como la hemos formulado, a la teoría de la religión que distingue sus tres fases, el estudio de la religiosidad primaria y secundaria correspondería a la antropología social, mientras que el estudio de la religiosidad terciaria correspondería a la sociología, al referirse a sociedades que ya han alcanzado el nivel de un Estado, es decir, al nivel de la civilización. Por esta razón, cabe considerar, por ejemplo, a Marvin Harris como un autor que es formalmente antropólogo social, en libros como su *Introducción a la Antropología general* o *Canibales y reyes*, pero sociólogo, en su sentido restrictivo, en sus análisis de la cultura occidental del presente, como en su libro *La cultura norteamericana contemporánea*. Sin embargo, esta distinción no debe interpretarse nunca como una dicotomía, porque, como señala Bueno (1987), también en la civilización hay elementos «bárbaros», que no desaparecen al constituirse ésta, aunque se reinserten en nuevos contextos:

Ahora bien: aunque la Idea de Barbarie no implica, en su contenido objetivo, la Idea de Civilización, la recíproca no es cierta, porque la civilización sólo puede edificarse sobre la Barbarie. Esta conexión esencial es la que abre al «cierre etnológico» su aptitud para ejercitarse sobre «material civilizado» [...] un poco a la manera como el arqueólogo no sólo encuentra material para su trabajo en las ruinas extramuros de la gran ciudad, sino en la propia catedral gótica en una de cuyas columnas aparece empotrada, pongamos por caso, la rueda de un molino de mano neolítico. Como el arqueólogo excava en plena ciudad -cuando no pone en peligro ciertos edificios- para extraer reliquias prehistóricas, así «excava» el etnólogo en plena civilización para extraer sus componentes bárbaros. (pp. 114-115)

Como ejemplo de estas «estructuras religiosas bárbaras», que se mantienen en la civilización, podríamos citar el análisis de Giddens (1993) de las mascotas de los clubes deportivos como tótems, o la creciente popularidad de la astrología, a través de los horóscopos. Con todo, la antropología social, por la complejidad que entraña el deslindamiento de los componentes funcionales de las instituciones de sociedades primitivas enormemente variadas, suele ser desempeñada mayoritariamente por «antropólogos», que simultanean el método sociológico con el «método comparativo», característico de la etnología o antropología cultural, es decir, que son simultáneamente antropólogos sociales y antropólogos culturales, antes que por «sociólogos», estableciéndose una división profesional cuyo fundamento es, antes, de orden pragmático que propiamente ontológico.

(II) Pasando, ahora, a la Antropología ecológica, ésta puede considerarse como el resultado de una intersección de los campos de la antropología social y de la ecología, es decir, la teoría biológica de los ecosistemas, en el sentido del tercero de los modos de constitución de una nueva disciplina clasificados por Bueno. Por la naturaleza de este proceso, la antropología ecológica no asimila ni integra, propiamente, el par de disciplinas que está a su origen, sino que se limita a investigar el modo como el medio entorno «natural» de una sociedad influye sobre las funciones de sus instituciones productivas características, y, a su través, de las instituciones superestructurales vinculadas a aquellas. Se mantiene, por tanto, en lo fundamental, en el mismo horizonte *circular* que la antropología social, sólo que, en lugar de limitarse a considerar únicamente las relaciones entre diversas instituciones (según el proyecto metodológico de antropólogos como Malinowski), o funciones genéricas de cohesión e integración social (al modo de Durkheim), incorpora también los componentes *radiales* que influyen en la estructura. En este sentido, las virtualidades de la ecología relucen, ante todo, en su papel de evitar la tendencia, presente en el funcionalismo decimonónico, a *sustantivar* la sociedad, considerándola como un organismo absoluto y enterizo, autosuficiente, que se desarrollaría al margen de su contexto, en base a componente subjetuales puros.

(III) Por último, la etnología o antropología cultural tiene como característica fundamental el «método comparativo», que podría ser representado mediante una matriz, donde las líneas transversales o filas las formarían los diferentes círculos o esferas culturales, tales como «cultura maya», «cultura azteca» o «cultura cretense», reagrupables según diferentes criterios de clasificación, como «culturas de cazadores-recolectores», «culturas agrícolas» o «culturas asiáticas»; y donde las líneas longitudinales o columnas las formarían las diferentes categorías, rasgos o instituciones

culturales, homologados y presentes en cada una de esas culturas. El análisis etnológico consistiría en formar las diferentes categorías universales, para estudiar las relaciones entre los diferentes cuadrantes de la matriz, según diferentes direcciones, por ejemplo, entre diferentes instituciones de cada cultura, o entre una misma institución a lo largo de varias culturas, que servirían para clasificar las diferentes «escuelas antropológicas» (Bueno, 1987).

Desde este punto de vista, resulta visible que las conexiones con la sociología, a través, sobre todo, de la antropología social, son muy íntimas, si es que ésta presupone ciertas «instituciones» homologadas, y estudia las funciones que éstas suponen para ciertos grupos sociales, que previamente han tenido que ser debidamente descritos, determinando rasgos que la comparación intercultural puede favorecer. Así, es evidente que un estudio sociológico circunscrito a la investigación de las funciones de las instituciones religiosas de una tribu determinada de aborígenes australianos resultará infructuoso, si no se la compara con el resto de tribus del mismo entorno, pero también con otras tribus estructuradas según la «sociedad de clanes», entre los indígenas norteamericanos, a los cuales Durkheim estudia «en pack», aunque su objeto de estudio inmediato sean, únicamente, los primeros. Recíprocamente, una comparativa entre las instituciones de diversas culturas resultará ser «superficial» cuando no incorpore algún tipo de aparato explicativo, que incluye el paso del horizonte etnológico hacia el horizonte sociológico.

Aun con todo, en su aplicación a las «sociedades bárbaras», el enfoque sociológico puede ser considerado como más «abstracto» que el enfoque etnológico, porque, mientras que el segundo tiene en cuenta, simultáneamente, los tres ejes del espacio antropológico (circular, radial y angular), el enfoque sociológico se circunscribe, por el contrario, especialmente, al eje circular, en donde se sitúan las necesidades e intereses de un grupo que las funciones de cierta institución satisfacen. Así, mientras que el enfoque etnológico sacrifica el tener que circunscribirse a las «sociedades bárbaras», o a los componentes «bárbaros» de la «civilización», para poder expresar toda la complejidad de éstas, el enfoque sociológico, aun siendo reductivo y menos concreto, gana un campo más extenso (Bueno, 1987, p. 102).

§5. La sociología de la religión como especialidad sociológica

La sociología de la religión aparece, conforme a la teoría expuesta hasta el momento, como una «especialidad», o como una «disciplina especial», de la «sociología en general». Sin embargo, el verdadero alcance crítico

de esta caracterización es aún indeterminado, a menos que se especifiquen las consecuencias de este estatus, así como la relación que esa especialidad mantiene con el resto de especialidades, y con la «disciplina general». En este punto, caben hasta dos posiciones extremas, más una intermedia, capaz de superarlas, en el tratamiento holístico de la sociología:

(a) Un extremo holista, que concibe la sociología como una unidad absoluta, imposible de disgregar en especialidades, excluyendo su momento distributivo. Por ejemplo, cuando se define la sociología como el «estudio científico de la sociedad», unido a una concepción holista de ésta, que imposibilita su estudio, a no ser que éste se realice «como un todo», donde cada parte está conectada con todas las demás. Bajo estos presupuestos, estudiar sociológicamente la religión supondría estudiar también todas las demás instituciones no religiosas de esa cultura, y la propia noción de una «especialidad», centrada en torno a las religiones, o en torno a algún otro contenido del «todo», resultaría ser contradictoria.

(b) Un extremo especialista, que concibe la sociología como un mero nombre, cuyo alcance consistiría en reunir externamente una colección de disciplinas independientes, desconectadas unas de otras, y que excluye su momento atributivo. Puede rozarse este extremo, en el ejercicio, cuando la «división profesional» realizada internamente a una disciplina, da lugar a componentes «gremialistas», en los que cada una de sus especialidades reclama una autonomía absoluta, respecto de las injerencias realizadas en «su campo» por el resto de especialistas. Esta posición, sin embargo, resulta poco probable en el caso de la sociología, donde tiende a enfatizarse más la «unidad», no sólo entre sus partes internas, sino incluso con todo el conjunto de las «ciencias sociales», que la disgregación, en parte para generar una apariencia de «armonía» capaz de justificar su «importancia política», acompañada de las subsiguientes inversiones económicas y subvenciones investigadoras.

(c) La posición «intermedia», siguiendo el principio de *symploké*, que concibe la sociología como una disciplina unitaria, por el método de explicación funcional que le es característico, pero que permite, al mismo tiempo, una constitución de especialidades adecuada a los diferentes «círculos» de instituciones en que se diversifica la cultura civilizada, y cuyas funciones pragmáticas se investigan, tales como la religión (sociología de la religión), el derecho (sociología del derecho), la ciencia (sociología de la ciencia), la educación (sociología de la educación), la economía (sociología de la economía), etc. Puesto que estos círculos no están absolutamente desconectados unos de otros, sino que se interpenetran mutuamente, la «autonomía» de cada una de esas especialidades

debe ser considerada únicamente relativa o artificiosa, permeada por todo tipo de «vasos comunicantes», donde, por ejemplo, las instituciones económicas influyen sobre las instituciones religiosas, o estas sobre las normas que constituyen el derecho.

En cuanto a la aplicabilidad del enfoque sociológico al análisis de las religiones, Bueno notaba ya, en *El animal divino* (1996) cómo, incluso refiriéndonos a la religiosidad primaria, su origen de en los animales, interpretados como númenes, no excluye la funcionalidad pragmática de las instituciones correspondientes:

El aura religiosa que el recato de su emplazamiento proyecta sobre las mismas pinturas rupestres no excluye que, simultáneamente, suela verse en ellas una intención pragmática, económica (y aquí acude el concepto de *magia simpática* de Frazer, como tecnología). Se aducen ciertas erosiones que suelen presentar las figuras en lugares correspondientes a partes vitales del animal y que podrían haber sido preducidas por dardos. (El emplazamiento de las figuras, sin embargo, parece excluir la interpretación de estos Santuarios como «campos de tiro»: los dardos que se lanzaban contra ellas tendrían en todo caso una intención *mágica*, no de entrenamiento intencional, aunque comportasen un entrenamiento efectivo.) (pp. 250-251)

Y, por tanto, la pregunta filosófica sobre el significado religioso de las *reliquias paleolíticas* es, al mismo tiempo, la pregunta por el origen de ese significado, en tanto que contiene una *verdad* (en la medida en que la *numinosidad animal* no hace de este un mero fetiche). No se trata por tanto (supuesta precisamente la Idea de una *religión natural*) de ir a buscar ese significado o ese origen fuera de las propias actividades prácticas de la caza utilitaria (aunque también habrá que incluir, dentro de esa conducta práctica, no sólo la conducta económica, sino la conducta «militar», la de defensa ante los animales dañinos). Se trata simplemente de comprender los mecanismos antropológicos en virtud de los cuales los animales, que ya rodeaban al protohombre en la etapa de la *religión natural*, comienzan a ser percibidos como *numinosos*, comienzan a dar lugar a las manifestaciones propias de la *primera fase de la religión positiva*. (p. 254)

E, incluso, podría considerarse que las transformaciones circulares (demográficas) y radiales (tecnológicas, económicas) que Bueno pone como determinantes del paso de la religiosidad natural a la primaria, de ésta a la secundaria, y de ésta, por último, a la terciaria, intersecan ampliamente con la perspectiva sociológica. Así, pueden encontrarse, en el libro, al menos 98 usos del término «función» y derivados, muchos de ellos referidos a la función social («funcionalismo económico político», «funciones de la religión», «funciones sociales propias de la estructura de estos pueblos», «funciones económicas y sociales básicas», «es susceptible de ser analizado en términos funcionalistas», «funciones de alimentación o reproducción», «racionalidad pragmática o

funcionalidad», «estructura social-funcional», «funcionalismo social de las ceremonias religiosas»), en su sentido genérico, sin excluir unas pocas referencias a la «escuela funcionalista», en su acepción específica (la de Malinowski, con todos sus defectos gnoseológicos, algunas de ellas en tono crítico), y otros pocos, que se refieren a acepciones diversas («desempeñar funciones numinosas», «funciona como hipótesis de trabajo», «en función de las formas individuales humanas», «funciones polinómicas», «función proposicional»). Sin embargo, también es cierto que estos determinantes no pueden considerarse, por sí mismos, ejercicios de sociología propiamente dicha, en tanto que es al insertar los procesos causales en el contexto de una teoría filosófica de la esencia de la religión como alcanzan su significado sistemático.

Bueno también alaba a Godelier el haber comprendido que las instituciones religiosas no pueden ser concebidas como superestructuras exentas o externas a la base, metaméricas, sino como elementos internos, conjugados a las relaciones de producción de la sociedad correspondiente, y lo relaciona con la antropología funcionalista y ecológica, si bien criticando su alcance ontológico como teoría del núcleo religioso:

Se diría que M. Godelier ha comprendido que una «teoría de la religión» no puede responsablemente mantenerse en la consideración meramente psicológica de la religión como un fenómeno puramente subjetivo, mental (en sus coordenadas, *superestructural*), sino que su verdad debe brotar de la misma base («la ideología religiosa -dice refiriéndose a los Incas- no es solamente la superficie, el reflejo fantástico de las relaciones sociales. Constituye un elemento interno de la relación social de producción»). Pero todo esto, cuyo interés no queremos subestimar, sigue siendo funcionalismo económico político, que supone ya dado el *hecho religioso*, para, partiendo de él, mostrar de qué modos se inserta en un determinado modo de producción. Así, en su análisis del ritual *molimo*, entre los *pigmeos mbutu*, lo que Godelier alcanzaría a demostrar (y ello es ya muy importante), es que este ritual no es, por decirlo así, un conjunto de prácticas surrealistas, inspiradas por un mito y que «patinan» sobre la realidad de los procesos de producción, sino una acción positiva de los *mbutu* sobre su realidad social (la exaltación -tras la muerte de un miembro de la tribu- de la solidaridad de todos los *mbutu* entre sí y con la selva). La *teoría marxista* de la religión marcha aquí en línea con la Antropología funcionalista, o bien con la llamada «Antropología ecológica», cuyo tratamiento de la religión tampoco podría confundirse con un tratamiento de pretensiones globalizadoras. (pp. 24-25)

Otro autor, que hemos citado más arriba, y que incide en el carácter *dialéctico* de las relaciones entre base económica y superestructuras religiosas, es Peter Berger (2006), quien atribuye a éstas, además, una autonomía proporcional a su nivel de elaboración teórica:

Las legitimaciones religiosas nacen de la actividad humana, pero una vez cristalizadas en conceptos complejos que devienen parte de una tradición religiosa pueden *actuar de vuelta* sobre los actos de la vida diaria y transformarla radicalmente. Es probable que esta autonomía respecto a los intereses prácticos crezca cuanto mayor sea el grado de elaboración teórica. por ejemplo, los pensamientos de un hechicero tribal estarán mucho más directamente relacionados con los problemas concretos de su sociedad que los pensamientos de un profesor de teología sistemática. (p. 69)

Finalmente, en *La fe del ateo* (2007), notaba también Bueno, que, si bien la religión y la economía aparecen como categorías relativamente independientes, las involucraciones mutuas serían significativas, y mayores en la dirección de la influencia de la economía sobre las religiones, que en la dirección inversa:

Ahora bien, desde la perspectiva del materialismo filosófico, en la que nos situamos (y que es la perspectiva propia del materialismo no metafísico), la religión y la economía pueden ser consideradas como «regiones» de la realidad, o de la cultura humana, relativamente independientes. Lo que no significa que pretendamos hablar de la religión o de la economía como si se tratase de dos «esferas independientes», megáricas, que obedecen a «leyes propias» desvinculadas en lo profundo y acaso solamente conectadas en la superficie de los fenómenos o de las apariencias. Entre la categoría religiosa y la categoría económica hay involucraciones recíprocas significativas, aunque en grado diverso. (pp. 194-195)

Sin embargo, carbría afirmar, en general, que los componentes económicos de la religión son más constantes y universales de lo que son los componentes religiosos de la economía, que serían siempre más particulares y variables. [...] Para decirlo de otro modo: las religiones están más sujetas y aun subordinadas a las «leyes económicas» de lo que las leyes económicas lo están respecto de las leyes religiosas, y esto aun reconociendo que, en muchos casos particulares, una determinada economía puede estar influenciada profundamente por una determinada religión y que, al margen de ella, no se hubiera desarrollado (basta recordar las funciones financieras asociadas a los templos mesopotámicos del primer milenio antes de cristo). (p. 195)

Ahora bien, a esta aplicación del enfoque sociológico a las instituciones religiosas hay también que realizar los siguientes matices:

(1) La sociología explica por qué unas ideas o prácticas religiosas llegan a institucionalizarse, en perjuicio de otras que, consideradas abstractamente, aparecerían como igualmente posibles, pero no explica su filiación histórica concreta, es decir, «de dónde» surgen, perspectiva que nos conduce desde el horizonte sociológico hacia el horizonte histórico, es decir, hacia la «historia de la religión», también íntimamente imbricada con aquel. Este matiz incide en el carácter «abstracto» del enfoque sociológico, capaz de abstraer la *materia*

de esas funciones de sus precedentes y consecuentes. Con un ejemplo, la sociología es capaz de determinar qué funciones suponen, en el contexto ecológico correspondiente, los tabúes alimentarios característicos del hinduismo; pero no establece, como tal sociología, en base a qué ideas anteriores han llegado a constituirse esos tabúes, por influencia del budismo, que reaccionaba, a su vez, a cambios ecológicos fundamentales en la estructura productiva, respecto de la religión védica anterior, excepto cuando asume como propio el «método histórico», y lo incorpora a sus explicaciones.

(2) La sociología aplica idóneamente a la «teología dogmática», de naturaleza prefilosófica (en el sentido académico, aunque toda teología sea filosófica en cierto sentido amplio), en tanto que ésta puede ser considerada un «saber nematológico o adjetivo» (Bueno, 1996, escolio 1: «Nematología, ciencia y filosofía de la religión»), pero no aplica tan fructíferamente a la «teología natural», en aquellas religiones -principalmente el cristianismo católico- que las han distinguido, a fin de incorporar los saberes de la filosofía académica, considerados independientemente a sus ataduras dogmáticas. En este último caso, la teología participa de la misma «sustantividad» que la filosofía académica, en general, lo que no significa que las teorías filosóficas dejen de ser construcciones históricas, sujetas a procesos de difusión e institucionalización condicionados por el funcionalismo pragmático, por ejemplo, de la «defensa de la fe católica». Ahora bien, también es necesario problematizar, dentro de ciertos límites, hasta qué punto la distinción entre ambas formas de teología, dentro de la escolástica católica, y en particular el tomismo, según la cual la razón natural es independiente, y la revelación únicamente la «perfecciona», no apuntaba, en realidad, a una «armonía preestablecida» de carácter ideológico, donde esa «razón natural» tenía siempre presente, de fondo, los dogmas revelados que tenía que «salvar», pretensión cuya «falsa conciencia» sí se presta, como es evidente, a un análisis sociológico.

(3) Si bien el enfoque sociológico es «indeterminado» respecto de la verdad o falsedad fundamental de la religiosidad, considerada «en general», en *El animal divino* (1996) se remarca, sin embargo, cómo la sociología, junto al resto de ciencias de la religión, no pueden mantenerse neutrales ante la verdad o falsedad de buena parte de los contenidos concretos mágico-milagrosos y dogmáticos de las religiones:

Porque, en general, cuando se refieren efectivamente a la religión, [los conocimientos científicos] dejarán de ser neutrales (salvo en el caso muy particular de las ciencias histórico-filológicas de la religión, que se mantienen ampliamente dentro de los *fenómenos* religiosos aun cuando, por supuesto, sin intentar penetrar en su verdadero *núcleo*). ¿Cómo mantener la neutralidad científica ante los fenómenos milagrosos que forman parte, como contenidos propios, de la mayor parte de las religiones?

Tomando ejemplos de la religión cristiana: los milagros cósmicos (la detención del Sol por Josué, la multiplicación de los panes y los peces) no pueden ser admitidos por la ciencia natural, a la cual ha de coordinarse toda ciencia humana; los milagros biológicos o sociales (la virginidad de María, Pentecostés, la difusión del cristianismo) no pueden ser admitidos como tales por las ciencias humanas. De hecho, las ciencias de la religión (por ejemplo, la Sociología de la religión) no han sido neutrales, respecto de las propias tesis religiosas, cuando han progresado verdaderamente en su conocimiento y, por ello, con frecuencia, han chocado con la interpretación de los teólogos. Baste recordar los resultados de la crítica histórica ante la leyenda de la «donación de Constantino»; o bien, la demostración de que las leyes según las cuales se propaga la fe, son leyes sociológicas, lo que equivale a decir que la «llamada de la Gracia» está sometida a leyes parecidas a las de la «llamada de la Coca-Cola»; y, con esto, no parece que queda bien parada la explicación teológica (*Spiritus ubi vult spirat*). (pp. 60-61)

Esta trituración del dogmatismo religioso emic, que concibe las instituciones religiosas como fruto de una Revelación, y no como un producto esencialmente humano, y que da lugar a una posición inherentemente «impía», con todo, no tiene por qué dar lugar, necesariamente, a una posición «antirreligiosa», en el sentido de un activismo práctico orientado a destruirlas, si es que explicar esas instituciones sociológicamente equivale, al mismo tiempo, a reconocer que no son meros «delirios» subjetivos, sino que tienen cierta utilidad pragmática, al menos para ciertos grupos, implicada por las funciones que han supuesto su constitución como tales instituciones. Por otro lado, no cabe tampoco hipostasiar este matiz, como si se pudiese oponer dicotómicamente una «destrucción teórica» (relativa al momento nematológico) a una «destrucción práctica» (relativa al momento tecnológico), al modo de una especie de vía alternativa hacia la neutralidad «científica», aunque se trate de una crítica distinta de la propia del racionalismo vulgar, anticlerical, porque lo cierto es que sobre esa misma nematología emic se sustentan las propias instituciones religiosas, en su tramo práctico, y, por ello, criticar lo primero supone, inevitablemente, enfrentarse también a lo segundo, al menos dentro de ciertos límites. En cualquier caso, en *La fe del ateo* (2007), Bueno puntualiza cómo no cabe confundir la impiedad, característica de las ciencias sociales y el materialismo, con un reduccionismo o «materialismo vulgar», en la dirección del fundamentalismo científico:

Es frecuente asignar al materialismo la misión de contribuir a la desacralización, pro vía reductiva, de las diversas categorías de lo sagrado del mundo. Lo santo (sus valores, los carismas, por ejemplo) habrá de ser explicado a partir de mecanismos psicológicos o etológicos vulgares (en la línea de Freud o de Skinner). Lo numinoso podría verse reducido al plano de las

relaciones de «comunicación interespecífica» que estudian los etólogos; y los fetiches serían todos ellos reducibles a los resultados que el análisis químico pertinente pueda ofrecernos. Sin embargo, hay que distinguir entre el materialismo filosófico y el materialismo reductor, mecánico o químico; una suerte de materialismo vulgar o cientificista, que coincide con el concepto vulgar de «racionalismo». Desde el momento en el cual el materialismo filosófico somete a una crítica implacable, no ya tanto a las ciencias positivas, cuanto a las pretensiones de los fundamentalismos científicos, que consideran a las ciencias como conocimientos que «agotan» sus campos respectivos, desde ese momento las relaciones del materialismo filosófico con lo sagrado podrían ser contempladas de otro modo. No se trata de que el materialismo filosófico pueda hacer alguna «concesión» a las pretensiones de los especialistas en lo sagrado, cuando se arrojan la función de hermeneutas, mensajeros o mediadores de un mundo sobrenatural, al que ellos hubieran tenido acceso en virtud de alguna revelación positiva tenida como sagrada. Si a lo sagrado corresponde en algún caso algún momento de la realidad, ese momento no podrá ser determinado a través de una revelación. (pp. 62-63)

§6. Ejemplos de explicaciones sociales de las instituciones religiosas

Para terminar, como ilustración de la caracterización que hemos realizado del enfoque sociológico, en su aplicación sobre los fenómenos religiosos, y para probar su alcance en el análisis de la práctica sociológica, recogemos una serie heterogénea de ejemplos de diversos autores, pertenecientes a escuelas también diversas, que sin embargo coinciden en ser funcionalistas en el ejercicio, aun cuando no siempre representen explícitamente sus posiciones efectivas. A este fin, nos centraremos en las explicaciones que pueden encontrarse en los clásicos analizados en el primero de los apartados del presente artículo, unidos a algunas referencias añadidas, que también han ido apareciendo en los apartados precedentes, siendo esas «explicaciones concretas» el contenido en el que hemos cifrado la formalidad del enfoque propiamente filosófico, y haciendo abstracción de todos los componentes subsidiarios o sencillamente filosóficos que pueden encontrarse, también, en los mismos libros. Estas explicaciones son trece:

(1) En *Las sociedades tribales*, Marshall Sahlins (1984) toma como grupo social parámetro la sociedad en su conjunto, e, inspirándose en Malinowski, determina, como funciones sociales características de las religiones la de aquietar los temores personales del individuo, favoreciendo su confianza ante las dificultades y la muerte, pero también el miedo y angustia necesarios para la realización de sus deberes sociales:

En el curso de sus deberes generales o como un aspecto de ellos, la religión puede aquietar temores personales, infundir confianza y animar al individuo a seguir adelante. En determinados momentos de la vida conforta al hombre saber que verá a sus progenitores después de la muerte, y facilita la realización de la tarea de la sociedad. Mas para este último objeto puede resultar necesario provocar el miedo y despertar la angustia, cosa que, como sabemos, hacen también las creencias y los ritos religiosos. Que los pecadores se queman en el fuego del infierno no es una perspectiva agradable para aquellos que albergan impulsos perversos; la angustia de este pensamiento puede bastar para reprimirlos, y al mismo tiempo que se realice la obra social. Después de todo, se nos enseña a amar a Dios, pero también a temerle. (pp. 153-154)

(II) Para Peter Berger (2006), en *El dosel sagrado*, la finalidad principal de las religiones sería su función legitimadora, por la cual el orden social vigente oculta, a través de una apoteosis sacralizante, su propio carácter históricamente construido, a fin de evitar el potencial cuestionamiento que habría de sufrir por parte de los individuos, capaz de poner en peligro la recurrencia del sistema social mismo en su conjunto:

Si uno se imagina un fundador de sociedades consciente de ello, algo así como una combinación entre Moisés y Machiavelli, se podría plantear la pregunta siguiente: ¿Cómo se podría asegurar la conservación de este orden institucional ahora establecido *ex nihilo*? [...] La mejor solución del problema sería la siguiente: que el orden institucional sea interpretado de modo que oculte su carácter de algo *construido*. Que aquello que ha surgido de la nada aparezca asimismo como algo que había existido desde el principio de los tiempos, o al menos desde el comienzo de este grupo. Que la gente olvide que este nuevo orden ha sido establecido por unos hombres y que su continuación depende asimismo del consentimiento de los hombres. Que crean que, al proceder de acuerdo con los programas institucionales que les han sido impuestos, no harán sino realizar las más hondas aspiraciones de su propio ser y ponerse en armonía con el orden fundamental del universo. En resumen: que se establezcan legitimaciones religiosas. Existen por supuesto mil formas en que históricamente esto se ha hecho. Pero de un modo u otro la receta básica ha sido empleada a través de la mayor parte de la historia humana. Y, en realidad, el ejemplo de Moisés-Machiavelli imaginándolo todo con fría deliberación no es un ejemplo caprichoso. Son muchas las mentes frías que han existido en la historia de las religiones. (pp. 56-57)

Este enfoque resulta particularmente interesante en cuanto permite dejar de lado la concepción tradicional de los mitos religiosos como reflejos pasivos de la estructura social efectiva, para apreciar, en su carácter isomorfo o «reflejo», un componente activo de refuerzo y sacralización de ese mismo orden humano:

Probablemente la fórmula más antigua de esta legitimación es la concepción del orden institucional como reflejo o una manifestación directa de la estructura

divina del cosmos, es decir, la concepción de la relación entre un microcosmos y un macrocosmos. Cada cosa «aquí abajo» tiene correspondencia «allá en lo alto». Con su participación en el orden institucional, el hombre automáticamente participa en el cosmos divino. Las estructuras de parentesco, por ejemplo, se extienden más allá del reino humano, y todo ser (inclusive el ser de los dioses) es concebido según las estructuras de parentesco, tales como se dan en la sociedad. [...] O bien, tomando como ejemplo otro punto de gran importancia, la estructura política no es más que la extensión a la esfera humana del poder del cosmos divino. La autoridad política concebida como una delegación de los dioses, o hasta idealizada como una encarnación divina. El poder humano, el gobierno y el castigo adquieren así carácter de fenómenos sacramentales, esto es, de canales por los que las fuerzas divinas inciden directamente en las vidas de los hombres. El legislador habla en nombre de los dioses, o es él mismo un dios, y obedecerle es estar en relación correcta con el reino de los dioses. (pp. 58-59)

Con todo, cabe mencionar, como el defecto más evidente de la teoría de Berger, de las creencias religiosas como legitimación del orden social, y que no es, por otro lado, novedosa (se enmarca en la tradición kantiana, seguida también por Hegel, en su *Vida de Jesús*: «La religión no es otra cosa sino la conciencia moral cuando representa sus leyes como si fueran mandatos divinos»), reside en el hecho de que puede ser únicamente válida para religiones con dioses que estén interesados de algún modo en la moral, que suelen ser las presentes en sociedades que han alcanzado ya el nivel de un Estado, con división en clases sociales. Así, propone Marvin Harris, en su *Introducción a la Antropología general* (1994), que esta expresaría la «fractura» en los intereses colectivos de esas sociedades, haciendo necesario, por sus contradicciones internas, ese *plus* teológico de legitimación del orden social vigente, que sería innecesario en una sociedad tribal, o en una banda de cazadores-recolectores:

Una manera de obtener conformidad en las sociedades estratificadas es convencer a los plebeyos de que los dioses exigen obediencia al Estado. La desobediencia y disconformidad no sólo acarrear el castigo del aparato policial militar del Estado, sino también el de los dioses supremos, en ésta o en la otra vida. En las sociedades preestatales, por las razones discutidas en el capítulo 17, la ley y el orden están arraigados en el interés común. Por consiguiente, hay poca necesidad de que los dioses supremos administren castigos a los que han sido «malos» y recompensas a los que han sido «buenos». Sin embargo, como muestra la tabla 21.1 [sociedades con clases sociales y dioses interesados en la moralidad, 25, y sin ellos 2; sin clases sociales y dioses interesados en la moralidad, 8, y sin ellos 12], donde existen diferencias de clase se cree que los dioses tienen un vivo interés en el grado en que los pensamientos y conductas de cada individuo son inmorales o éticamente subversivos. (p. 503)

Y, en la misma dirección, observa también Bueno, en *La fe del ateo* (2007), que es en las religiones terciarias (las que están vinculadas, principalmente, al nivel estatal), y no tanto en las primarias y secundarias, donde la coloración teológica de las normas éticas y morales adquiere un carácter eminentemente superestructural:

Es en este estadio en donde los nexos que las normas éticas o morales pueden mantener con las normas estrictamente religiosas se mostrarán más indirectas y débiles, es decir, donde la coloración teológica de las normas éticas y morales pueda aparecer como una superestructura, como podría ser el caso, por ejemplo, de la elevación a sacramento del matrimonio monógamo romano, pero no del matrimonio polígamo o poliándrico. (p. 226)

(III) Anthony Giddens, en *Sociología* (1993), presenta como compatibles las funciones de legitimación del orden social de las religiones, enfatizadas por Marx, con el carácter revolucionario de las «religiones de salvación», reivindicado por Weber, más los efectos cohesionadores implicados por las ceremonias religiosas, analizados por Durkheim, logrando una síntesis entre los tres pensadores:

Marx, Durkheim y Weber identifican ciertas importantes características generales de la religión, y en ciertos aspectos sus ideas se complementan. Marx tiene razón al sostener que la religión frecuentemente tiene implicaciones ideológicas, sirviendo para justificar los intereses de los grupos dominantes a expensas de otros: existen innumerables ejemplos en la historia. Tomemos como ejemplo la influencia del cristianismo en los esfuerzos colonialistas europeos para someter otras culturas a su poder. Qué duda cabe de que los misioneros que intentaban convertir a los pueblos «paganos» a las creencias cristianas eran sinceros; sin embargo, el efecto de sus enseñanzas fue el de potenciar la destrucción de las culturas tradicionales e imponer la dominación blanca. Casi todas las diversas denominaciones cristianas toleraron o incluso aprobaron la esclavitud en Estados Unidos y en otras partes del mundo hasta el siglo XIX. (pp. 494-495)

Sin embargo, Weber ciertamente tiene razón al enfatizar el efecto disconformista, y a menudo revolucionario, de los ideales religiosos en los órdenes sociales preestablecidos. Apesar del temprano apoyo de las iglesias a la esclavitud en Estados Unidos, muchos líderes religiosos desempeñaron posteriormente un papel clave en la lucha para abolirla. Las creencias religiosas han empujado a muchos movimientos sociales a tratar de derribar sistemas injustos de autoridad, desempeñando, por ejemplo, un papel importante en los movimientos de derechos civiles de los años sesenta en Estados Unidos. La religión también ha influido en el cambio social -muchas veces provocando un gran derramamiento de sangre- mediante los choques armados y las guerras libradas por motivos religiosos. (p. 495)

Estas influencias divisorias de la religión, tan destacadas a lo largo de la historia, fueron escasamente mencionadas en la obra de Durkheim. Durkheim enfatiza sobre todo

el papel de la religión en el fomento de la cohesión social. Sin embargo, no es difícil redirigir sus ideas a la explicación de la división, conflicto y cambio religiosos tanto como a la solidaridad. Después de todo, gran parte de la fuerza del sentimiento que puede generarse *contra* otros grupos religiosos deriva del compromiso con valores religiosos generados *dentro* de cada comunidad de creyentes. (p. 495)

Esta compatibilización, absurda si se considera «la religión» como un fenómeno enterizo, se disuelve, sin embargo, cuando desarrollamos ese todo en un conjunto complejo de instituciones religiosas, cada una de las cuales puede presentar efectos que actúen en direcciones divergentes, o incluso enfrentadas. En cuanto a Durkheim, basta con reconocer el hecho de que la solidaridad es siempre dialéctica, frente a terceros, como Giddens percibe, en efecto, acertadamente.

(IV) Weber parece también reconocer el carácter dialéctico de la solidaridad, en *Economía y sociedad* (1979A), cuando atribuye a los dioses la condición de ser «señas de identidad» de una comunidad doméstica, linaje, cofradía, pueblo, etc., y que, efectivamente, conducen, al tiempo que se refuerza la «unión» de ese grupo, a acentuar su particularismo práctico, con rechazo de los elementos externos; algo que se reflejaría en las neomatologías teológicas y prácticas ceremoniales correspondientes:

Pero así como toda acción individual tiene su dios especial, así también toda *acción comunitaria*, que por otra parte lo necesitaba si el proceso de socialización quería ser garantizado de modo duradero. Siempre que una agrupación no aparezca como cuestión de poder de *un solo* dominador, sino como una verdadera «unión», tiene necesidad de un dios particular. Esto se aplica en primer lugar a las agrupaciones familiares y de clan. Aquí tenemos la vinculación a los espíritus de los antepasados (reales o ficticios) y a ellos se adjuntan los *numina* y deidades del hogar y del fuego del hogar. [...] El dios de una comunidad extranjera no se identifica con el de la propia, aunque posea los mismos nombres y atributos. El Juno de los veyes no es el Juno de los romanos, como tampoco para el napolitano la Madona de una capilla es la de otra: a una la venera y desprecia e insulta a la otra en caso de competencia. [...] en general, la cualidad de un dios como dios local y también la «monolatría» exclusiva, que reclama a veces de sus adoradores, no es el camino que conduce al monoteísmo sino, al revés, a menudo significa una intensificación del particularismo de los dioses. Y, recíprocamente, el desarrollo de los dioses locales significa una intensificación enorme del particularismo político. [...] Cuando en una pluralidad de comunidades sedentarias, con sus dioses locales, se ensancha por medio de la conquista el círculo de su unión política, la consecuencia normal suele ser que los distintos dioses locales de las fundidas comunidades se asocien formando una totalidad. (pp. 336-340)

El hecho de que Carlomagno sostuviera el filioque -uno de los motivos de separación entre Oriente y Occidente- para la Iglesia y rechazara el canon imaginista tenía sus motivos políticos, dirigidos contra la supremacía de la Iglesia bizantina. La adhesión de grandes masas de Oriente y Egipto a fórmulas dogmáticas incomprensibles, como la doctrina monofisista, era la expresión del separatismo nacionalista, antiimperial y antihelénico, y así más tarde la Iglesia copta monofisita prefirió los árabes a los romanos como dominadores. [...] la circuncisión y el tabú sebático se señalan en el Antiguo Testamento a menudo con la finalidad de diferenciarse de otros pueblos y, en todo caso, han operado fuertemente en este sentido. Que los cristianos escogieran el domingo, día del dios solar -en alemán Sontag, día del Sol-, se debió, acaso, a la acogida del mito soteriológico de las doctrinas de salvación mystagógicas del Cercano Oriente, propias de las religiones solares, pero operó fuertemente frente a los judíos, como señal distintiva. (p. 371)

(V) Frente a los «dioses particulares», explica la constitución de un dios «universal», en el sentido del monoteísmo estricto, como el resultado de la expansión imperialista de un pueblo, con tendencia a encontrar a sus propios dioses representados en los de los pueblos conquistados, en el caso judío, el de Yahvé, la formación de una confederación «internacional», entre judíos y medianitas, mediante la «promesa», proféticamente reforzada, de un destino universal, entretelado con el del resto de pueblos, o, en el caso de Ajenatón, el interés práctico de quebrantar el poder de la casta sacerdotal imperante sobre el Antiguo Egipto:

El dios que domina en el panteón no es todavía un dios «universal», internacional. Pero se halla en camino de serlo. Todo pensamiento desarrollado sobre los dioses exige en medida creciente que se halle asentada firmemente la existencia y cualidad de un ser con categoría de dios, que el dios sea, en este sentido, «universal». También los sabios de Grecia reencontraron las divinidades de su panteón, pasablemente ordenado, en las divinidades con que tropezaban en otras partes. Esa tendencia de universalización crece a medida que va ganando en peso el dios que domina el panteón, es decir, cuantos más rasgos «monoteístas» muestre. La expansión imperial de China, la extensión de la clase sacerdotal de los brahmanes a través de todas las unidades políticas de la India, la formación del imperio mundial de Persia y de Roma, han favorecido el nacimiento del universalismo y monoteísmo -aunque no a los dos en el mismo grado-, si bien con resultados muy diferentes. La formación del imperio mundial (o la nivelación social, que actúa del mismo modo) no ha sido el factor único, imprescindible de este desarrollo. Por lo menos, los preluces del monoteísmo universalista, la monolatría, los encontramos -y eso en el caso más importante desde el punto de vista de la historia de la religión, el culto a Jehová- como consecuencia de acontecimientos históricos muy concretos: la formación de una confederación. En este caso el universalismo es producto de la política internacional, cuyos intérpretes

pragmáticos eran los profetas interesados en el culto y la moral de Jehová [...]. De las promesas de Jehová resulta ineludible esta urgente tarea: concebir la totalidad del curso del desarrollo del propio pueblo, entretelado en el destino con el de los demás, curso tan amenazador y, en vista de las promesas, tan extraño, como «acciones de Jehová», por consiguiente, como una «historia universal», lo cual prestó al viejo dios guerrero de la confederación, convertido en el dios local de la *polis* Jerusalén, los rasgos proféticos universalistas de santa omnipotencia e insondabilidad supramundana. La reforma en sentido monoteísta y, con ello, universalista del Faraón Amenophis IV (Eknaton) en favor del culto al Sol corresponde a una situación totalmente distinta: por un lado tenemos también un amplio racionalismo sacerdotal y hasta laico, pero, en oposición ruda con la profecía israelita, de tipo puramente naturalista; por otro lado, la necesidad práctica del monarca, colocado a la cabeza de un estado burocrático unitario, de quebrantar el poderío de los sacerdotes eliminando la pluralidad de sus dioses y de restablecer el viejo poderío de los Faraones divinizados, convirtiendo al rey en el sumo sacerdote del dios solar. Los monoteísmos universalistas del cristianismo y del Islam dependen, por ser continuación histórica, del judaísmo, y el monoteísmo relativo que anuncia Zarathustra (Zoroastro) está condicionado, probablemente, por influencias extrairanias (del Cercano Oriente). (p. 342)

Un monoteísmo que, no obstante, en la religiosidad popular sólo habría llegado a instaurarse hasta cierto punto (en el caso del cristianismo, compatibilizándola con la veneración a santos, con esferas de acción más específicas, y advocaciones marianas, interpretados como subordinados a la omnipotencia del Dios único, y relegados a la condición de «intercesores»; o, en el caso del budismo, de carácter, en principio, «ateo», las advocaciones búdicas -Maitreya, Sakhyamuni, Amida- o el culto a los bodhisattvas), en base a las funciones básicas características de los dioses locales o particulares, que se conservan en éste, sin un corte absoluto:

Los obstáculos prácticos al desarrollo del monoteísmo riguroso, iniciado en alguna forma casi en todas partes, que hicieron que sólo relativamente prevaleciera en la religión corriente -con excepción del judaísmo, el Islam y el protestantismo-, obedecen, por una parte, a los poderosos intereses ideales y materiales del sacerdocio de los cultos y lugares de culto de los dioses particulares; por otra, al interés religioso de los laicos por un objeto religioso palpable, próximo, que se puede poner en relación, excluyente, con la concreta situación vital o el círculo concreto de personas, y que, sobre todo, es accesible a la influencia *mágica*. (p. 343)

(VI) Bajo una teoría bastante compatible con la weberiana, Marvin Harris explica, en *Canibales y reyes* (2019), la desaparición del canibalismo y el sacrificio de los prisioneros de guerra, unido a la aparición de «religiones de misericordia», en sociedades de nivel

estatal, con las consiguientes pretensiones imperialistas sobre otros estados, como resultado del cambio en los beneficios a obtener del empleo de esos prisioneros como productores, y como parte de su estrategia expansionista, en cuanto a promesas de generosidad teológica hacia los pueblos sometidos:

Distingo dos modos de sumar los costos y beneficios del canibalismo en las primeras fases de la formación del Estado. En primer lugar, aparece el empleo de soldados enemigos como productores de alimentos en lugar de usarlos como alimento. En su análisis de la evolución del Estado en Mesopotamia, Ignace Gelb afirma que al principio se mataba a los hombres en el campo de batalla o en los ritos de sacrificio, en tanto sólo las mujeres y los niños cautivos eran incorporados a la fuerza de trabajo. Esto demuestra que era «relativamente fácil ejercer el control sobre las mujeres y los niños extranjeros» y que «el aparato estatal todavía no era lo bastante fuerte para controlar las masas de cautivos varones rebeldes». Pero a medida que el poder del aparato estatal aumentaba, los prisioneros de guerra del sexo masculino eran «señalados o marcados con hierro, atados con cuerdas o inmovilizados con cepos» y, más tarde, «liberados y reasentados o utilizados para propósitos especializados de la corona como guardia personal del rey, como mercenarios o como fuerza móvil». (p. 210)

La ingestión de prisioneros de guerra no sólo representaba un gran desperdicio de mano de obra bajo las condiciones ecológicas características de los estados primitivos del Viejo Mundo, sino que era la peor estrategia para cualquier Estado que tuviera ambiciones imperiales. La construcción de un imperio no se ve facilitada por la promesa de que aquellos que se sometían al «gran proveedor» serán comidos. [...] elegir un reino caníbal equivale a elegir la guerra perpetua con los vecinos y un territorio plagado de rebeliones en el cual las personas son tratadas, literalmente, como útiles tan sólo para convertirlas en carne de estofado. Esta elección sólo tenía sentido para un Estado que -como el de los aztecas- ya había agotado hasta tal extremo su medio ambiente que la fase de política imperial no podía ser alcanzada. (p. 212)

El resultado natural de la imagen del «gran proveedor» extendida sobre un lienzo de dimensiones continentales era la del gran dispensador de justicia y misericordia y protector divino de los humildes. Aquí reside el origen de las religiones universalistas de amor y misericordia del Viejo Mundo. (p. 213)

(VII) De nuevo en *Economía y sociedad* (1976A), Weber ensaya la posibilidad de una reducción causal de las diferentes clases de dioses y demonios, presentes en diferentes sociedades, a su estructura económico-productiva y de parentesco:

Según la significación económica predominante de algunos fenómenos particulares, puede un dios alzarse con la primacía en el panteón, como, por ejemplo, el dios del cielo, según sea concebido como el señor de la luz y del calor o, como es frecuente en los pueblos ganaderos, como señor de la procreación. Es claro que la adoración de las

divinidades *chthónicas* (Madre Tierra) supone en general una cierta importancia de la agricultura, pero no siempre marchan paralelamente. Tampoco es posible afirmar que los dioses del cielo -como representantes del más allá de los héroes, con frecuencia colocado en el cielo- hayan sido en todas partes los dioses nobles en oposición a los dioses terrestres de los campesinos. Todavía menos que la «Madre Tierra», considerada como divinidad, vaya paralela con el régimen matriarcal del clan. Es cierto que las divinidades *chthónicas*, que gobiernan sobre la suerte de las cosechas, poseen un carácter local y popular más fuerte. Y también es cierto que la preponderancia de los dioses personales del cielo, que residen en las nubes o en las montañas, está condicionada a menudo por el desarrollo de una cultura caballeresca y tiene la tendencia a franquear la entrada en el panteón del cielo a divinidades originariamente terrestres. Frente a esto tenemos que los dioses *chthónicos*, en una situación en que predomine la agricultura, suelen reunir dos significaciones: gobiernan la suerte de las cosechas y reparten también las riquezas y son los señores de los muertos enterrados bajo la tierra. Por eso, como ocurre con los misterios de Eleusis, con frecuencia los dos intereses vitalísimos: riqueza y destino en el más allá, dependen de ellos. Por otra parte, los dioses del cielo disponen del curso de los astros. Las reglas rígidas a que éstos están patentemente ligados, hacen fácilmente que esos dioses extiendan su señorío a todo lo que tiene o debiera tener reglas fijas, así, ante todo, a la declaración del derecho y a las buenas costumbres. (p. 336)

(VIII) En el mismo libro, hace también un análisis de las diferentes formas de religiosidad que históricamente se han presentado como más o menos concordantes a las condiciones económico-estructurales de los diversos estamentos y clases sociales (campesinado, aristocracia militar, burócratas, granburgueses, pequeño y medianoburgueses; pp. 376-411). El campesinado, tendente a una baja racionalización económica, y cuyo destino estaría ligado a la naturaleza, sólo se interesaría por la religión cuando está en peligro de convertirse en esclavo o proletario, siendo sospechoso de «ateísmo» en todas las religiones, frente al ámbito urbano, donde se han desarrollado las religiones monoteístas, hasta que comienza a ser exaltado, llegada la industrialización, cuando las ciudades comienzan a secularizarse, y el cristianismo se apoya en él como último bastión. La dignidad de las aristocracias militares sería incompatible con la inclinación ante un profeta o Dios todopoderoso, excepto en caso de Guerra Santa. Por el contrario, en un ejército profesional permanente, las promesas religiosas actúan sobre los oficiales como una esperanza en la dispensación de la gracia y de ascenso jerárquico en las consagraciones. Entre los funcionarios no militares de una burocracia se encontraría una inclinación al ideal de un orden y la disciplina como criterio absoluto del valor, con rechazo de los elementos emotivos y especulativos que puedan ponerlo en peligro. De los granburgueses, los comerciantes de la capa superior privilegiada, el patriciado mercantil, cuanto más privilegiada es su

situación, menor sería la inclinación hacia el desarrollo de una religión trascendente, profética o ética, que parecería venir, más bien, de la necesidad. Entre los pequeñoburgueses, la religiosidad sería el resultado natural del retroceso relativo de las comunidades de sangre, especialmente el clan, dentro de las ciudades, al funcionar las congregaciones religiosas, junto con los gremios, como sustitutivos de esos lazos. Esclavos y jornaleros libres nunca habrían sido portadores de una religiosidad específica, y el proletariado, consciente de su dependencia social respecto de las condiciones económicas y políticas, se caracterizaría por la indiferencia o aversión ante lo religioso.

(IX) En cuanto a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1979B), Weber, y esto es lo más valioso de su aportación, no estudia ese *ethos* como una superestructura independiente y autónoma, sino en la medida en que está ya imbricada con la base económica. En este punto, su tesis central ha sido lamentablemente tergiversada, tanto desde sectores conservadores o liberales, en su instrumentalización para justificar sus propios presupuestos espiritualistas, como desde sectores marxistas, en sus ataques a éste, en contra de los primeros, al ser interpretada como una especie de intento de demostración del modo como las religiones, o la conciencia religiosa, tendrían la capacidad de determinar la economía, más que al contrario. Esta interpretación se apoya en el conocido esquema expuesto por Marx en el prólogo de su *Contribución a la crítica de la economía política*, según el cual o bien la conciencia determina el ser social, y esto sería el idealismo histórico, o bien el ser social determina la conciencia, y esto sería el materialismo histórico. Pero precisamente Weber lo que hace, en el ejercicio, es triturar esta alternativa dicotómica, demostrar su insuficiencia, porque lo que él se propone explicar no es cómo el *ethos* calvinista podría haber determinado la economía, desde su exterior, sino cómo territorios que ya eran objetivamente más «adelantados», en la superación del feudalismo, fueron, precisamente ellos, los que terminaron por romper con el tradicionalismo católico, en favor de las nuevas confesiones protestantes. A su vez, ese nuevo *ethos*, más que determinar la economía, desde su exterioridad, habría entrado en realimentación causal con ésta, por ejemplo, en la preferencia por la formación técnico-mercantil, frente a la formación humanística, o por la preferencia de la fábrica, frente al pequeño taller artesano:

Cuando se pasa revista a las estadísticas profesionales de aquellos países en los que existen diversas confesiones religiosas, suele ponerse de relieve, con notable frecuencia un fenómeno que ha sido vivamente discutido en la prensa y la literatura católicas y en los congresos de los católicos alemanes: es el carácter eminentemente protestante tanto en la propiedad y empresas capitalistas, como de las esferas superiores de las clases trabajadoras,

especialmente del alto personal de las modernas empresas, de superior preparación técnica o comercial. [...] El hecho obedece en parte a motivos históricos, que tienen sus raíces en el lejano pasado, y en los que la adscripción a una determinada confesión religiosa no aparece como causa de fenómenos económicos, sino más bien como consecuencia de los mismos. [...] Precisamente una gran parte de los territorios más ricos del Reich, más favorecidos por la naturaleza y su situación geográfica -tan decisiva para el desenvolvimiento comercial- y que más amplio desarrollo habían logrado en el orden económico, especialmente la mayoría de las más ricas ciudades, se habían convertido en el siglo XVI al protestantismo, y aún hoy puede decirse que los efectos de esa conversión han sido beneficiosos para los protestantes en la lucha económica por la existencia. Pero entonces surge este problema histórico: ¿por qué eran precisamente estos territorios económicamente más adelantados los que tenían una peculiar e irresistible predisposición para una revolución eclesiástica? (pp. 25-28)

Pero obsérvese además, muy particularmente, que si bien, como se ha dicho, es posible comprender la mayor participación de los protestantes en la posesión del capital y en la dirección de la moderna economía como natural consecuencia de la mejor posición económica que han sabido mantener con el transcurso del tiempo, cabe mostrar otro tipo de fenómenos en los que de modo evidente se revela una inversión de esta relación causal. Recordemos, por ejemplo (para no citar sino el caso más saliente), la notable diferencia que se observa en el tipo de enseñanza que dan a sus hijos los padres católicos por relación a los protestantes [...]. [...] entre los bachilleres católicos el porcentaje de los que acuden a los modernos centros de enseñanza dedicados especialmente a la preparación para estudios técnicos y para profesiones de tipo industrial y mercantil, en general, para cuanto significa específicamente profesión burguesa (como los llamados Realgymnasien y Realschule, las escuelas superiores civiles, etc.), es notablemente inferior al de protestantes, porque los católicos prefieren aquella otra formación de tipo humanista que proporcionan las escuelas a base de enseñanza clásica; ahora bien, este fenómeno ya no puede explicarse, como el primero, por una causa económica, sino que, por el contrario, más bien ha de ser tenido en cuenta para explicar por él (aun cuando no sólo por él) la menor participación de los católicos en la vida capitalista. [...] Es un hecho conocido que la fábrica nutre las filas de sus trabajadores más preparados con elementos procedentes del pequeño taller, en el cual se forman profesionalmente, y del que se apartan una vez formados; pero esto se da en mucha mayor medida en el elemento protestante que en el católico, porque los católicos demuestran una inclinación mucho más fuerte a seguir en el oficio, en el que suelen alcanzar el grado de maestros, mientras que los protestantes se lanzan en número mucho mayor a la fábrica, en la que escalan los puestos superiores del proletariado ilustrado y de la burocracia industrial. En estos casos, pues, la relación causal consiste en que la elección de la profesión y todo ulterior destino de la vida profesional ha sido determinado por la educación de una aptitud personal, en una dirección influenciada por la atmósfera religiosa de la patria y el hogar. (pp. 29-31)

Más adelante, pueden encontrarse otros pasajes que corroboran esta interpretación materialista y funcionalista, no espiritualista, de la teoría de Weber en torno a las relaciones entre capitalismo y protestantismo, que hacen del segundo una superestructura, sólo que no a título de un mero reflejo pasivo y exterior, sino como un *ethos* interno de la economía, imbricado con la base, hasta el punto de que la naturaleza originariamente religiosa de ese *ethos* habría quedado anulada, en el devenir del propio orden capitalista. Además, el propio Weber reconoce también que ciertas formas de economía capitalista serían anteriores a la Reforma, y por tanto no podría decirse que el capitalismo tuviese una dependencia ni siquiera genética con ésta. Finalmente, si bien el libro en cuestión ofrecería una explicación de las conexiones protestantismo (religión) → capitalismo (economía), esta investigación requeriría, para completarse, dice Weber, de un análisis de las causas inversas, donde el protestantismo aparecería, recíprocamente, como un producto de las condiciones económicas, incidiendo en la *circularidad* que le hemos atribuido, si es que «materialismo» y «espiritualismo» serían, para él, meros «trabajos preliminares», en el sentido, podría interpretarse, de una orientación metodológica, pero que se mostrarían como perspectivas parciales, si son asumidos como principios «unilaterales», que hubiese que demostrar apriorísticamente, como fin de una investigación:

Actualmente, con nuestras instituciones políticas, civiles y comerciales, con las actuales formas de la industria y la estructura propia de nuestra economía, este «espíritu» del capitalismo podría explicarse, según ya indicamos, como producto de adaptación. El orden económico capitalista necesita esta entrega a la «profesión» de enriquecerse: es una especie de comportamiento ante los bienes externos, de tal modo adecuado a aquella estructura, ligado de tal manera a las condiciones del triunfo en la lucha económica por la existencia, que ya no es posible hablar hoy de una conexión necesaria entre ese comportamiento práctico «crematístico» y una determinada «concepción unitaria del mundo». Sobre todo, ya no requiere apoyarse en la aprobación de los poderes religiosos; y considera como un obstáculo toda influencia perceptible sobre la vida económica de las normas eclesiásticas o estatales. (pp. 71-72)

[...] conviene emanciparse de aquella concepción que pretendería explicar la Reforma como debida a una «necesidad de la evolución histórica», deduciéndola de determinadas transformaciones de orden económico. Para que fuese posible la subsistencia de las nuevas Iglesias creadas, es evidente que hubieron de cooperar incontables constelaciones históricas, que no sólo no encajan en ninguna «ley económica», sino que son radicalmente insusceptibles de ser consideradas desde puntos de vista económicos; y, sobre todo, influyeron hechos puramente políticos. Pero no menos absurdo sería defender la tesis

doctrinaria según la cual el «espíritu capitalista» (siempre en el sentido provisional que le hemos asignado) sólo habría podido nacer por influencia de la reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de la misma. En primer término, hay formas importantes de economía capitalista que son notoriamente anteriores a la Reforma, y ya este hecho desmiente aquella tesis. (pp. 106-107)

Hemos procurado poner de relieve los motivos fundamentales del hecho y el modo de su actuación en sólo un punto, el más importante ciertamente. Por lo mismo, ahora debería investigarse la manera como el ascetismo protestante fue influenciado a su vez en su desenvolvimiento y características fundamentales por la totalidad de las condiciones culturales y sociales, singularmente económicas, en cuyo seno nació. Pues reconociendo que, en general, el hombre moderno, aun con su mejor voluntad, no es capaz de representarse toda la efectiva magnitud del influjo que las ideas religiosas han tenido sobre la conducta en la vida, la civilización y el carácter nacional, nuestra intención no es tampoco sustituir una concepción unilateralmente «materialista» de la cultura y de la historia por una concepción contraria de unilateral causalismo espiritualista. Materialismo y espiritualismo son interpretaciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretenden constituir el término de la investigación, ambas son igualmente inadecuadas para servir a la verdad histórica. (pp. 260-262)

Por lo demás, esta reivindicación materialista de Weber no resulta históricamente inusitada, y podría tomar como figura de «autoridad» a Schumpeter, quien, en su *Capitalismo, socialismo y democracia* (1983), realza el modo como la sociología de la religión weberiana puede ser perfectamente insertada en la «interpretación económica de la Historia»:

La interpretación económica de la Historia *no* significa que los hombres actúen, consciente o inconscientemente, total o primordialmente, por motivos económicos. Por el contrario, un elemento esencial de la teoría, y una de sus más importantes contribuciones, es la explicación del papel y de la influencia de los motivos no económicos y el análisis del modo como la realidad social se refleja en las psiques individuales. Marx no sostenía que las religiones, la metafísica, las escuelas de arte, las ideas éticas y las voliciones políticas fuesen reducibles a motivos económicos ni que careciesen de importancia. Únicamente trató de describir las *condiciones* económicas que las configuran y que explican su orto y su ocaso. Todos los datos y argumentos de Max Weber encajan perfectamente en el sistema de Marx. (p. 35)

(X) En línea con esta teoría, Peter Berger remarca, en *El dosel sagrado* (2006) cómo el protestantismo habría sido clave no sólo en el desarrollo del capitalismo, sino también en el proceso de secularización de la sociedad moderna occidental, al radicalizar la trascendencia de Dios y reducir las relaciones con lo sagrado a la lectura bíblica, dejando un estrecho canal de mediación, cerrado el cual se habría seguido el fin de la hegemonía religiosa:

[...] el protestantismo puede ser descrito en términos de una inmensa contracción respecto al alcance de lo sagrado en la realidad, al menos en comparación con su adversario el catolicismo. El aparato sacramental se reduce al mínimo, e incluso ese mínimo es desprovisto de sus características más numinosas. El milagro de la misa desaparece del todo. Los milagros menos rutinarios, si no son negados totalmente, pierden su valor y significación para la vida religiosa. La inmensa red de intercesiones que vincula al católico de este mundo con los santos y con todas las almas de los ya desaparecidos, también se desvanece. El protestantismo cesa de rezar por los muertos. [...] En otras palabras, la radical trascendencia de Dios se enfrenta a una radical inmanencia del mundo, cerrada a lo sagrado. [...] Al hacer esto, reducía la relación del hombre con lo sagrado a un canal excesivamente estrecho, al que llamaba la «palabra de Dios» [...]. Mientras la plausibilidad de esta concepción pudo mantenerse, la secularización por supuesto fue efectivamente detenida aunque todos sus elementos se hallaban ya presentes en el universo protestante. Bastaba, pues, sólo con cortar ese estrecho canal de mediación que les quedaba a los protestantes para abrir las puertas de la inundación secularizadora. (pp. 161-162)

De nuevo, el propio Berger se previene de ser interpretado en un sentido idealista, al enfatizar cómo esta evolución de la superestructura religiosa únicamente puede ser comprendida en su condicionamiento dialéctico por las dinámicas de la base económica y política (principalmente: el proceso de industrialización, que algunas páginas antes -p. 156- ha correlacionado con el secularismo, y en el que profundizará más adelante: pp. 183-218):

[...] no hay que suponer que el factor religioso opera de modo aislado de otros factores, sino más bien que mantiene una continua relación dialéctica con las infraestructuras «prácticas» de la vida social. En otras palabras, nada más lejos de nuestra mente que proponernos una explicación «idealista» de la secularización. También debe quedar claro que cualquier demostración de las consecuencias secularizadoras de las tradiciones religiosas de Occidente no nos sirve de guía acerca de las intenciones de las personas que conformaban y mantenían estas tradiciones. (Nota al pie: Ambos puntos, por supuesto, son cruciales para comprender los trabajos de Weber sobre esta área, y en general sobre sociología de la religión.) (p. 160)

Y nota cómo la pérdida del monopolio de una única religión sobre las definiciones de la realidad de cada sociedad, conduciría, como consecuencia, de la secularización del Estado, en favor de una nueva situación de pluralismo religioso, donde éste desempeña un papel de árbitro imparcial, cercano al principio del *laissez faire*, haciendo de esas religiones estructuras análogas a las empresas económicas, en su uso del *marketing* y en la búsqueda de nuevos nichos de mercado, donde vender sus productos a un individuo, que los adquiere libremente, como parte de su identidad

personal, frente a los grupos religiosos competidores, así como frente a otras cosmovisiones no religiosas:

Podríamos decir, pues, como ya vimos antes, que la secularización de las tradiciones religiosas trae consigo una desmonopolización de las tradiciones religiosas y en consecuencia, conduce a una situación pluralista. (p. 194)

La principal característica de todas las situaciones pluralistas, cualesquiera sean los detalles de su trasfondo histórico, es que los exmonopolios religiosos ya no pueden contar con la fidelidad de sus feligreses. La fidelidad es voluntaria, luego, por definición, bastante incierta. El resultado es que la tradición religiosa, que antes era autoritariamente impuesta, ahora es un producto que depende del *marketing*. Tiene que ser «vendida» a una clientela que ya no está obligada a «comprar». La situación pluralista es, más que nada, una *situación de mercado*. En ella las instituciones religiosas se vuelven organizaciones de venta y las tradiciones religiosas artículos de consumo. (p. 198)

(XI) Robert King Merton, en *Teoría y estructura sociales* (1970), sigue también a Weber en problematizar la teoría clásica que interpretaba la religión como un estabilizador cultural, destinado invariablemente a favorecer la reproducción social, al reconocer la posibilidad de que, en determinadas condiciones, se dé la situación opuesta, y compara las posiciones del marxismo y del funcionalismo heredado, a ese respecto:

Las consecuencias [de las instituciones religiosas] más observadas con mayor frecuencia son el refuerzo de las normas morales, su aceptación dócil, el aplazamiento de ambiciones y placeres (si la doctrina religiosa lo exige), y cosas análogas. Pero, como observa Young, han servido también, en determinadas circunstancias, para provocar la rebelión; o como demostró Weber, las religiones sirvieron para motivar o para canalizar la conducta de un gran número de hombres y mujeres hacia la modificación de estructuras sociales. Sería prematuro, por lo tanto, concluir que toda religión, en todas partes, tiene sólo la consecuencia única de fomentar la apatía de las masas. (p. 54)

[...] los funcionalistas, con su insistencia sobre la religión como *mecanismo social* para «reforzar los sentimientos más esenciales para la unificación institucional de la sociedad», quizás no difieran materialmente en su *estructura analítica* de los marxistas, quienes, si su metáfora del «opio de las masas» se convierte en un enunciado neutral de un hecho social, dicen también que la religión opera como un mecanismo social para reformar ciertos sentimientos tanto seculares como sagrados entre sus creyentes. La diferencia aparece sólo cuando entran en cuestión *valoraciones* de ese hecho comúnmente aceptado. En la medida en que los funcionalistas se refieren sólo a «unificación institucional», sin explorar las diferentes consecuencias de la unificación sobre tipos de valores y de intereses muy diferentes, se limitan a una interpretación *formal*. Porque la unificación es un concepto lisa y llanamente formal. Una sociedad puede estar unificada sobre normas de

castas estrictas, de regimentación y de la docilidad de los estratos sociales subordinados, así como puede estarlo sobre normas de movilidad abierta y amplias zonas de autoexpresión e independencia de juicio entre estratos sociales temporalmente bajos. Y en cuanto los marxistas afirman, sin limitaciones, que toda religión en todas partes, cualquiera que sea su contenido doctrinal y su forma de organización, es «el opio» de las masas, también se atienen a interpretaciones puramente formales, sin admitir, como demuestra ser el caso el párrafo de Donald Young, que algunas religiones en determinadas estructuras sociales sirven para activar, más que para aletargar, la acción de las masas. (pp. 49-50)

Y discute, asimismo, el supuesto de que las religiones funcionen como elementos de cohesión social, que sería válido únicamente para sociedades primitivas sin coexistencia de religiones diversas, habiendo las cuales, podría decirse que tanto une, una religión, como separa, en su dialéctica con todas las demás; y, con ello, el supuesto de que la religión sea imprescindible para satisfacer ese prerrequisito funcional, y también la posibilidad de su conflicto con valores no religiosos, sino laicos:

Las grandes generalizaciones, sin límites espaciales ni temporales, acerca de la «función integradora de la religión» se derivan en gran parte, aunque no del todo, desde luego, de observaciones en sociedades analfabetas. No es raro que el científico social adopte implícitamente los resultados relativos a esas sociedades y se extienda sobre las funciones integradoras de la religión *en general*. [...] Partiendo de la orientación de Durkheim, que en gran parte estaba basada en el estudio de sociedades analfabetas, estos autores tienden a destacar *sólo* las consecuencias aparentemente integradoras de la religión, y a olvidar sus consecuencias posiblemente desintegradoras *en ciertos tipos de estructura social*. Pero tengamos en cuenta los siguientes hechos y las siguientes preguntas. 1) Cuando en la misma sociedad coexisten diferentes religiones ocurren con frecuencia hondos conflictos entre los diferentes grupos religiosos (piénsese sólo en la enorme bibliografía sobre conflictos religiosos en las sociedades europeas). ¿En qué sentido, pues, contribuye la religión a unificar «la» sociedad en las numerosas sociedades multi-religiosas? 2) Es evidentemente cierto que la «sociedad humana realiza su unidad (en la medida en que presenta tal unidad) primordialmente mediante la posesión en común por sus individuos de ciertos valores y fines definitivos». ¿Pero cuál es la prueba que indica que las gentes «no religiosas», pongamos por caso, en nuestra propia sociedad, suscriban con menos frecuencia ciertos «valores y fines» comunes que las afiliadas a doctrinas religiosas? 3) ¿En qué sentido contribuye la religión a unificar la sociedad si el contenido de su doctrina y valores choca con el contenido de otros valores, no religiosos, sustentados por mucha gente de la misma sociedad? (pp. 38-39)

(XII) Finalmente, propone Marvin Harris, en *La cultura norteamericana contemporánea* (1992), que nuevas

religiones tienden a surgir como parte de las grandes transformaciones culturales, en contextos en los que cambia la estructura productiva básica de la sociedad correspondiente:

La experiencia de otras culturas y épocas históricas demuestran que las presiones que provocan un rápido cambio cultural normalmente se expresan en forma de anhelos, búsquedas y experimentos espirituales que llevan a una expansión e intensificación de la actividad religiosa, entendida en sentido amplio. Todas las grandes religiones del mundo han nacido en épocas de rápidas transformaciones culturales. El budismo y el hinduismo surgieron en el Valle del Ganges, en el norte de la India, durante una época de deforestación, crecimiento demográfico y formación de estados. El judaísmo lo hizo durante las prolongadas migraciones de los antiguos israelitas. El advenimiento del cristianismo coincidió con los intentos de sacudirse el yugo del imperialismo romano. El islam apareció en Arabia y el norte de África mientras el modo de vida tradicional de pastoreo nómada daba paso al comercio y los imperios. Los protestantes se separaron del catolicismo cuando el capitalismo sustituyó al feudalismo. Los cultos mesiánicos y milenaristas se fueron extendiendo por las Grandes Llanuras a medida que los indios norteamericanos perdían sus tierras y territorios de caza. Y en los inicios de la colonización europea de Nueva Guinea y Melanesia, se propagaron de isla en isla cientos de «cultos cargo», cuyo fin era adquirir riquezas terrenales con la ayuda de antepasados que habrían de retornar del mundo de los muertos. (p. 159)

Nota el carácter «materialista» de fondo sobre las religiones supuestamente «espirituales»:

La cuestión es que los impulsos religiosos de la humanidad son, mucho más a menudo de lo que se cree, instrumentos en la lucha por la riqueza, el poder terrenal y el bienestar físico, además de manifestaciones de la búsqueda de salvación espiritual. Al encomiar románticamente la naturaleza contemplativa de la espiritualidad asiática, los observadores occidentales a menudo pasan por alto lo que la gente corriente de Asia, a diferencia de un puñado de santones y ascetas, espera de la religión. He podido comprobar que lo que básicamente esperan conseguir los creyentes hindúes al rezar es que llueva, que mejoren sus hijos enfermos o que sus vacas den a luz, y no tanto alcanzar la beatitud trascendental a través de la meditación. (pp. 167-168)

Y explica el «Tercer Gran Despertar» de la religiosidad norteamericana, a través de la incorporación de cultos asiáticos, el movimiento *New Age* y la revitalización del protestantismo evangelista con los telepredicadores, como un resultado de las disfunciones producidas por los cambios estructurales que comenzaron a producirse con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial en los Estados Unidos:

En el Fondo, el Tercer Gran Despertar es primordialmente una respuesta desesperada a los problemas no resueltos que plantean el consumismo disfuncional, la inflación,

la inversión de los roles sexuales, el ocaso de la familia basada en el varón proveedor, la alienación laboral, la opresión del gobierno y las burocracias corporativas, el sentimiento de aislamiento y soledad, el miedo a la delincuencia y la perplejidad sobre la causa fundamental de que tantos cambios se produzcan a la vez. (p. 183)

Ya notaba Bueno, en *La fe del ateo* (2007, pp. 319-335), que las religiones, el cristianismo, encontraban su conexión más estrecha con las instituciones televisivas, frente al cinematógrafo, en la propaganda «teúrgica», propia de los telepredicadores, y, en *El animal divino* (1996), que la religiosidad terciaria no venía sucedida de un fin abrupto de la religiosidad, en general, sino sólo de la capacidad creadora de formas nuevas de las religiones tradicionales, período al que denominó «post-positivo», con refluencias de los diversos períodos anteriores:

Asimismo, el *período último*, que estaría desarrollándose en nuestro siglo, tampoco significaría el fin abrupto de la religiosidad, sino, a lo sumo, el final, no ya de las religiones positivas tradicionales, pero sí el final de su capacidad creadora de formas nuevas. Cabría pensar en cambio, como inicio de un período nuevo post-positivo del eje angular, en una fase en la cual, en cierto modo, estaría apuntando la «refluencia» de algunos gérmenes dados en los estadios más primitivos de la religión natural. Un período aún sin figura histórica, el de la *religión natural futura*. (p. 239)

(XIII) Anthony Giddens (1993), en la misma línea, considera matizable la predicción, compartida por Marx, Weber y Durkheim, de que, con el desarrollo de la industrialización, la sociedad se iría progresivamente *secularizando*, al constatar toda serie de fenómenos que, a simple vista, parecen haber contradicho esa predicción:

[...] las encuestas muestran que más del 80 por 100 de los británicos en la actualidad dicen creer en una deidad de algún tipo, y en Estados Unidos cientos de sectas y cultos florecen al lado de las iglesias establecidas. En Irán y en otras áreas del Oriente Medio, África e India, un dinámico fundamentalismo islámico plantea un desafío a la occidentalización. En el norte de Irlanda, los protestantes y los católicos mantienen vivo un conjunto de lealtades religiosas divididas que llevan siglos establecidas, en tanto que miembros violentamente activistas de las distintas denominaciones se enzarzan entre sí en una guerra abierta. El Papa viaja por Sudamérica y Estados Unidos, y su avance es seguido por millones de católicos. ¿Puede todo esto reconciliarse con la idea de que «Dios ha muerto»? (p. 509)

Sin embargo, mantiene la teoría de que la secularización es un hecho, atendiendo a tres rasgos distintos: (1) la cifra de miembros que pertenecen a una iglesia o alguna otra corporación religiosa, y asisten de forma activa a los ceremoniales correspondientes (la proporción de «practicantes» religiosos está,

efectivamente, disminuyendo); (2) la influencia social, riqueza y prestigio de las organizaciones religiosas (hoy es mucho menor que en épocas anteriores la injerencia política de las religiones); y (3) la pregnancia de las creencias y valores religiosos, sobre esa sociedad (incluso entre los «practicantes», su participación no es necesariamente indicativa de tener fuertes convicciones religiosas); concluyendo lo siguiente:

La mayoría de nosotros simplemente no experimenta ya nuestro entorno como si estuviera poblado de entidades divinas o espirituales. Algunas de las tensiones más graves del mundo actual -como las que afectan a Israel y a los Estados árabes vecinos suyos- derivan fundamentalmente, o al menos en parte, de diferencias religiosas. Sin embargo, la naturaleza de la mayoría de los conflictos y guerras es ahora principalmente secular: se centra en credos políticos o intereses materiales divergentes. (pp. 510-511)

Final

A lo largo del presente artículo hemos podido analizar críticamente los límites gnoseológicos de la sociología, en su aplicación sobre los fenómenos religiosos, formulando las bases para una filosofía de la sociología de la religión, al tiempo que, para precisar ésta, nos hemos visto obligados a *regresar* hacia una definición plotiniana de la sociología misma como disciplina, con género radical, núcleo, cuerpo y curso, desde la óptica de la teoría del cierre categorial, determinando el lugar que ocupa, en ella, esta especialidad, y precisando la forma de esa aplicación. Hemos visto, también, cómo, si bien la sociología no es capaz de determinar, como tal, el núcleo de la religiosidad, o su fundamento, ni tampoco su origen ni su verdad ontológica, cumple, sin embargo, una importante función crítica, al triturar la fundamentación «revelada» de las diferentes dogmáticas teológicas, para contemplarlas como productos históricos. Y hemos podido apreciar, finalmente, cómo el «funcionalismo» no es, únicamente, una escuela sociológica, sino un principio de análisis definitorio de la propia sociología como disciplina, capaz de extenderse a autores como Max Weber, Peter Berger, Karl Marx o Marvin Harris, considerados, en principio, pertenecientes a escuelas diversas, al tiempo que problematizábamos el carácter «científico» de este enfoque, en sus relaciones con la ingeniería social y la filosofía, así como con diversas disciplinas antropológicas. Estas relaciones, en lo tocante al papel de la técnica que está al origen de la sociología, al tiempo que se incorpora a ella, reestructurada, pueden ser tomadas como prototipo de una anamórfosis característica de la estructura de las ciencias humanas, en general, aplicable a disciplinas distintas de la que aquí hemos tratado. Nos atreveríamos a sugerir, en esta dirección, que la situa-

ción de la psicología, al menos, en sus relaciones con la psicoterapia, en el sentido de una técnica de manipulación de la conducta orientada a la conformación de la persona al canon del hombre sano, y que existía con anterioridad a la constitución de la disciplina, al menos ejercitativamente, en algunas de las funciones esenciales de instituciones como el catequismo o la confesión, desempeñadas por sacerdotes, pero que se reestructurará al ser incorporada a la psicología positiva, durante el siglo XIX, al secularizarse el marco del «endemoniado» o del «pecador» en el marco determinista del psicoanálisis y, especialmente, del conductismo, presenta características enteramente parangonables a las que se han dado históricamente en el caso sociológico, y que podrán ser exploradas en futuras investigaciones. Dejamos, asimismo, abierta la aplicación de los descubrimientos que hemos realizado en el ámbito de la sociología de la religión al análisis de otras disciplinas sociológicas, como la sociología de la ciencia o la sociología del derecho, así como al desarrollo de importantes cuestiones de gnoseología de la sociología, en general, que aquí no han podido ser tratadas. Confiamos en que nosotros mismos podamos realizar algunos de estos desarrollos del sistema del materialismo filosófico, en el futuro, al tiempo que animamos a otros a sumarse a esta empresa.

Referencias bibliográficas

- Alarcón, D. (2023A). Natalidad y aborto desde la oposición base y superestructura. *El Catoblepas*, 202, 3.
- Alarcón, D. (2023B). Homosexualidad desde la ética y política materialistas. *El Catoblepas*, 204, 3.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Berger, P. (2006). *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- Bueno, G. (1987). *Etnología y utopía*. Madrid: Júcar.
- (1989). *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*. Madrid: Mondadori.
- (1992A). *Teoría del cierre categorial I*. Oviedo: Pentalfa.
- (1992B). Estado e historia (en torno al artículo de Francis Fukuyama). *El Basilisco*, 11, 3-27.
- (1996). *El animal divino*. Oviedo: Pentalfa.
- (2000). Los valores de lo sagrado. En Lafuente Guantes, M.I. (coord.), *Los valores en la ciencia y la cultura* (407-435). Universidad de León.
- (2001). *¿Qué es la Bioética?* Oviedo: Pentalfa.
- (2003). Arquitectura y filosofía. En Peñalver, P., Giménez, F. y Ujaldón, E. (eds.), *Filosofía y cuerpo* (405-481). Ediciones libertarias.
- (2005). Sobre la verdad de las religiones y asuntos involucrados. *El Catoblepas*, 43, 10.
- (2007). *La fe del ateo*. Madrid: Temas de hoy.
- (2016). *El mito de la cultura*. Oviedo: Pentalfa.
- Comte, A. (1980). *Curso de filosofía positiva (lecciones 1 y 2). Discurso sobre el espíritu positivo*. Barcelona: Orbis.
- Durkheim, É. (1995). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- (2012A). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2012B). *Las reglas del método sociológico y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Elias, N. (1993). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giddens, A. (1993). *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Harris, M. (1992). *La cultura norteamericana contemporánea: una visión antropológica*. Madrid: Alianza.
- (1994). *Introducción a la Antropología general*. Madrid: Alianza.
- (2019). *Canibales y reyes*. Madrid: Alianza.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- (1971). *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mead, M. (2006). *Sexo y temperamento*. Barcelona: Paidós.
- Merton, R.K. (1970). *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mises, L. (1995). *La acción humana*. Madrid: Unión Editorial.
- Parsons, T. (1966). *El sistema social*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Sahlins, M. D. (1984). *Las sociedades tribales*. Barcelona: Labor.
- Schumpeter, J.A. (1971). *Historia del análisis económico*. Barcelona: Ariel.
- (1983). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Orbis.
- Weber, M. (1979A). *Economía y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1979B). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.

Recepción: junio 2025

Aceptación: noviembre 2025