

SAGRADO/PROFANO. EL ASPECTO  
DURKHEIMIANO DE LA FILOSOFÍA  
DE LA RELIGIÓN DE WILLIAM JAMES\*

*Sacred/Profane. The Durkheimian Aspect of William  
James's Philosophy of Religion*

CLAUDIO MARCELO VIALE\*\*  
CONICET - Argentina

**RESUMEN**

El objetivo de este artículo es mostrar la existencia de un aspecto durkheimiano en la filosofía de la religión de William James, aspecto habitualmente inadvertido en las interpretaciones corrientes de su obra. Para ello mostraré cómo subyace en *Las variedades de la experiencia religiosa* la prototípica distinción durkheimiana entre lo sagrado y lo profano como rasgo esencial de la religión.

*Palabras clave:* E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, *Las variedades de la experiencia religiosa*, religión.

**ABSTRACT**

The purpose of this article is to demonstrate the existence of a Durkheimian aspect in William James' philosophy of religion, an aspect that has gone unnoticed in the usual interpretations of his work. To this effect, the article shows how Durkheim's prototypical distinction between sacred and profane underlies *The Varieties of Religious Experience* as an essential feature of religion.

*Keywords:* E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, *The Varieties of Religious Experience*, religion.

.....  
*Artículo recibido: 13 de octubre del 2011; aceptado: 05 de marzo del 2012.*

\* Centro de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) Centro de Investigaciones "María Saleme de Bournichon" de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH), Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), Pabellón Agustín Tosco, Ciudad Universitaria, Casilla de Correo 801, 5000. Te/fax: 54-0351-4334061. Agradezco las lecturas de Natalia Lorio y de Mauro Cabral de versiones preliminares de este manuscrito. También las sugerencias de Larry Hickman y Daniel Kalpokas. Este trabajo fue escrito en el marco de dos proyectos de investigación: "Un análisis comparativo de las filosofías de la religión de Josiah Royce y William James: contexto de producción filosófico e influencias", PIP 2011-2013 (CONICET, Argentina) y "Esfera pública, conflicto de valores y experiencia: una perspectiva pragmatista" FFI2008-03310/FISO 2009-2011 Ministerio de Ciencia e Innovación (España).

\*\* *cmviale@gmail.com*

*En una palabra: los antiguos dioses envejecen o mueren, y no han nacido otros [...] Pero ese estado de incertidumbre y de agitación confusa no podría durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora durante las cuales surgirán nuevos ideales, se desprenderán nuevas fórmulas que servirán, durante un tiempo, de guía a la humanidad; y cuando hayan vivido esas horas, los hombres experimentarán espontáneamente la necesidad de revivirlas de tiempo en tiempo con el pensamiento, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revivifican regularmente sus frutos. Durkheim (1968 438-39)*

Mediocridad moral era el vehemente calificativo que usaba Émile Durkheim para denominar a su época. Dioses muertos o envejecidos y dioses nonatos constituían el telón de fondo de una tenue esperanza: que nuevos dioses aparecieran y den sentido a rituales que los celebren. William James, entre tanto, es la contracara del pesimismo expectante del sociólogo francés. El declive de los ritos, ceremonias y teologías surge para James como una robusta esperanza: que la cáscara de la religión dé lugar a su núcleo, es decir, a los sentimientos y actos de los individuos frente a la deidad. Ante un horizonte común (sociedades cada vez más complejas, inevitabilidad de respuesta al discurso científico dominante, susceptibilidad académica frente a la religión, declive de los credos tradicionales, etc.), Durkheim y James desarrollan dos de las conceptualizaciones más influyentes del siglo xx en lo que respecta a la religión. Un par de notables similitudes entre estas propuestas son metodológicas: por un lado, sus puntos de partida son concepciones que pretenden ser científicas (o al menos no incompatibles con la ciencia) al tratar con el fenómeno religioso; por el otro, ambos dejan de lado creencias y representaciones como el núcleo de la religión y conciben a la experiencia como su eje.

Como es bien sabido, normalmente se concibe a ambos autores como representantes de dos programas teóricos contrapuestos. La primera interpretación que opone radicalmente estas dos concepciones de la religión es la del mismo Durkheim. En *Pragmatismo y Sociología*, Durkheim critica fuertemente al pragmatismo en cuanto proyecto filosófico, siendo el principal blanco de su ataque la obra de William James, a quien considera su máximo representante. Entretanto, la escuela francesa de sociología no modificó sustancialmente la crítica durkheimiana al pragmatismo. Tampoco la relación inversa fue demasiado fructífera, ya que los teóricos interesados en la obra de James (generalmente filósofos y psicólogos) no lo vinculaban con Durkheim.<sup>1</sup>

1 Entre las notables excepciones se destacan Jack Barbalet (2004) y Hans Joas (1997).

En otros términos: Émile Durkheim es concebido como una de las figuras más notables del *colectivismo* y/o *sociologismo*; mientras que la obra de William James es considerada como uno de los paradigmas del *individualismo* y/o *psicologismo*.<sup>2</sup> Las interpretaciones de sus concepciones de religión siguen un patrón similar: Durkheim es el sociólogo interesado en el aspecto ritual y colectivo que constituye la religión, en tanto que James es el psicólogo que analiza la relación individual y personal con la deidad, a la que concibe como el núcleo de la religión.

Sin desconocer las diferencias entre ambas perspectivas, mi hipótesis en este artículo es que existe un aspecto durkheimiano en la filosofía de la religión de James. Como es bien sabido, el eje de la religión para Durkheim radica en la distinción entre lo sagrado y lo profano; como he dicho, para James el núcleo de la religión parece consistir en la relación individual con la deidad. El punto de unión entre ambas concepciones radica en que la definición jamesiana supone una nítida distinción entre lo sagrado y lo profano, distinción prototípicamente durkheimiana y que ayuda a matizar la versión canónica de un James irremediamente imbuido de un protestantismo individualista. En otros términos, la distinción sagrado/profano es esencial para la filosofía de la religión de James y es en el tratamiento de la moral donde mejor se aprecia este punto. La distinción sagrado/profano, además, es de vital importancia para entender las relaciones de la filosofía de James tanto con el protestantismo de cuño conservador como con el protestantismo de corte liberal.

Desarrollo mi argumentación en cinco partes: en la primera (Durkheim interpreta a James) presento aspectos fundamentales de la crítica del sociólogo francés al pragmatista; en la segunda (Durkheim intérprete de la religión) caracterizo el eje central de la religión según Durkheim, esto es, la distinción entre lo sagrado y lo profano; en la tercera sección (James: durkheimianismo e individualismo) presento algunos de los aspectos esenciales de la filosofía de la religión de James y expongo mi hipótesis central, esto es, que existe en la filosofía de la religión de James un aspecto durkheimiano; en la cuarta sección (James y Durkheim: pasado, presente y futuro de la religión) examino brevemente la importancia que tiene el aspecto durkheimiano de la concepción jamesiana de la religión para su relación con el protestantismo; finalmente, presento algunas conclusiones.

- .....
- 2 Joas (1997) y Sue Stedman Jones (2003) son quienes mejor han matizado las diferencias existentes entre las concepciones de James y Durkheim. El primero sostiene que tanto Durkheim como James resaltan el valor de la experiencia sobre las conceptualizaciones en materia religiosa. Stedman Jones, entretanto, destaca la influencia de la obra de James para la formulación de los argumentos centrales de *Las formas elementales de la vida religiosa*.

## I. Durkheim interpreta a James

En la conclusión de *Las formas elementales de la vida religiosa* (en adelante: *Las formas elementales*), Durkheim analiza críticamente algunas de las posiciones paradigmáticas de James, a quien denomina un “apologista de la fe”. Como es bien sabido, el propósito esencial del libro consiste en una redefinición del fenómeno religioso a partir de los desarrollos de la etnografía, la antropología y la sociología. Este propósito se basa en una *ruptura epistemológica*: el tratamiento teórico de la religión prescinde por completo de los intereses, doctrinas, de los actores involucrados, etc., para centrarse exclusivamente en su *función*. No obstante, a mi juicio, Durkheim viola recurrentemente su propio principio y apela a la evidencia fenomenológica como ejemplo ilustrativo o, más grave aún, para probar un argumento. Por ejemplo, en *Las formas elementales* escribe:

Se ve cómo, desde ese punto de vista, este conjunto de actos regularmente repetidos que constituye el culto cobra toda su importancia. De hecho, cualquiera que haya realmente practicado una religión sabe bien que el culto es el que suscita esas impresiones de alegría, de paz interior, de serenidad, de entusiasmo que son, para el fiel, como la prueba experimental de sus creencias. (Durkheim 1968 429)

Este tipo de apelación a la práctica de los creyentes ordinarios, y la importancia del saber que de ello obtienen, es teóricamente inconsistente con los principios metodológicos de Durkheim. No pretendo en este trabajo, sin embargo, evaluar la consistencia de la ruptura epistemológica durkheimiana. Lo que me interesa destacar es que la perspectiva sobre la religión de Durkheim es o pretende ser, desde un principio, *externa*.

Todas las veces, pues, que se trata de explicar una cosa humana, tomada en un momento determinado del tiempo –ya se trate de una creencia religiosa, de una regla moral, de un precepto jurídico, de una técnica estética, de un régimen económico–, hay que comenzar por remontarse hasta su forma más primitiva y más simple, tratar de explicar los caracteres por los que se define en este período de su existencia, luego mostrar cómo se ha desarrollado y complicado poco a poco, cómo se ha transformado en lo que es en el momento considerado. (Durkheim 1968 9)

No es extraño, entonces, que esta perspectiva se oponga radicalmente a la concepción de James. El núcleo de su crítica es la inaceptable, para Durkheim, tesis jamesiana de la soberana autoridad individual en materia religiosa. Se puede especular, entonces, que uno de los párrafos de *Las variedades de la experiencia religiosa* (en adelante *Las variedades*) que seguramente más irritó a Durkheim es el siguiente:

El centro alrededor del cual se mueve la vida religiosa, tal como la hemos considerado, es el interés del individuo por su destino personal y privado. Resumiendo, pues, la religión es un momento o capítulo en la historia del egoísmo humano; los dioses en los que se cree –tanto por los primitivos como por los hombres intelectualmente disciplinados– tienen en común reconocer la llamada personal; el pensamiento religioso se realiza en términos de personalidad, siendo esto para el mundo de la religión el hecho único y fundamental. Actualmente, como en cualquier tiempo anterior, el individuo religioso exige que la divinidad se reúna con él a partir de sus intereses personales. (James 231)

El punto a resaltar, entonces, es que ambos autores tienen enfoques, en principio, irreconciliables: por un lado, una perspectiva *externa*, desde la óptica de Durkheim, basada en un método de indagación histórico que reformula críticamente el fenómeno religioso tal como es vivido por los individuos; y por otro, una perspectiva *interna*, para James, donde la importancia fundamental reside en las vivencias de los actores y el papel del teórico es principalmente descriptivo.<sup>3</sup> ¿Pueden, entonces, perspectivas en principio contrapuestas tener similitudes relevantes? Existen dos elementos a considerar: en primer lugar, el componente salvífico de la experiencia religiosa al que ambos refieren; en segundo lugar, su coincidencia metodológica.

En las páginas finales de *Las formas elementales*, donde resueñan indudables ecos jamesianos, es donde encontramos respuesta al primero de los puntos. Durkheim, al igual que James, destaca el componente salvífico de la religión: “El primer artículo de toda fe es la creencia en la salvación por la fe” (Durkheim 1968 428). Sostiene el autor en esta línea:

Pero los creyentes, los hombres que, viviendo la vida religiosa, tienen la sensación directa de lo que la constituye, objetan a esta manera

3 Stedman Jones sostiene que ambas visiones son necesarias para el tratamiento de la religión y que, por ende, Durkheim y James se complementan: “por lo tanto, ¿no regresamos al punto jamesiano de que el conocimiento directo, más bien que el mero conocimiento por descripción, preserva la naturaleza *sui generis* de la religión? La metodología completamente adecuada de la religión necesita del testimonio por la conciencia, tanto como de la descripción de la acción social. En otros términos: ¿no son tanto James como Durkheim necesarios para un estudio integral de la religión?” (118, traducción propia). “Thus, do we not come back to a Jamesian point that knowledge by acquaintance, rather than merely knowledge by description, preserves the *sui generis* nature of religion? The fully adequate methodology of religion needs the testimony for consciousness as much as description about social action. In other words, are not both James and Durkheim necessary for a comprehensive study of religion?”.

de ver que ella no responde a su experiencia cotidiana. Ellos sienten, en efecto, que la verdadera función de la religión no es hacernos pensar, enriquecer nuestro conocimiento, agregar a las representaciones que debemos a la ciencia representaciones de otro origen y de otro carácter, sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir. *El fiel que ha comulgado con su dios no es solamente un hombre que ve verdades nuevas que el no creyente ignora; es un hombre que puede más. Siente en sí más fuerza para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas.* (Durkheim 1968 428, énfasis agregado)

Por su parte James, en las conclusiones a *Las variedades*, con el mismo propósito que Durkheim, hace suya la siguiente afirmación de Leuba:

*Dios no es conocido, no es comprendido, es simplemente utilizado, a veces como proveedor material, a veces como soporte moral, a veces como amigo, a veces como un objeto de amor. Si demuestra su utilidad, la conciencia religiosa no exige nada más. ¿Existe Dios realmente? ¿Cómo existe? ¿Qué es?, son preguntas irrelevantes; no es a Dios a quien encontramos en el análisis último del fin de la religión, sino la vida, mayor cantidad de vida, una vida más larga, más rica, más satisfactoria. El amor a la vida, en cualquiera y en cada uno de sus niveles de desarrollo, es el impulso religioso.* (Leuba, citado en James 238, segundo énfasis agregado)

A partir de estas dos citas puede observarse el alcance del acuerdo entre ambos autores: independientemente del contenido de las creencias, lo esencial de la religión y la experiencia religiosa radica en su utilidad vital. Además, esta utilidad vital es independiente del origen diferente que tiene en ambos autores: actividad ritual (Durkheim), cavilaciones del individuo en soledad (James).

Asimismo, Hans Joas fue quién más claramente acentuó otra similitud entre estos dos autores, al sostener que, para ambos, la experiencia religiosa es el punto de partida para la elaboración de una teoría de la religión (véase Joas 1997, cap. 3 y 4). Si Joas está en lo cierto, James y Durkheim –independientemente de las perspectivas interna y externa que he mencionado– coinciden en marcar que la *experiencia* religiosa es tanto el rasgo esencial de la religión como el punto de partida del análisis de la religión (cf. Joas 1997 62). Ahora bien, ¿qué es la experiencia religiosa? James explícitamente se inhibe de presentar una definición de religión y de experiencia religiosa, para luego defenderlas a capa y espada. Lo que sostiene es una definición amplia o hipotética (la religión refiere a las relaciones del individuo con lo que considera la divinidad), para luego, inductivamente, tratar con diferentes casos de lo que él consideraba genios religiosos. Una

importante consecuencia se infiere de esta metodología: lo relevante es la experiencia y no su contenido. A primera vista, y sobre este punto ha llamado la atención Joas, la *vaguedad* de James difiere del rigor en la definición de experiencia religiosa que nos provee Durkheim:

Pues lo que define a lo sagrado es que está sobreañadido a lo real; ahora bien, lo ideal responde a la misma definición: no se puede, pues, explicar el uno sin explicar el otro. Hemos visto, en efecto, que si la vida colectiva, cuando alcanza un cierto grado de intensidad, produce el despertar del pensamiento religioso, *es porque determina un estado de efervescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica*. Las energías vitales están sobreexcitadas, las pasiones más vivas, las sensaciones más fuertes; hasta hay algunas que sólo se producen en ese momento. El hombre no se reconoce; se siente como transformado y, en consecuencia, transforma el medio que lo rodea. Para explicarse las impresiones muy particulares que él siente, atribuye a las cosas con las cuales se relaciona más directamente propiedades que no tienen, poderes excepcionales, virtudes que no poseen los objetos de la experiencia vulgar. *En una palabra, al mundo real, donde transcurre su vida profana, superpone otro que, en un sentido, no existe más que en su pensamiento, pero al cual atribuye, en relación con el primero, una especie de dignidad más alta*. Es pues, en ese doble aspecto, un mundo ideal. (Durkheim 1968 433, énfasis agregado)

En términos de Joas: “Durkheim cree, entonces, que había descubierto en las formas elementales de la religión el secreto de la religión *per se*: la formación dinámica de ideales en la experiencia de éxtasis colectivo” (Joas 1997 97, traducción propia).<sup>4</sup>

A partir de estos elementos puede inferirse que el nítido rasgo jamesiano que se observa en *Las formas elementales* es el siguiente: en la religión no son esenciales las doctrinas sino *o bien una acción, o bien un sentimiento*.

Cuando examinamos el campo de la religión nos encontramos con que gran variedad de pensamientos han prevalecido; pero los sentimientos, por una parte, y la conducta por la otra, fueron casi siempre los mismos, ya que los santos estoicos, los cristianos y los budistas vivieron de forma prácticamente indiscernible, y aunque la religión genera teorías variables, estas son secundarias, *de manera que si queremos apropiarnos de su esencia, tendremos que considerar los sentimientos y la conducta como elementos estables*. (James 237, énfasis agregado)

4 “Durkheim glaubt also, an den elementaren Formen der Religion das Geheimnis Religion schlechthin zu haben: Er ist der Dynamismus der Idealbildung in der Erfahrung der Kollektive Exstase”.

En otros términos: las representaciones son secundarias con respecto al elemento primario de la religión *que es alguna clase de experiencia religiosa* (sentimientos para James, ritos para Durkheim). El ejemplo arquetípico de *Las variedades* es el de individuos de *mentalidad sana* (esto es, individuos esencialmente optimistas) que profesan credos con teologías, en términos de James, *siniestras*. En consecuencia, el carácter o temperamento prima, según James, sobre el componente doctrinario como núcleo de la religión (véase 1994, conferencias 4 y 5). En la misma dirección, Durkheim rechaza la equiparación de la religión con un sistema de ideas, destacando el papel constitutivo de la energía religiosa (cf. Durkheim 1968 428):

Muy frecuentemente, los teóricos que han tratado de expresar la religión en términos racionales han visto en ella, ante todo, un sistema de ideas que responde a un objeto determinado[...] Ahora bien, no se ve cómo una simple idea podría tener esta eficacia. Una idea, en efecto, no es más que un elemento de nosotros mismos; ¿cómo podría conferirnos poderes superiores a los que tenemos por naturaleza? Por rica que sea en virtudes afectivas, no podría agregar nada a nuestra vitalidad natural, pues no puede más que librar las fuerzas emotivas que están en nosotros, no crearlas ni aumentarlas. Del hecho de que nos representemos o un objeto como digno de ser amado y buscado, no se sigue que nos sintamos más fuertes; *sino que es necesario que de este objeto se desprendan energías superiores a aquellas de las cuales disponemos y, además, que tengamos algún medio de hacerlas penetrar en nosotros y mezclarlas con nuestra vida interior.* (Durkheim 1968 428-429, énfasis agregado)

Si se toman, entonces, *Las variedades* y *Las formas elementales*, pueden encontrarse similitudes y diferencias entre los planteos de los autores. Durkheim, como bien señala Stedman Jones, explícitamente rivaliza con James como teórico de la religión. El examen posterior que hace del pragmatismo, en cambio, corre por otros carriles. Como es bien sabido, Durkheim dicta un curso sobre pragmatismo en la Sorbonne en 1913-1914. Los apuntes de este curso vinieron a ser publicados apenas en 1955, bajo el nombre *Pragmatismo y Sociología* (de ahora en adelante *Pys*).<sup>5</sup>

En ese libro se encuentran interesantes y fundadas críticas a la filosofía de James, como, por ejemplo, a la inconsistencia entre algunos de los rasgos distintivos de las personas religiosas que presenta el pragmatista, con su valoración de la acción sobre la quietud, la contemplación y la especulación. En términos de Durkheim:

.....  
5 Armand Cuvillier escribe una muy buena introducción al libro, donde refiere cómo se consiguieron los apuntes en que se basa el texto, así como el gran impacto que el curso parece haber tenido entre los estudiantes de Durkheim.

Las grandes virtudes del santo son: la devoción, la caridad, la fuerza de alma (resignación, desprecio por el peligro), la pureza del alma (horror por todo lo que sea artificio o engaño) el ascetismo (que puede llegar hasta el amor por el sufrimiento), finalmente la obediencia y la pobreza. Estas virtudes se oponen en general a las del hombre de acción. (Durkheim 1970 101)

Es en ese sentido que se puede decir que el sociólogo francés prefigura a Richard Gale, uno de los principales intérpretes contemporáneos de James, quien sostiene como núcleo de su interpretación la tensión, presente en la obra de James, entre una ética prometeica de corte pragmatista, por un lado, y el misticismo antipragmatista, por el otro (véase Gale 2007). Sin embargo, el *tono* con el que Durkheim analiza al pragmatismo, en general, y a la obra de James, en particular, difiere sustancialmente de *Las formas elementales*. Durkheim marca un solo punto de coincidencia entre pragmatismo y sociología en la crítica que hacen al viejo racionalismo:

Tal es la concepción que Schiller, James y Dewey se hacen del racionalismo. El racionalismo tradicional separa el pensamiento de la existencia. El pensamiento está en el espíritu, pero la existencia está, para él, fuera del espíritu. A partir de ahí, las dos formas de realidad no pueden reunirse más [...] la única manera de resolver la dificultad sería, en consecuencia, no admitir ese vacío entre la existencia y el pensamiento. Si el pensamiento es un elemento de lo real, si el pensamiento forma parte de la existencia y de la vida, no hay más “abismo epistemológico”, no hay más “salto peligroso”. Es preciso solamente ver cómo esas dos realidades pueden participar una de la otra. (Durkheim 1970 42)

La crítica de ambos enfoques al “viejo racionalismo” es la que los constituye, en términos de Durkheim, en “hijos de la misma época”. El paralelismo que establece, sin embargo, termina allí, y el resto del libro consiste en una crítica feroz del pragmatismo, cuya conclusión reza:

Se puede, pues, concluir que el pragmatismo es menos una empresa destinada a favorecer la acción, que una tentativa dirigida *contra la especulación pura y el pensamiento teórico*. Lo que lo caracteriza propiamente es una impaciencia respecto de toda disciplina intelectual rigurosa. (Durkheim 1970 103-104)

Que el pragmatismo sea un movimiento contra la razón es, entonces, la crítica central de Durkheim. En el comienzo mismo de *pys*, considera tres motivos que vuelven al pragmatismo de interés en distintos niveles: en primer lugar, porque hace una crítica relevante del racionalismo tradicional; en segundo lugar, porque representa un

desafío y un peligro para la cultura racionalista y cartesiana francesa; finalmente, porque representa una crítica de relevancia filosófica general (cf. Durkheim 1970 23).

Como correctamente ha señalado Joas, Durkheim siempre enfatizó más las diferencias que las similitudes existentes con el pragmatismo (cf. Joas 1993 57-59).<sup>6</sup> En *Las formas elementales* busca diferenciarse claramente de James. Ahora bien, ¿por qué radicaliza sus críticas en *pys* y acusa al pragmatismo de antiespeculativo? Una primera respuesta gira a nivel epistemológico: el pragmatismo en cuanto utilitarismo, en la versión de Durkheim, necesariamente a un lado el componente especulativo propio de la tradición filosófica racionalista. Neil Gross, analizando el contexto de producción de *pys*, perspicazmente sugiere que hay algo más: Durkheim ve en el pragmatismo angloamericano y en su enorme impacto en tierras francesas una rehabilitación de la religión que no rescata su componente cognitivo. En términos de Gross:

Para Durkheim, esto significaba que los pragmatistas negaban que las ideas y creencias religiosas surgiesen de un deseo intelectual por parte de los agentes para entender sus mundos, especialmente sus mundos sociales. Aún más, el trabajo de Durkheim en sociología de la religión suministraba evidencia de que las ideas religiosas y los mitos eran realmente especulativos e intelectuales por naturaleza. Dado esto, y si las ideas religiosas habían sido los precursores de las ideas de la ciencia y la

---

6 “Joas (1995) sugiere que Durkheim y James estaban entre los primeros investigadores en usar la experiencia religiosa como base para teorías generales acerca de fenómenos religiosos. Aún más significativo es que tanto Durkheim como los pragmatistas se oponían a ciertos aspectos del empirismo y el apriorismo; ellos ‘intentaron llevar la deducción de [las condiciones *a priori* de experiencia] más allá del dominio de la filosofía trascendental, investigando cómo el intelecto individual tenía que estar equipado para que alguna forma de cognición tuviera lugar’ (Joas 1993 57). A pesar de esas similitudes, ‘lo que surge claramente [...] es la estrategia retórica de Durkheim de no acentuar las similitudes, sino más bien las diferencias entre el pragmatismo y su propio programa de sociología’ (Joas 1993 59)” (Gross 129, traducción propia). “Joas (1995) suggests that Durkheim and James were among the first scholars to use religious experience as the basis for general theories about religious phenomena. More significant, both Durkheim and the pragmatists were opposed to certain aspects of empiricism and apriorism; they ‘attempt to take the deduction of [...] [the *a priori* conditions for experience] beyond the domain of transcendental philosophy by inquiring how the individual intellect has to be equipped in order for any form of cognition to take place’ (Joas 1993 57). Despite these similarities, ‘what emerges clearly ... is Durkheim’s rhetorical strategy of not accentuating the similarities but rather the differences between pragmatism and his own program of sociology’ (Joas 1993 [1998 en este trabajo] 59)”.

filosofía, entonces la validez de la comprensión pragmatista del pensamiento podría ser cuestionada (Gross 140, traducción propia).<sup>7</sup>

Quizás esta sea la razón por la que él siempre acentuó sus diferencias con el pragmatismo. De lo que se ha examinado hasta ahora de la interpretación que realiza Durkheim de James y del pragmatismo, pueden extraerse algunas conclusiones: en primer lugar, que Durkheim concibe su obra como programáticamente opuesta al pragmatismo, tanto en *Las formas elementales* como en *Pys*; en segundo lugar, que las críticas durkheimianas al pragmatismo son de distinto alcance: mientras que en *Las formas elementales* su crítica gira en torno al individualismo de James –aunque rescata simultáneamente el componente salvífico de la religión común a ambos, y su metodología es similar, al partir de la experiencia religiosa y no de un conjunto de creencias–, en *Pys* sostiene mucho más radicalmente que el pragmatismo es, como todo utilitarismo, antiespeculativo, y sólo lo rescata como instancia crítica del viejo racionalismo; en tercer lugar, que estas críticas nos dificultan apreciar los aspectos comunes en la obra de ambos autores, más allá de sus notables divergencias. En el resto del trabajo, entonces, intentaré matizar estas críticas y mostrar cómo la obra de James presenta un aspecto que podría considerarse durkheimiano.

## II. Durkheim intérprete de la religión

En *Las formas elementales*, Durkheim traza un ambicioso programa intelectual que tiene diversos propósitos. Meta-teóricamente, esos propósitos se podrían entender al menos de dos maneras: en su versión *minimalista*, intentan dar nuevas respuestas a tradicionales interrogantes filosóficos a partir de los datos empíricos que suministran la etnografía y la historia; en su versión más ambiciosa, en cambio, conllevan al desarrollo de una nueva filosofía basada en la sociología. Metodológicamente, sin embargo, ambas versiones son indiscernibles, ya que su eje central es la descomposición de los fenómenos complejos en sus instancias más simples y primitivas. Esto constituye el núcleo del cartesianismo durkheimiano: remontarse a la instancia más simple del fenómeno a analizar (a partir de datos

7 “Durkheim took this to mean that the pragmatists denied that religious ideas and beliefs stem from an intellectual desire on the part of agents to understand their worlds, especially their social worlds. Yet Durkheim’s work on the sociology of religion provided proof that religious ideas and myths are indeed speculative and intellectual in nature. If so, and if religious ideas were the evolutionary precursors of the ideas of modern science and philosophy, then the validity of the pragmatic understanding of thought could be called into question”.

etnográficos e históricos), para lograr definir sus características elementales. A diferencia del cartesianismo tradicional, sin embargo, ese fenómeno simple no es una entidad abstracta sino un hecho histórico concreto (o hechos históricos concretos). Al aplicar esta concepción metodológica a su definición (o más bien redefinición) de religión, Durkheim critica explícitamente la concepción heredada de la filosofía tradicional (esto es, el método dialéctico), que define las religiones a partir de las creencias fundamentales que profesan.<sup>8</sup> Es por ello que, para Durkheim, las “ideas”, “creencias” o “doctrinas” religiosas no bastan para entender cómo cumple la religión con su función vital. En otros términos, Durkheim no niega que el cuerpo doctrinario de las religiones sea relevante,<sup>9</sup> lo que sostiene es que, desligado de los aspectos rituales, no es el núcleo central de ellas, y que, por otra parte, el cuerpo doctrinario no permite entender la vitalidad que ofrece la religión a quienes la profesan. Durkheim sostiene que su concepción de religión ofrece esos elementos: en primer lugar, a partir de la tesis de que toda religión ofrece alguna distinción entre lo sagrado y lo profano; en segundo lugar, a partir de la afirmación de que el culto es imprescindible para hacer inteligible esa distinción, por un lado, y su vitalidad, por el otro. Estos son, entonces, los núcleos centrales de la religión para Durkheim. Con respecto a la primera distinción, el sociólogo francés escribe lo siguiente:

Todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común: suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos que traducen bastante bien las palabras *profano* y *sagrado*. (Durkheim 1968 41)

Aunque presenta distintos aspectos (subordinación, mayor sublimidad de lo sagrado frente a lo profano, etc.), Durkheim se inclina por marcar la *heterogeneidad* y la *temporalidad* como los rasgos definitorios esenciales de lo sagrado y lo profano. En otros términos, lo sagrado y lo profano son, ante todo, dos reinos heterogéneos

8 En términos de Durkheim: “muy frecuentemente, los teóricos que han tratado de expresar la religión en términos racionales, han visto en ella, ante todo, un sistema de ideas que responde a un objeto determinado. Este objeto se ha concebido de modos diferentes: naturaleza, infinito, incognoscible, ideal, etc.; pero esas diferencias importan poco. En todos los casos, las representaciones, las creencias, eran consideradas como el elemento esencial de la religión” (Durkheim 1968 428).

9 Al respecto escribe: “Las creencias religiosas son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que ellas mantienen ya sea unas con otras, ya sea con las cosas profanas” (Durkheim 1968 44).

(y contrapuestos) que se rigen por dos temporalidades. Lo profano es el reino de lo útil o de la vida cotidiana, regido por la lógica de supervivencia al ritmo de la economía y su temporalidad; lo sagrado, en cambio, es la interrupción deliberada de la vida profana y de su devenir a partir de pensar a ciertos objetos, entidades o lugares como sagrados a través de actividades rituales. Es en ese sentido que la religión es, para Durkheim, esencialmente *colectiva*, ya que implica una ruptura de la vida social cotidiana de la comunidad en la que se desarrolla. Para él, entonces, cultos y ritos son los modos colectivos de la religión. Al rechazar la idea de que el culto sea una manifestación secundaria y opaca de una fuerza primigenia, el sociólogo francés escribe:

El culto no es simplemente un sistema de signos por los cuales la fe se traduce hacia afuera; es la colección de medios por los cuales ella se crea y se recrea periódicamente. Ya consista en maniobras materiales o en operaciones mentales, es siempre él el eficaz. (Durkheim 1968 429)

En otros términos, la interioridad, como característica de la religión, es sólo posible si un culto la precede. Los ritos, entretanto, proporcionan patrones morales de comportamiento ante las cosas sagradas: “en fin, los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas” (Durkheim 1968 44). A partir de estos dos elementos se puede apreciar con mayor claridad la definición durkheimiana de religión: “*Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictivas, creencias [...] que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que adhieren a ellas*” (Durkheim 1968 49).

Dos aspectos de la concepción de religión de Durkheim, de acuerdo a los propósitos de este trabajo, son aquí de interés. En primer lugar, su idea acerca de la génesis de la distinción entre cosas sagradas y profanas;<sup>10</sup> en segundo lugar, la idea de moralidad que su concepción de religión acarrea.

Con respecto a lo primero, el punto durkheimiano es el siguiente: dado que la experiencia sensible no nos dice nada autoevidente sobre la distinción sagrado/profano, hay que buscar su génesis en su función. En otros términos: ¿por qué se traza la distinción entre sagrado y profano? Existe, según Durkheim, una fuerza o energía asociada a

10 En términos de Durkheim: “Pues hay que preguntarse, entonces, lo que ha podido determinar al hombre a ver en el mundo dos mundos heterogéneos e incompatibles, mientras que nada en la experiencia sensible parecía deber sugerirle la idea de una dualidad tan radical” (Durkheim 1968 45).

la religión que no depende de su componente doctrinario (al igual que en la concepción jamesiana). La génesis de esta energía radica, o bien en un componente *genuinamente* religioso, esto es, por ejemplo, en la divinidad, o bien en otro componente. El agnosticismo del sociólogo francés veta la primera respuesta. La génesis de esa energía radica, según Durkheim, en que la religión patentiza *in extremis* nuestra existencia como seres sociales:

Pues bien, precisamente eso es lo que hemos tratado de hacer, y hemos visto cómo esta realidad, que las mitologías se han representado bajo tantas formas diferentes, pero que es la causa objetiva, universal y eterna de esas sensaciones *sui generis* de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad. (Durkheim 1968 432)<sup>11</sup>

Lo sagrado parece existir, entonces, como una sensación aguda de nuestra naturaleza social.

El segundo aspecto que menciono, entretanto, es de central importancia al interior de la obra de Durkheim, así como en relación con la concepción de la religión de James. Para Durkheim, como se dijo, la religión está indisolublemente ligada a la idea de iglesia, por un lado, y la iglesia a la comunidad moral, por el otro. Las interdicciones rituales, que Durkheim concibe como esenciales, rigen directamente el reino sagrado e indirectamente el profano (en la medida en que el último está subordinado al primero). Si esta fuera toda la dimensión religiosa de la concepción durkheimiana, estaría en las antípodas de la posición de James, quien distingue tajantemente entre religión y moral, siendo esta última fundamentalmente restrictiva. Sin embargo, como correctamente ha señalado Joas, la concepción durkheimiana tiene un doble cariz:

De este modo, Durkheim funda en la moral la misma tensión que James describe entre religión y moralidad. Para ambos la moral no es definida, como lo hace Nietzsche, exclusivamente en términos del imperativo para que la religión pueda ser pensada sólo como fundamentación

---

11 Más claro aún: “Ella [la sociedad] es quien lo eleva por encima de sí mismo: ella es aún quien lo hace. Pues lo que hace al hombre es este conjunto de bienes intelectuales que constituye la civilización, y la civilización es la obra de la sociedad. Y así se explica el papel preponderante del culto en todas las religiones, cualesquiera que sean. Es que la sociedad solamente puede hacer sentir su influencia, si la sociedad es un acto, y ella sólo es un acto cuando los individuos que la componen están reunidos y actúan en común. Por la acción común ella toma conciencia de sí y se afirma; es ante todo una cooperación activa. Hasta las ideas y los sentimientos colectivos sólo son posibles gracias a movimientos exteriores que los simbolizan, así como lo hemos establecido. *La acción, pues, es la que domina la vida religiosa por el solo hecho de que su fuente es la sociedad*” (Durkheim 1968 49, énfasis agregado).

metafísica del imperativo. La proximidad entre Durkheim y James al respecto es aún más grande que lo que las diferencias conceptuales nos harían sospechar en primera instancia. Por mucho que Durkheim enfatice el perpetuo carácter sagrado de la moralidad, extendiendo su concepto de lo sagrado más allá de las religiones tradicionales, sostiene que la noción de imperativo no es [...] la verdadera característica de aquello que la moral tiene de religioso. Todo lo contrario, ya que podría demostrarse que cuanto más una moral es esencialmente religiosa, tanto más la idea de obligación queda borrada' [Durkheim (1951) [1924] 197]. Lo verdaderamente religioso, para Durkheim, no es lo imperativo, lo obligatorio, lo restrictivo, sino, como para James, lo atractivo, lo que da poder, lo que motiva. (Joas 1997 105, traducción propia)<sup>12</sup>

En la próxima sección retomo ambos aspectos (génesis de la distinción sagrado/profano y la concepción durkheimiana de religión) en relación con la obra de James.

### III. James: durkheimianismo e individualismo

Durkheim fue un lector de James y rivalizaba con este como teórico de la religión (véase Steadman-Jones 2003).<sup>13</sup> James, en cambio, no tenía al sociólogo francés entre sus innumerables fuentes, y existe por ello el riesgo de sobre-interpretación, al atribuir un aspecto durkheimiano a su filosofía de la religión. Dicho de otro modo, *Las formas elementales* es una década posterior a *Las variedades*, y no hay referencias (al menos en las obras principales) en relación con otros trabajos de Durkheim ¿Por qué, entonces, atribuir un aspecto durkheimiano a la filosofía de la religión de James? Sencillamente, porque nos permite

12 "Bei Durkheim ist damit in die Moral dieselbe Spannung eingebaut, die James als Spannung zwischen der Moral und der Religion beschreibt. Bei beiden wird nicht wie bei Nietzsche die Moral so ausschliesslich über das Imperative definiert, dass die Religion nur noch als metaphysische Begründung des Imperativen gedacht werden kann. Die Nähe von Durkheim und James ist in dieser Hinsicht sogar noch grösser, als die Unterschiede in der Begrifflichkeit zunächst vermuten lassen. Sosehr Durkheim nämlich den immerwährenden sakralen Charakter der Moral betont, wobei er seinen Begriff des Heiligen weit über die traditionellen Religionen hinaus ausweit, so sehr besteht er auch darauf, dass das Imperative 'nicht das wahre Kennzeichen des Religiösen and der Moral [ist]. Ganz in Gegenteil: es liesse sich nachweisen, dass die Idee der Obligation um so stärker in den Hintergrund tritt, je religiöser die Moral ist' [Durkheim (1970) 126]. Das eigentlich Religiöse ist auch bei Durkheim nicht das Imperative, das Obligatorische, das Restriktive –sondern wie bei James das Anziehende, das Stärkende, das Motivierende"

13 Joas (1997) va un paso más allá, al sostener que James fue una influencia decisiva para que Durkheim virara definitivamente hacia la experiencia como base de su teoría de la religión.

visualizar un rasgo esencial de la filosofía de la religión jamesiana: la distinción entre lo sagrado y lo profano, generalmente inadvertida. En otros términos, la filosofía de la religión de James, a pesar de las diferencias que mantiene con las posiciones de Durkheim, cumple con su *dictum* fundamental: por un lado, existe un ámbito profano que tiende a ser equiparable a las prescripciones morales; por otro lado, existe un ámbito sagrado que tiende a ser equiparable a una dimensión que otorga poder (o poder creador) a los individuos.

*Las variedades*, al igual que *Las formas elementales*, es un ambicioso proyecto intelectual que busca reformular el modo como pensamos la religión. James comienza el libro con un claro recorte metodológico: su *corpus* lo forman principalmente las autobiografías y confesiones de los “genios religiosos”, esto es, aquellos que han creído tener (o han tenido) una relación directa con la divinidad. Estos son los casos “extremos”, en términos de James, que quiere examinar. La religión, en ese contexto, es definida de la siguiente manera:

[...] la religión tal como ahora os pido arbitrariamente que la consideréis, para nosotros querrá significar *los sentimientos, los actos y las experiencias de hombres particulares en soledad, en la medida en que se ejercitan en mantener una relación con lo que consideran la divinidad.* (James 18)

Esta definición tiene un propósito operativo (de allí el “arbitrariamente”), que cobra sentido con el desarrollo de *Las variedades*. Ahora bien, si sólo nos atenemos a esta estipulación (y dejamos además a un lado todas las precauciones que toma), es muy sencillo etiquetar a James como un limitado individualista y oponerle, por ejemplo, al pansociologismo durkheimiano. En cambio, si consideramos detenidamente su punto de partida, junto a los núcleos conceptuales de *Las variedades*, podemos encontrar una riqueza difícil de encasillar como un limitado individualismo, ya que James presenta una meticulosa *fenomenología de las almas religiosas* basada en tres tipos ideales: las experiencias de la “mentalidad sana”, las de las “almas enfermas” y, finalmente, las de los “renacidos” o “nacidos dos veces”.

En su descripción de estos tipos ideales, James explícitamente sostiene que los individuos reales generalmente no ejemplificamos exclusivamente sólo una de estas categorías, sino que somos híbridos entre ellas. Los individuos de mentalidad sana son definidos como aquellos (patológicamente, para James) optimistas, a los que les es imposible percibir o sentir el mal en el mundo. Las almas enfermas, entretanto, sólo perciben o sienten el mundo como intrínsecamente malo.<sup>14</sup> Los nacidos dos veces, por su parte, son aquellas almas

14 James deja muy en claro que es un sentimiento y no una “concepción”. Al respecto escribe: “No se trata de la concepción intelectual del mal, sino de la sensación

enfermas recuperadas que, en términos de James, son las más perspicaces porque han visto los dos lados del abismo.

Uno de los tópicos centrales de *Las variedades* gira, indudablemente, alrededor de la dialéctica entre las almas enfermas y los nacidos dos veces, proceso que James llama de “redención” (James 76).<sup>15</sup> Una de las formas posibles de redención, que menciona James, es el misticismo. En otros términos, el misticismo es una de las formas en que las almas enfermas renacen, y es un proceso redentorio en la medida en que esas almas enfermas superan su morbidez y dejan de sentir o percibir el mundo como intrínsecamente malo. Está fuera de los límites de este trabajo examinar detenidamente la concepción jamesiana de misticismo. Sin embargo, el análisis de algunas de sus características (*transitoriedad* y *pasividad*) es el mejor modo de comprender por qué la distinción entre lo sagrado y lo profano es esencial para la filosofía de la religión jamesiana.

James enumera cuatro características que, en su opinión, definen el misticismo: inefabilidad, cualidad de conocimiento, transitoriedad y pasividad (cf. James 179-180). La *transitoriedad* es descrita de la siguiente manera:

Los estados místicos no pueden mantenerse durante mucho tiempo. Salvo en caso de excepción, media hora o como máximo una hora o dos parece ser el límite más allá del cual desaparecen. Con frecuencia, una vez desaparecidos sólo de manera imperfecta pueden reproducirse; pero cuando se repiten, se reconocen con facilidad y de una repetición a otra son susceptibles de desarrollo continuado en lo percibido como enriquecedor e importante interiormente. (James 180)

La *pasividad*, entretanto, implica que:

Aunque la llegada de los estados místicos puede estimularse por medio de operaciones voluntarias previas, como, por ejemplo, fijar la atención, o con determinadas actividades corporales o de otras formas que los manuales de misticismo prescriben, sin embargo, cuando el estado característico de conciencia se ha establecido, el místico siente

.....  
horripilante, paralizadora, que hiela la sangre, del mal muy próximo, sin que pueda apreciarse, ni por un momento, otra concepción o sensación en su presencia. ¡Qué remotamente irrelevantes parecen nuestro optimismo refinado y consuelos usuales intelectuales y morales en presencia de tal necesidad de ayuda! En esto estriba el núcleo real del problema religioso; ¡Ayuda, ayuda! Ningún profeta puede reivindicar ser portador del mensaje definitivo, a menos que hable de algo que suene a realidad en los oídos de tales víctimas” (James 78).

- 15 En sus términos: “Se trata de un proceso de redención y no de un simple retorno a la salud natural, y el enfermo, cuando se salva, experimenta aquello que le parece un segundo nacimiento, una forma de ser consciente mucho más profunda que la que antes disfrutaba” (James 76).

como si su propia voluntad estuviese sometida y, a menudo, como si un poder superior lo arrastrase y dominase. (James 18o)

Dicho de otra manera, el estado, en cuanto que *sagrado*, conlleva a la interrupción *transitoria* de la vida profana cotidiana; y en cuanto *pasivo*, implica una clara distinción entre una esfera (o reino, en términos durkheimianos) sagrada –la unión o comunicación con la divinidad– y una profana –el individuo separado de la divinidad–. Se puede inferir, entonces, que uno de los núcleos conceptuales esenciales de *Las variedades*, el misticismo, descansa en la distinción sagrado/profano. ¿Cómo se relaciona esto con la hipótesis del presente trabajo? De la siguiente manera: aun el fenómeno religioso más refractario, para Durkheim (el misticismo), puede ser leído bajo el par conceptual sagrado/profano.<sup>16</sup>

Ahora bien, el misticismo es una de las múltiples variedades de la experiencia religiosa para James. El interrogante es si al resto de las experiencias religiosas (es decir, las no-místicas) tiene sentido atribuirles la distinción entre lo sagrado y lo profano. En la medida en que separa nítidamente entre religión y moral, James distingue, a mi juicio, entre un ámbito profano y uno sagrado: “En estos casos extremos estaba pensando cuando afirmé, hace un momento, que la religión personal, incluso sin teología ni ritual, encarna algunos elementos que la simple y pura moralidad no posee” (James 22).

El elemento que señala James como esencialmente religioso es el de la “actitud total” ante el universo. Mientras que la actitud religiosa conlleva una aceptación entusiasta e incondicional, la actitud moral puede ser de mera resignación.<sup>17</sup> Por ejemplo, en *Las variedades* escribe:

Al llegar a este punto, la religión se constituye en lo que viene a rescatarnos y sujeta nuestro destino en sus manos. Hay un estado de ánimo que los hombres religiosos conocen, pero no los otros, para los que la voluntad de afirmación y mantenimiento quedó desplazada por el de cerrar la boca y ser nada ante las inundaciones y las plagas del Señor. En tal estado de ánimo, lo que más temíamos se convirtió en la morada de nuestra seguridad, y la hora de nuestra muerte moral se convirtió en el día de nuestro nacimiento espiritual (James 25).

16 Durkheim, en las conclusiones de *Las formas elementales*, sostiene que los cultos individuales pueden ser explicados sociológicamente (436), pero no se refiere más que ocasionalmente al misticismo, fenómeno que otros sociólogos clásicos, como Weber y Troelstch, han marcado casi como la frontera de la sociología.

17 Al respecto escribe en *Las variedades*: “La moralidad simple y pura acepta la universal ley del todo y la reconoce y obedece; pero debe hacerlo con el corazón apesadumbrado y triste, sin dejar de sentirla como un yugo” (James 22).

Como se ha señalado en la sección anterior, Joas marca una similitud entre James y Durkheim, a saber, que, a pesar de las diferencias terminológicas, ambas concepciones comparten una idea fundamental: mientras que la moral es esencialmente un ámbito de interdicciones, la religión es una fuerza atractiva, motivadora y que otorga poder al individuo.

Una posible objeción a este planteamiento sería que la coincidencia entre James y Durkheim no es tal, ya que ambos tienen concepciones radicalmente opuestas de lo sagrado. Para Durkheim, lo sagrado es una necesaria duplicación ideal de lo real que cumple una función a la vez cohesiva y que otorga poder al individuo, mientras que para James lo sagrado sería la comunicación o unión del individuo con la deidad. Esta objeción tiene un núcleo de verdad, a saber, que ambas concepciones tienen divergencias relevantes. El objetivo de este trabajo no consiste en negar las evidentes diferencias entre James y Durkheim: en primer lugar, el objeto que se proponen explicar: individuos en soledad (James) versus individuos en ritos (Durkheim); en segundo lugar, el fideísmo jamesiano versus el agnosticismo durkheimiano. Sin embargo, coinciden en un punto metodológico fundamental: la distinción sagrado/profano (explícita y sistemáticamente desarrollada por Durkheim, por un lado, e implícitamente sostenida por James, por el otro) tiene como punto de partida las experiencias y los sentimientos y actividades de los individuos y no las doctrinas religiosas. Esta coincidencia no implica sólo una posible influencia directa de James en Durkheim (como sostiene Joas), sino que nos brinda una clave de lectura para interpretar la filosofía de la religión de James: la separación sagrado/profano implica que moral y religión no son homologables.

#### **IV. James y Durkheim: pasado, presente y futuro de la religión**

Es bien sabido que Durkheim desarrolla su obra en el marco de una tradición europea donde la distinción entre lo sagrado y lo profano (y la mediación eclesiástica) tenía plena significación.<sup>18</sup> Es decir, hasta la Reforma Protestante, la Europa católica distinguía claramente entre un ámbito sagrado a cargo de la iglesia y un ámbito profano esencialmente político. Francia es quizás el país europeo donde este marco sufrió menos los embates de la Reforma.<sup>19</sup> Si bien Durkheim

18 Sobre el intento de “asimilación” de Durkheim a la cultura europea y sus tensiones con el judaísmo, véase Birbaum (1995).

19 Sufrió los embates, sin embargo, de la Revolución Francesa, lo que llevó posteriormente a la encarnizada lucha entre laicismo e integrismo. Este tópico, sin embargo, está fuera de los límites de este trabajo. Un excelente libro que describe el papel de Durkheim en este contexto es el de Richman (2002).

era un ferviente partidario de la secularización, la incesante transformación social de finales del siglo XIX y principios de XX auguraban un individualismo que, a sus ojos, era peligroso. Dicho brevemente, la fuente del peligro residía, para Durkheim, en que las sociedades modernas no parecían ser eficaces a la hora de producir cohesión social.

Completamente distinta, en cambio, es la visión de James. La incesante transformación de Estados Unidos (de colonia a potencia mundial en el lapso de un siglo) no era motivo de pesimismo para James. El autor de *Las variedades* parecía ejemplificar en la filosofía el pujante espíritu de pionero que tan presente estaba en el imaginario social norteamericano.<sup>20</sup> Ese imaginario, además, parecía constituir un ejemplo cristalino de la típica de la asociación entre protestantismo, calvinismo específicamente, y modernización, que normalmente se remite a la clásica obra de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

Ahora bien, ¿de qué manera se relaciona la distinción sagrado/profano (fundamento de la concepción de Durkheim y de James en mi interpretación) con el protestantismo tal como lo entiende este último? Una hipótesis factible (tal como la presenta Charles Taylor) es argumentar que el marco durkheimiano es adecuado para explicar cierto tipo de sociedades (esencialmente sociedades católicas donde existe una separación nítida entre lo sagrado y lo profano), pero que no capta la transformación que el protestantismo produjo en ese marco. En otros términos: Durkheim parece no haber visto cómo desaparecía lo profano bajo el embrujo de la Reforma, y cómo lo sagrado –de la mano de la moral– se volvía omnipresente. James, siempre en la interpretación de Taylor, lleva el individualismo de la Reforma a su paroxismo, concibiendo una interpretación pos-durkheimiana de la religión (esto es, desligada de su aspecto comunal), que suena convincente para vastos sectores contemporáneos (véase Taylor 2004, cap. 3). Dicho de otra manera, para Taylor el formato durkheimiano concentra su eficacia a la hora de explicar el pasado de la religión, mientras que el presente y el futuro son los tiempos de James.

Esta hipótesis contiene algunos núcleos verdaderos, centralmente en lo que se refiere a la miopía de Durkheim ante las consecuencias de la Reforma. No es totalmente acertada, en cambio, en la contraposición que establece entre Durkheim y James, donde este último prefigura, en palabras de Taylor, la religión de las sociedades pos-durkheimianas. James, a mi juicio y a diferencia de Durkheim, observa claramente el peligro de la fagocitación de lo profano en lo sagrado y, en consecuencia,

20 Ya a principios del siglo XX, James fue analizado bajo la figura del pionero por Josiah Royce (1912) y George H. Mead (1929).

separa religión y moral. El fundamento de su oposición, y esto es lo relevante para este trabajo, consiste en lo que llamo su aspecto durkheimiano: la distinción entre sagrado y profano.

En otros términos, el mito modernizador, agradable a los oídos protestantes, es que no existe la distinción sagrado/profano, y que esa sacralización del mundo (o eliminación del ámbito profano) a partir de la ética protestante es lo que ha hecho posible nuestra contemporaneidad (véase Joas 2012). Los detalles de esta historia están fuera de los límites de este trabajo. Brevemente, sin embargo, expongo dos razones por las que, a mi juicio, el mito modernizador es erróneo: en primer término, el menos importante en este contexto, porque (como correctamente lo ha señalado Ernst Troeltsch) en la Europa pre-reformista se distinguían claramente dos tipos de moralidad: una estricta, que estaba dirigida centralmente a las autoridades eclesiásticas, y una más laxa dirigida a los laicos.<sup>21</sup> Difícilmente se puede señalar como modernizador el proceso de pretender regir férreamente a todos los individuos, como pretende el calvinismo; en segundo lugar, más importante para este trabajo, que los “atletas morales” (como los llama James), y los que equiparan religión y moral, no captan un elemento esencial de la religión, esto es, el sentimiento religioso. Gran parte del valor de *Las variedades* reside en su minuciosa descripción de casos que *necesariamente* quedarían fuera del ámbito religioso si aceptáramos la equiparación entre religión y moral. Frente a las fuertes tendencias sacralizadoras del protestantismo (en su variante *progresista*, como los unitaristas, y en su variante *conservadora*, como fundamentalistas), James reconoce un núcleo sagrado (el sentimiento religioso) contrapuesto al profano y que nunca puede ser homologado a la moral. En otros términos: capta un elemento esencial de la religión (que el protestantismo tiende a perder). Así pues, una de las consecuencias del aspecto durkheimiano de la filosofía de la religión de James es que nos ayuda a mostrar la endeblez del mito modernizador, que está basado en la férrea unión entre religión y moral. De allí la importancia del aspecto durkheimiano para la filosofía de la religión de James.

.....  
 21 En sus términos: “En ese cosmos, la consecuencia ascética plena de semejante estilo de vida corresponde a los representantes oficiales de la Iglesia, el clero, y a los que se entregan voluntariamente a este ideal, los monjes, mientras que la masa dirigida, representada e inspirada por ellos marcha tras sus diversas funciones sociales según la *Lex naturae* y sólo de vez en cuando o únicamente de modo limitado es sometida al ideal ascético” (Troeltsch 16). En relación con el protestantismo y a su afán *regidor*, escribe: “esto significa, lo mismo que antes en el catolicismo, la idea de una cultura eclesiásticamente dirigida; y hasta se presenta con más fuerza, por lo mismo que no hay ninguna diferencia entre una moral cristiana superior y otra inferior. *Es la idea de la teocracia o, mejor, bibliocracia*” (Troeltsch 44, énfasis agregado).

## Conclusión

En relación a las concepciones de religión de James y Durkheim, las interpretaciones corrientes entienden que se contraponen drásticamente. Por el contrario, autores como Hans Joas (1997, 1998), Sue Stedman Jones (2003) y Jack Barbalet (2004), entre otros, sostienen que existe una similitud, puesto que ambos parten de la experiencia como la base de la teoría de la religión. Mi hipótesis va un paso más allá, al sostener que existe un aspecto durkheimiano, la distinción entre lo sagrado y lo profano, en la filosofía de la religión de James. Lo que me ha interesado mostrar en este trabajo es que ese aspecto durkheimiano viene a ser fundamental para la cabal comprensión de la filosofía de la religión jamesiana, importancia que traté de ilustrar a partir de una breve alusión a la oposición de ciertas concepciones protestantes.

## Bibliografía

- Barbalet, J. "William James: Pragmatism, Social Psychology and Emotions", *European Journal of Social Theory* 7/3 (2004): 337-353.
- Birnbaum, P. "French Jewish Sociologists between Reason and Faith: The Impact of the Dreyfus Affair", *Jewish Social Studies* 2/1 (1995): 1-35.
- Durkheim, É. *Sociología y Filosofía*. Buenos Aires: Kraft, 1951.
- Durkheim, É. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Editorial Schapire, 1968.
- Durkheim, É. *Pragmatismo y Sociología*. Buenos Aires: Editorial Schapire, 1970.
- Gale, R. *The Divided Self of William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Gross, N. "Durkheim's Pragmatism Lectures: a Contextual Interpretation", *Sociological Theory* 15/2 (1997): 126-149.
- James, W. *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Ediciones Península, 1994.
- Joas, H. *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- Joas, H. *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Mead, G. "The Philosophies of Royce, James, and Dewey in Their American Setting", *International Journal of Ethics* 40 (1930): 211-231.
- Richman, M. *Sacred Revolutions: Durkheim and the College De Sociologie (Contradictions of Modernity)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.
- Royce, J. *William James and other Essays in the Philosophy of Life*. New York: The MacMillan Company, 1912.

- Stedman-Jones, S. "From Varieties to Elementary Form. Emile Durkheim on Religious Life", *Journal of Classical Sociology* 3/2 (2003): 99-121.
- Taylor, C. *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2004.
- Troeltsch, E. *El Protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Puebla: Premiá, 1991.