

Cambios y continuidades en la obra de Émile Durkheim: el modelo explicativo durkheimiano.

Diego Alberto Díaz.

Cita:

Diego Alberto Díaz (2012). *Cambios y continuidades en la obra de Émile Durkheim: el modelo explicativo durkheimiano*. VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-097/61>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eRxp/wdu>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

VII JORNADAS DE SOCIOLOGÍA DE LA UNLP

La Plata, 5, 6 y 7 de diciembre de 2012

Título: Cambios y continuidades en la obra de Émile Durkheim: el modelo explicativo durkheimiano.

Mesa temática: Número 6.

Nombre: *Díaz, Diego Alberto. DNI: 27.333.999.*

Pertenencia institucional: *Carrera de Sociología, Fsoc-UBA.*

Dirección de correo electrónico: diazdiegoalberto@yahoo.com.ar

RESUMEN

El escrito presenta un primer análisis de los cambios y continuidades que el *modelo explicativo durkheimiano* sufre a lo largo de la extensa obra del sociólogo francés. Rastreado el proceso que hacia fines del siglo XIX coloca al “fenómeno religioso” en el centro del proyecto teórico de Durkheim, veremos como esto impacta y transforma buena parte de sus primeras formulaciones presentadas, principalmente, en *Las reglas del método sociológico* [1895]. Haciendo foco en la pérdida de poder explicativo que sufren las variables de la *morfología social* (densidad, volumen y tipo de solidaridad) a expensas de su teoría de las representaciones sociales veremos como estos cambios están en línea con sus nuevas preocupaciones teóricas y su búsqueda de *las leyes de la ideación colectiva*. Pero a la vez, señalando las continuidades holísticas de su modelo explicativo (“síntesis química”) se matiza la profundidad de dichos cambios y se discute cierta idea que ve en el último Durkheim un abandono total de lo morfológico y un definido giro idealista (T. Parsons, C. Bouglé).

Introducción.

El progresivo corrimiento que el pensamiento de Durkheim inicia hacia 1895, la *revelación* (en sus propias palabras¹) que la cuestión religiosa produjo en sus ideas, terminará, entrado ya el siglo XX, trastocando su concepción y explicación de los fenómenos sociales: “Esta nueva visión de la preponderancia de la religión...formaría la base del posterior desarrollo de su pensamiento, otorgando un papel explicativo cada vez mayor a la religión y una autonomía cada vez mayor a las <representaciones colectivas>...Desde su postura inicial en *La división del trabajo social* [1893], donde había caído en la tentación de escribir que <todo sucede mecánicamente>. Durkheim se hallaba en la época de sus últimos escritos muy próximo a afirmar que el pensamiento simbólico es la condición y el principio explicativo de la sociedad...” (Lukes;1984:232-235) Sin embargo, ese año que Durkheim señala para su encuentro con la religión y que *marca una línea de demarcación en el desarrollo de su pensamiento* es el mismo en que edita *Las reglas del método sociológico* [1895] libro que, debido al éxito y a sus intenciones, termina por asociar “definitivamente” el nombre de Durkheim a la tradición de la sociología más positivista y que expresará, por tanto, diferencias con los *nuevos puntos de vista* revelados en ese mismo 1895. Como veremos, la identificación sin más que Durkheim establece entre *Las reglas* de la naciente ciencia social y las ciencias positivas ya consolidadas será parte de la “estrategia” que Durkheim despliega para lograr cierta legitimidad en el plano epistemológico y no tanto un cerrado acuerdo con ello. Sin embargo, más allá de cierta impostura a causa de cuestiones políticas- académicas², cuando Durkheim logra posicionarse dentro del campo intelectual francés (en disputa aún por la definición de las *sciences de l’homme*) efectivamente se corre gradualmente de ciertas miradas naturalistas iniciales, siendo discutido aún la profundidad de dichos cambios.

¹ Reproducimos a continuación un fragmento de carta escrita por Durkheim en 1907, Citado en (Steiner: 2003:28) “Sólo en 1895 tuve el sentimiento claro del papel capital que juega la religión en la vida social. Ese año, por primera vez, encontré la manera de abordar sociológicamente el estudio de la religión. Para mí fue una revelación. Ese curso de 1895 marca una línea de demarcación en el desarrollo de mi pensamiento, de modo que tuve que retomar nuevamente todas mis investigaciones anteriores para ponerlas en armonía con estos nuevos puntos de vista”

Más preciso sería ubicar hacia 1900 el año en que “lo religioso” se vuelve importante en Durkheim, ya que ese año coincide con la orientación hacia la problemática de la religión que adopta la nueva revista *L’Année Sociologique* (1898). La centralidad que adoptaron las monografías y recensiones sobre la religión demuestra la generalización al interior del grupo durkheimiano de esa preocupación en principio exclusiva de Emile Durkheim.

² Como señala Ramos Torre (1999) En *Las reglas* lo que Durkheim realiza, más que codificar la metodología de una disciplina ya existente, es fundar un discurso que solo tenía como antecedente “empírico” su tesis de doctorado publicada dos años atrás, de este modo en la Introducción de *Las reglas* Durkheim nos dirá: “En este momento pretendemos exponer en su conjunto, y someter a discusión, los resultados de la aplicación de nuestras reglas y principios. Sin duda, están contenidos implícitamente en nuestro libro sobre *La división du travail social*. Pero nos ha parecido que había algún interés en separarlos y formularlos aparte, acompañarlos de sus pruebas e ilustrarlos con ejemplos sacados, ya de esta obra, ya de trabajos todavía inéditos. De esta manera se podrá juzgar mejor sobre la orientación que quisiéramos imprimir a los estudios sociológicos.” (Durkheim;[1895]1998:24.negritas nuestras)

En esta monografía, centrándonos en un solo aspecto de su obra que podríamos nominar “el modelo explicativo durkheimiano”, intentaremos mostrar que si bien la creciente consideración del *papel capital que juega la religión en la vida social* introduce modificaciones en el desarrollo teórico de Durkheim (principalmente la pérdida de poder explicativo que sufre las variables de la morfología social: densidad, volumen y tipo de solidaridad) no son menores las continuidades que conserva su enfoque holístico sobre los fenómenos sociales a lo largo de su obra. Mostrando estas continuidades y los cambios que indiscutiblemente introduce intentaremos matizar ciertas lecturas que ven en la obra tardía de Durkheim una “ruptura” idealista en relación a sus primeras obras a causa de la introducción del fenómeno religioso.

La “estrategia” y de la coacción a la deseabilidad.

Si en los comienzos de esta “ciencia nueva” para lograr la legitimación epistemológica que la sociología precisaba Durkheim creyó conveniente tomar un “atajo” e identificar, sin más, *Las reglas* de la naciente ciencia de la sociedad con el modelo general de ciencia hegemónico por la filosofía positivista, con el transcurrir del tiempo y la creciente legitimación de su proyecto, Durkheim se irá alejando de cierto naturalismo que tan bien compatibilizaba con el racionalismo que promovía la III República Francesa en las Facultades de Letras y Humanidades. Una *Troisième République* que, pugnando por “certezas” que le permitieran consolidarse, encontraba en la conservadora academia francesa un espacio más de disputa política y en Durkheim a uno de sus defensores progresistas³. En el último párrafo del Prefacio que Durkheim escribe para *Las reglas* [1895] concluye en una “arenga” que demuestra el conocimiento del espacio social donde buscaba legitimar su joven sociología recostándose en el prestigio de las ciencias físico-naturales, estrategia ésta que si bien políticamente será exitosa, a nivel teórico, como veremos, no dejará de aportar confusión: “En efecto; nuestro objetivo principal es extender el racionalismo científico a la conducta humana... Creemos, pues, que especialmente en nuestro tiempo de misticismo renaciente, semejante empresa puede y debe ser acogida sin inquietud y hasta con simpatía por todos aquellos que, aunque no estén conforme con todos

³ Este proceso de legitimación científica no solo se da dentro de un campo intelectual francés en disputa aún por la definición de las *sciences de l'homme*: “La introducción de las ciencias sociales aparece sobredeterminada políticamente. Es el Estado el que apuesta fuerte por una innovación en principio problemática y lo hace esperando de las nuevas disciplinas claras orientaciones *republicanas*. Por otro lado, la situación lleva a que tales disciplinas se institucionalicen con una fuerte carencia en el plano de su legitimidad epistemológica, pues no existen exteriormente como ciencias o tan sólo se encuentran esbozadas. Pero, además, reciben el rechazo del viejo aparato académico que intenta paralizar la reforma o, por lo menos, retrasar la *revolución* que comporta. La introducción de la sociología es, en este sentido, paradigmática...” (Ramos Torre: 1999:12)

nuestros puntos de vista, comparten nuestra fe en el porvenir de la razón.” (Durkheim;[1895]1998:8-9 negritas nuestras)

El señalado encuentro de Durkheim con la religión, si bien significa transformaciones teóricas y metodológicas no resta mayor unidad a la obra de Durkheim⁴. Como señala Ramos Torre (1999), tanto en sus investigaciones sobre la división del trabajo, el método sociológico, el suicidio y sus últimos trabajos *se afirma un mismo afán unitario*: determinar la estructura de la sociedad como realidad moral; contrastarla con sus desviaciones coyunturales; explicar éstas como efectos de patologías transicionales de un proceso de cambio social; fijar las bases de una reconstrucción moral que normalice la vida social; asentar y legitimar la nueva ciencia de la sociología como único discurso capaz de realizar con éxito tal cúmulo de tareas *en pos de un objetivo unitario*. Así, la unidad que encontramos en Durkheim será principalmente su “republicanismo” y la vinculación que establece entre su proyecto teórico y las necesidades de la política francesa: su cuarta y última gran obra *Las Formas elementales de la vida religiosa* [1912] será otro intento de responder a la misma problemática que estructuró toda la obra de Durkheim, pero hasta llegar a *Las formas* [1912] fue corriendo gradualmente el eje de su interés, pasando de la investigación de lo normativo constrictivo (lindante a la obligación) hacia el estudio de los ideales y las creencias que le subyacen. Este corrimiento se observa en el decreciente uso del concepto de *conciencia colectiva* en favor de las “pluralidades” introducidas por el de *representaciones colectivas*⁵.

Sin embargo, más allá de las continuidades en la obra durkheimiana, son conocidas las transformaciones que la religión introduce incipientemente a lo largo de su producción intelectual, principalmente, en los cambios que sufre su producción en materia de explicación sociológica. Tempranamente, hacia 1924, en el Prólogo a la recopilación de

⁴ “...el lastre dieciochesco de Durkheim en lo que refiere al estrecho vínculo entre educación y política, parece matizarse con el texto de 1912. En pocas palabras, pareciera que desde entonces, educar no garantiza el esclarecimiento de las representaciones colectivas, de forma de volverlas funcionales a un estado de cosas esperado, con miras a salvaguardar a la sociedad. La remisión al origen que condensan las creencias a las que nos referimos, nos mostró el peso específico que adquieren aquéllas como primer fondo de representaciones, en las que se *enmarcan*, luego, sus posibles combinaciones. Son las creencias, justamente, el objeto de rememoración que el rito y la práctica religiosa deben presentificar de forma recurrente para amalgamar socialmente a los individuos. Esa es una de las funciones centrales.” (Nocera: 2005: 12)

⁵ “Durkheim hizo un uso muy frecuente del concepto de conciencia colectiva en *La división del trabajo*. Después lo usó muy pocas veces...abandonó un concepto que estaba ligado a lo que le había parecido ser el modo distintivo de cohesión de las sociedades menos avanzadas (solidaridad mecánica), caracterizadas por <semejanzas sociales> y por una ley represiva centrada en el castigo...la conciencia colectiva resultaba un instrumento analítico insuficientes para las metas que se propuso después de escribir *La división del trabajo*. Lo que quería era explorar cómo los individuos están ligados a las sociedades y controlados por ellas, cómo las creencias y los sentimientos colectivos llegan a ser inculcados, cómo cambian, cómo afectan y son afectados por otros rasgos de la vida social, cómo se mantienen y cómo se refuerzan. El concepto de conciencia colectiva era demasiado comprensivo y a la vez demasiado estático. Resultaba inútil para discriminar entre las creencias cognitivas, las creencias morales y las creencias religiosas, entre las diferentes creencias y sentimientos, y entre las creencias y sentimientos asociados con los diferentes estadios del desarrollo de una sociedad. Para hacer esas discriminaciones Durkheim recurrió al concepto de <representaciones colectivas> (Lukes;1984:5-6)

artículos de Durkheim que forman el libro *Sociología y filosofía*, Bouglé realiza una caracterización *antimaterialista* de la obra durkheimiana⁶ que hacia 1937 será profundizada y desarrollada por Talcott Parsons en *La estructura de la acción social*. Debido a la centralidad mundial que adquirió el estructural- funcionalismo tras la segunda posguerra, se convirtió en una interpretación clásica sobre el *desarrollo*⁷ de la obra de Durkheim que, en lo sustancial, señala un *período de transición* abierto por escritos tales como: «*Représentations individuelles et représentations collectives*» (1899) y el *cambio fundamental* que significó la publicación de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) permitiéndose concluir: “Finalmente, Durkheim, en su epistemología sociológica y en otros elementos conexos de su pensamiento, partió también, en su última fase...Hacia una «sociología idealista».” (Parsons; [1937] 1968:576). Sin adherir a esta visión rupturista que implicaría un tardío Durkheim *idealista*, el modelo de *desarrollo* que nos propone sigue vigente y lo utilizaremos, pero para observar no solo los desplazamientos teóricos sino también y como ya adelantamos, señalando las continuidades.

Ésta idea de que con el transcurrir del tiempo Durkheim gira progresivamente a una posición *antimaterialista* o *idealista* para explicar los fenómenos sociales sintetiza una serie de modificaciones en relación a sus primeros trabajos: *La división* [1893] y principalmente *Las reglas* [1895]. Como señalamos, las urgencias por legitimar a la naciente sociología llevaron a Durkheim a identificar a ésta con las ciencias positivas, sabemos también del éxito de su estrategia⁸, pero en ese mismo movimiento “embarazó” a la ciencia de la sociedad con dos problemáticas que perseguirán a Durkheim a lo largo de su obra y, parte de ésta, consistirá en el desconocimiento de aquella “paternidad”. “Asumida la definición positivista de la ciencia en general, dos son los principales problemas que la

⁶ “Es en sus primeros trabajos donde Durkheim gusta de insistir precisamente acerca de la estrecha relación que existe entre las creencias colectivas y la forma misma del medio social...La “morfología social” tiene, pues, su palabra que decir para explicar esta evolución... [pero en]...El ya antiguo artículo que reproducimos aquí, *Representaciones individuales y representaciones colectivas*, pone muy en evidencia esta tendencia antimaterialista...” (Bouglé; [1924] 1951:69-70)

⁷ “En Pareto sólo hay un proceso de claridad gradualmente creciente de las ideas importantes para este estudio. En Durkheim, por el contrario, hay un cambio fundamental de uno a otro grupo de ideas precisamente formuladas. De ahí que sea necesario, en la exposición siguiente, estudiar la teoría de Durkheim como un proceso de desarrollo. Cabe, *grosso modo*, dividir a éste en cuatro etapas principales. Hubo un primer período formativo, cuyo documento más importante es la *División del trabajo* (1893)...En segundo lugar, hubo una temprana síntesis, en la que construyó un sistema general de teoría relativamente bien integrado, que parecía adecuado para los hechos empíricos que había estudiado...Los principales documentos de esta etapa son: *Las reglas de la méthode sociologique* (1895) y *Le suicide* (1897). Se vio esto seguido por un período de transición, en la que la temprana síntesis se fue gradualmente derrumbando...Se ve esto documentado por escritos tales como: «*Représentations individuelles et représentations collectives*» (1899), *L'éducation morale* (1902-1903) y «*La détermination du fait moral*» (1907). Finalmente, sobre la base de esta nueva postura general, se abrió una vasta gama de nuevos problemas, que llevaban a nuevos campos empíricos, desarrollada en *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912).” (Parsons; [1937] 1968:386-387)

⁸ “Durkheim se convirtió en un personaje extremadamente influyente en la Sorbona, a la vez como profesor y como administrador. Laserre escribía en 1913 que <entre las capillas de la ciencia de la universidad, la sociología durkheimiana se alza como una catedral, cuya primacía es reconocida por todos>, y Massis observaría más tarde que <los estudiantes de hoy en día [1931] no pueden ni imaginar lo que era entonces el dominio de Durkheim [en 1910], ni el grado de poder y autoridad que la sociología tenía sobre determinadas personas>” (Lukes: 1984:369-370)

sociología debe encarar: ser un saber de cosas y tener un dominio específico...su posibilidad como ciencia depende de la existencia de un mundo de cosas sociales, es decir, en última instancia, de que la sociedad esté también situada en ese continuo que es la naturaleza.” (Ramos Torre; 1999:17-18) En *Las reglas* [1895] la definición del hecho social condensa esas características positivas que asume lo social, el objeto además de mostrarse por sus manifestaciones externas proporciona un reino exclusivo y particular de la naturaleza para su observación⁹. Frente al *misticismo renaciente* señalado en el prefacio a *Las reglas* la cosmovisión racionalista durkheimiana descansaba en un realismo epistemológico que conducía a *considerar los hechos sociales como cosas*¹⁰.

A la respuesta que se formula el título del Capítulo I de *Las reglas* [1895], a saber: *¿Qué es un hecho social?* Durkheim nos dirá: “...en toda sociedad existe un grupo determinado de fenómenos que se distinguen por caracteres bien definidos de aquellos que estudian las demás ciencias de la Naturaleza...[y consisten, pues, en]...maneras de obrar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotadas de un poder coactivo, por el cual se le imponen.” (Durkheim:[1895]1998:25-6) Veamos en la siguiente cita, escrita a solo una década de la definición de hecho social anterior, y observemos la distancia que existe con aquella definición: “En efecto, no podemos realizar un acto que no nos diga nada, simplemente porque nos sea ordenado. Perseguir un fin que nos deja fríos, que no nos parezca *bueno*, que no toque nuestra sensibilidad, es cosa psicológicamente imposible. Es necesario, por el contrario, que paralelamente a su carácter obligatorio, el fin moral sea deseado y deseable: esta *deseabilidad* es una segunda característica del acto moral...Y si comparo, como lo hago, la noción de lo sagrado con la de moral, no es tan sólo por hacer un paralelo más o menos interesante, sino porque es harto difícil comprender la vida moral si no se la correlaciona con la vida religiosa...De lo dicho se desprende, pues, que debe existir lo moral en lo religioso, y lo religioso en lo moral.” (Durkheim:[1906]1951:153-159) De este modo, en un principio, una conducta es moral, es decir social, no por el contenido de la acción en sí, sino debido a la existencia de una regla y de la sanción que la acompaña. De este modo, lo social se cifraba en la “regulación” externa y constrictiva sin problematizar el mundo de los valores e ideales que integran socialmente a los actores,

⁹ Del mismo modo que en 1888 Durkheim señalaba: “La evolución no es una repetición monótona. Sino que cada reino de la naturaleza presenta cierta novedad, que la ciencia debe captar y reproducir, en lugar de borrarla. Para que la sociología tenga derecho a existir, hace falta que exista en el reino social algo que escape a la investigación biológica.” (Durkheim; [1888]: 6)

¹⁰“Las objeciones de Durkheim a esta propuesta [*misticismo renaciente*] parten de la constatación de una paradoja interna, tanto al bergsonismo como al pragmatismo de James. En efecto, si se dice de los conceptos que tienen una orientación pragmática <¿cómo, se pregunta Durkheim, puede cumplir el pensamiento conceptual este papel si carece de toda medida común con lo real>? Para resolver esta paradoja, Durkheim opta por una alternativa que se fundamenta en una ontología pluralista y en una gnoseología de realismo moderado. En la lección 20 propone, en efecto, que la distinción está en las cosas en igual medida que la indistinción, pues <nada hay absoluto en el universo: la confusión absoluta es tan imposible como la separación absoluta>.” (Ramos Torre: 1989:33)

cuestiones a las que Durkheim se irá acercando a través del tratamiento de lo sagrado del fenómeno religioso.

De la morfología social a las leyes de la ideación colectiva y la continuidad de la “síntesis química”.

“Como veremos, a lo largo de su vida, Durkheim desplazó el foco de su atención de los fenómenos estructurales a los superestructurales a medida que crecía el valor explicatorio que concedía a estos últimos.” (Lukes;1984:10) En efecto, el énfasis que en sus primeros trabajos tienen los aspectos “morfológicos” a la hora de explicar los hechos sociales¹¹ va perdiendo peso a la par que crece la importancia de las “representaciones sociales”. “Como es conocido, Durkheim dividió sus investigaciones entre las dirigidas al estudio de la morfología social y las relativas a la fisiología social, y dentro de estas últimas, entre la fisiología de las prácticas y la fisiología de las representaciones colectivas...Sin embargo, fue la cuestión de las representaciones colectivas la que se convirtió pronto en una de las claves de dicha fisiología. La cuestión era difícil, porque todo aquello que se subsumió progresivamente en la teoría de las representaciones colectivas estaba en contacto con un mundo etéreo, acaso inmaterial y, para muchos, espiritual.” (Huici; 2007:11-12) Si en *Las reglas* [1895] la descripción de la vida social es un continuo que va de las fluidas *corrientes de opinión* que, cuando lograban estabilizarse por efecto de la tradición, generaban formas de existencia social cada vez más materiales como las reglas morales, códigos jurídicos, vías de comunicación, estilos arquitectónicos, que son exteriores y coaccionan al individuo. En *Las formas* [1912] la objetivación de las representaciones sociales se da mediante un vasto proceso de simbolización, ubicando, de este modo, en el centro de atención aquello que anteriormente carecía de importancia por su *fluidéz inmaterial*. Durkheim se dirigía a un nuevo racionalismo y transformará su concepción del orden social: de ser entendido como “unanidad moral” independiente y externo al individuo, a otra concepción donde un “orden lógico- simbólico” a la vez que se impone al individuo lo habilita y es construido en torno a sus prácticas sociales motivadas afectivamente.

Veamos como fue el proceso de este corrimiento teórico y como impacta en el modelo explicativo durkheimiano. Como señala Durkheim en *Las reglas: la morfología social es un camino que conduce a la parte verdaderamente explicativa de la ciencia*.

¹¹ “...la morfología social es un camino que conduce a la parte verdaderamente explicativa de la ciencia.” (Durkheim:[1895]1998:83)

Rechazando las explicaciones utilitaristas y psicológicas de lo social sostiene: “La mayoría de los sociólogos creen haber dado cuenta de los fenómenos, cuando han hecho comprender para que sirven, el papel que desempeñan. Se razona como si sólo existiera para esto último y no tuvieran otra causa determinante que el sentimiento, claro o confuso, de los servicios que están llamados a prestar...Pero este método confunde dos cuestiones muy diferentes. Hacer ver para qué un hecho es útil, no es explicar cómo nace ni el por qué es lo que es; pues aquello para lo qué sirve, supone propiedades específicas que le caracterizan, pero no las crea...para que esta naturaleza sea provocada o alterada, no basta que encontremos en ello alguna ventaja. Para determinar tales cambios, es preciso que obren ciertas causas que las impliquen físicamente” (Durkheim;[1895]1998:83-84-85) Esta explicación que tiene como punto de partida y llegado al hombre y sus necesidades no contempla la definición del hecho social como algo que supera y obliga al individuo, de aquí se sigue la siguiente regla: “La causa determinante de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales antecedentes, y no entre estados de la conciencia individual.” (Durkheim;[1895]1998:96)

De lo anterior deriva otra regla: “El origen primero de todo proceso social de cierta importancia debe buscarse en la constitución del medio social interno” (Durkheim;[1895]1998:96). En este sentido la visión durkheimiana de la sociedad se vincula “...con el famoso concepto de *<milieu interne>* de Claude Bernard, como clave de la organización fisiológica de los organismos vivos complejos. El *milieu interne* (el sistema de circulación de la sangre y de los fluidos conexos), merced a sus diversas funciones, incluida la de mantener constante la temperatura interna, concurre a que los organismos complejos se adapten mejor al medio externo y se desarrollen. La sociedad es el *milieu interne* de los seres humanos...” (Tiryakian; 2001:249) En el capítulo V describe las reglas relativas a la explicación de los hechos sociales y nos señala que “El esfuerzo principal del sociólogo deberá tender, por tanto, a descubrir las diferentes propiedades de este medio que son susceptibles de ejercer una acción sobre el curso de los fenómenos sociales. Hasta ahora, hemos encontrado dos series de caracteres que responden de una manera particular a esta condición: el número de unidades sociales, como hemos dicho, el volumen de la sociedad, y el grado de concentración de la masa, o lo que hemos llamado la densidad dinámica.” (Durkheim; [1895] 1998:98) Como vemos, estas “reglas” reproducían la explicación de los fenómenos sociales que en 1893 desplegó en *La división* que, como ya señalamos, era el único trabajo “empírico” con el que contaba Durkheim a la hora de codificar el método en *Las reglas*.

Volviendo a la centralidad que va adquiriendo las representaciones en el desarrollo teórico de Durkheim, en *Las reglas* [1895] si bien lo social contiene representaciones¹², éstas no dejan de expresar lo que sucede en el *medio social interno*. Medio social que en última instancia determina los contenidos de las representaciones¹³. Hacia 1897, con la publicación de su libro *El suicidio*, Durkheim ya sostiene que *la vida social [está] hecha esencialmente de representaciones* (Durkheim;[1897]1998:341), iniciando de este modo el cambio tendiente a generalizar lo “representacional” aunque aún las subordinaba a la *constitución anatómica* del medio social interno¹⁴. Pero desde la elección misma del suicidio como problema Durkheim se acerca a otra temática un tanto alejada de la morfología social aunque el tratamiento objetivista de las tendencias sociales lo emparentan: “Las tendencias colectivas tienen una existencia que les es propia; son fuerzas tan reales como las fuerzas cósmicas, aun cuando sean de otra naturaleza; actúan igualmente sobre el individuo de fuera, aunque esto ocurra por otros medios. Lo que permite afirmar que la realidad de las primeras no es inferior a la de las segundas, es que se prueba de la misma manera, es decir, por la constancia de sus efectos...Por consiguiente, puesto que actos morales como el suicidio se reproducen con una uniformidad, no solamente igual, sino superior, debemos del mismo modo admitir que dependen de fuerzas exteriores al individuo...lo que importa es reconocer su realidad y concebirlas como un conjunto de energías que nos dominan desde fuera a obrar, como hacen las energías físicas químicas, cuya acción sufrimos. De tal modo son cosas *sui generis* y no entidades verbales que se les puede medir y hasta comparar su magnitud relativa, como se hace con la intensidad de las corrientes eléctricas o de los focos luminosos.” (Durkheim;[1897]1998:338-9)

Como bien señala Parsons, debemos esperar hasta la aparición en 1898 del artículo «*Représentations individuelles et représentations collectives*», artículo que inicia el “discutido” *período de transición* en la obra durkheimiana. El primer signo que indica el corrimiento teórico señalado, podemos observarlo a poco de iniciado el texto. Ya, en los

¹² “Las representaciones, las emociones, las tendencias colectivas, no tiene por causas generatrices determinados estados de la conciencia de los particulares, sino las condiciones en que se encuentra el cuerpo social en su conjunto.” (Durkheim;[1895]1998:93)

¹³ “En cierto modo, *la causalidad eficiente del medio social es para Durkheim la condición de existencia de la sociología científica.*” (Aron; [1967] 1976:81)

¹⁴ “Pero, en realidad, el sistema mental de un pueblo, es un conjunto de fuerzas definidas que no se pueden ni desordenar ni volver a ordenar por vía de simples inducciones. Se relaciona, en efecto, con la manera como están agrupados y organizados los elementos sociales. Supuesto un pueblo, formado de cierto número de individuos dispuestos de determinada manera, resulta de ello un conjunto determinado de ideas y de prácticas colectivas que permanecen constantes, en tanto que las condiciones de que ellas dependen son entre sí idénticas. En efecto, según que las partes de que se compone sean más o menos numerosas y ordenadas, según tal o cual plan, la naturaleza del ser colectivo varía necesariamente, y, por consiguiente, sus maneras de pensar y de obrar; pero no se pueden cambiar estas últimas más que cambiándole a él mismo, y no es posible variarle sin modificar su constitución anatómica.” (Durkheim; [1897] 1998:435)

primeros párrafos, la elección de la psicología como ciencia desde la cual establecer la “analogía” con la sociología contrasta con la anterior afinidad que Durkheim establecía con la “biología”. En su lección inaugural dictada en 1887-88 por Durkheim en Burdeos, al igual que en 1898, nos señala *que la analogía es un instrumento precioso para el conocimiento, e incluso para la investigación científica...* [pero sin remitirse a la psicología, Durkheim propondrá]...*Por tanto, no carece de interés señalar una analogía real entre el organismo individual y la sociedad*¹⁵. Llegado 1898 con la aparición de «*Représentations individuelles et représentations collectives*» a Durkheim le parecerá *sin duda, más natural investigar las analogías que pueden existir entre las leyes sociológicas y las leyes psicológicas, porque las materias que respectivamente tratan se hallan más inmediatamente próximas una de otra*. La aproximación de la sociología a la psicología esta en sintonía con la profundización de su interés por lo representacional a la hora de explicar los fenómenos sociales: “La vida colectiva, como la vida mental del individuo, está hecha, en efecto, de representaciones, y es presumible por ello que representaciones individuales y representaciones sociales sean, en cierto modo, comparables.” (Durkheim; [1898] 1951:79) Al igual que en la analogía anterior (la biológica sugerida en 1888) donde Durkheim critica¹⁶ la identificación sin más, que Spencer entabla entre las leyes de la biología y de la sociedad, ahora, en 1898, y criticando veladamente a Tarde, sostendrá: “Pero esta aproximación...[entre representaciones individuales y representaciones sociales]...lejos de justificar la concepción que reduce la sociología a no ser sino un corolario de la psicología individual, pondrá de relieve por el contrario la independencia relativa de esos dos mundos y de esas dos ciencias.” (Durkheim; [1898] 1951:79) Como vemos, la utilización de la analogía permanece a lo largo del tiempo como otra estrategia que Durkheim desarrolla,

¹⁵ “...no puede olvidarse que la analogía es un instrumento precioso para el conocimiento, e incluso para la investigación científica. El espíritu no puede crear una idea en todas sus piezas. Supóngase que se descubre un ser completamente nuevo, sin análogo en el resto del mundo; sería imposible para el espíritu pensarlo, y no podría representárselo más que en función de algún otro que ya conociera. Lo que llamamos una nueva idea no es en realidad más que una antigua idea que hemos retocado para ajustarla tan exactamente como sea posible al objeto especial que debe expresar. Por tanto, no carecía de interés señalar una analogía real entre el organismo individual y la sociedad, ya que no sólo la imaginación ahora sabría de dónde asirse y tendría cómo concebir al nuevo ser en cuestión, sino que la biología se convirtió para los sociólogos en un verdadero tesoro de enfoques y de hipótesis, sobre las cuáles sin duda no tenía derecho a apropiarse brutalmente, pero que por lo menos podía explotar sabiamente. Incluso la misma concepción de la ciencia se encuentra, en cierta medida, así determinada. Efectivamente, si los hechos sociales y los hechos biológicos no son más que distintos momentos de una misma evolución, lo mismo debe ocurrir con las ciencias que los explican. En otros términos, el marco y los procedimientos de la sociología, sin estar calcados sobre los de la biología, deben no obstante tenerlos en cuenta”. (Durkheim; [1888]: 6)

¹⁶ “Spencer no se contenta con señalar ciertas preciosas analogías entre las sociedades y los seres vivos: declara abiertamente que la sociedad es un tipo de organismo... Los hechos sociales no pueden explicarse verdaderamente si no es por otros hechos sociales, y no se ha dado cuenta de ellos con sólo haber señalado su semejanza con hechos biológicos, cuya ciencia ya está hecha. La explicación que conviene a éstos no puede adaptarse exactamente a aquéllos. La evolución no es una repetición monótona. Sino que cada reino de la naturaleza presenta cierta novedad, que la ciencia debe captar y reproducir, en lugar de borrarla. Para que la sociología tenga derecho a existir, hace falta que exista en el reino social algo que escape a la investigación biológica.” (Durkheim; [1888]: 6)

como discutido fundamento, para salvar la cientificidad misma de esta “ciencia nueva” y garantizarle un reino “exclusivo”.

Pero detengámonos en éste importantísimo artículo: Representaciones individuales y representaciones colectivas (publicado en la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en el mes de mayo de 1898, t. VI.). Allí Durkheim analiza las representaciones colectivas, expresando las características por las cuales éstas resultan ser de distinta naturaleza que las representaciones individuales. Las representaciones colectivas no surgen de la naturaleza del individuo sino de la vida social. La vida colectiva, a semejanza de la vida mental del individuo, se encuentra integrada por distintas representaciones, pero resultan ser muy diferentes las representaciones colectivas de las individuales. Las representaciones colectivas se originan a partir de las acciones y reacciones que se dan entre el intercambio de las conciencias individuales, pero si bien tienen origen en dicho intercambio exceden dichas conciencias individuales, transformándose en un producto distinto, en un producto social. Las representaciones colectivas se nutren de las individuales, pero no tomadas aisladamente, sino en su conjunto, por lo que debe darse la asociación de individualidades para que las representaciones de las personas se conviertan en cosas exteriores a las conciencias individuales. Así como Durkheim llama “espiritualidad” a la propiedad distintiva de la vida representativa en el individuo, es decir mental, denomina “hiperespiritualidad” al producto social de la asociación de individualidades. La importancia de éste texto radica en que allí Durkheim comienza a delinear su pensamiento sobre las condiciones sociales del pensamiento, que más tarde desarrollará en otras obras: la vida social está integrada por entero de representaciones y estas son hechos sociales anteriores a los individuos y no se pueden conocer a través de la introspección individual. Como otras instituciones las representaciones colectivas nos fueron legadas por las generaciones anteriores y nada tuvimos que ver con su formación, por ello no es indagando la conciencia individual donde podrán reconocerse las causas que le dieron nacimiento sino que hace falta conocerlas como fenómenos *sui generis*.

Con la aparición de éste artículo Durkheim introduce una novedad teórica que inicia un alejamiento de lo morfológico como última instancia para explicar lo social. Permítasenos citar en extenso para mostrar mejor en que consiste esta modificación: “Pero una vez que un primer caudal de representaciones ha sido constituido de tal modo, dichas representaciones, en virtud de las razones que hemos expuesto, se transforman en realidades parcialmente autónomas que gozan de una vida propia y que tienen el poder de atraerse, de rechazarse, de formar entre sí síntesis de diversa clase, combinada todas ellas determinadas por sus afinidades naturales y no por el estado del medio en el cual se desarrollan. Por lo

tanto, las representaciones nuevas, productos de estas síntesis, son de una misma naturaleza: tienen por causas inmediatas otras representaciones colectivas y no tal o cual carácter de la estructura social.” (Durkheim; [1898] 1951:128-129) La evolución de la religión, nuevamente, será el lugar más apropiado para observar este fenómeno: “Es imposible comprender, sin duda, cómo se ha formado el panteón griego o el romano si no se conoce la constitución de la ciudad, al modo cómo los clanes primitivos se han confundido poco a poco los unos con los otros, cómo la familia patriarcal se ha organizado, etc. Pero, por otro lado, la vegetación lujuriosa de mitos y leyendas, los sistemas teogónicos, cosmológicos, etc., que constituyen el pensamiento religioso, no se vinculan directamente con determinadas particularidades de morfología social” (Durkheim; [1898] 1951:129)

Frente a este nuevo fenómeno al que lo enfrentaban sus propios desarrollos teóricos, el de la autonomización de las representaciones del substrato morfológico, Durkheim buscará reconstruir el modelo explicativo postulado anteriormente y con un fuerte tono programático, que denota la autoconciencia de sus propias transformaciones teóricas, lo escucharemos decir en 1898: “Las combinaciones de las que resultan los mitos, las teogonías, las cosmogonías populares, no son idénticas a las que tienen por efecto asociaciones de ideas que se forman en los individuos, aunque tanto unas como otras puedan aclararse mutuamente. Hay toda una parte de la sociología que debiera volver a buscar las leyes de la ideación colectiva, y que está aún completamente por hacerse.” (Durkheim; [1898] 1951: n16 pag.130) En este pasaje encontramos explícitamente las consecuencias que, para el modelo explicativo durkheimiano, supone desligar a las representaciones del substrato material, ahora “...no alcanza con identificar el funcionamiento del medio social interno (densidad- volumen- tipo de solidaridad) sino que se requiere un abordaje específico que permita pensar cómo y por qué esas situaciones de afinidad, atracción y repulsión generan ciertas combinaciones novedosas que producen nuevas representaciones...Se vuelve necesario apelar a un programa teórico diferenciado. Ese es el desiderátum que el autor condensa bajo la intención futura de captar *leyes de la ideación colectiva...*” (Nocera; 2005:3) Como veremos más adelante, la aparición de *Sobre algunas formas primitivas de clasificación* artículo que junto a su sobrino Marcel Mauss publican en 1903 Durkheim comienza a ensayar una respuesta a estas *leyes de la ideación colectiva* que hacia 1912 profundizará en *Las formas*¹⁷.

¹⁷ «*Représentations individuelles et représentations collectives*» es retomado por Durkheim en 1912 en *Las formas elementales de la vida religiosa*, en la séptima nota de la conclusión nos remite a releer aquel artículo publicado en 1898 y nos señala: “Al mostrar la religión como una cosa esencialmente social, no queremos decir que se limite a traducir a otro lenguaje las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas. Nos parece evidente que la vida social depende de su sustrato y lleva su marca, lo mismo que la vida mental del individuo depende del encéfalo, e incluso del organismo en su totalidad. Pero la conciencia colectiva es algo más que un

Sin embargo, pese a este corrimiento, y como nuevamente señala tempranamente Bouglé, el punto *central de la filosofía de Durkheim...la idea maestra, la idea modelo, aquella de la síntesis química, que produce fenómenos de una naturaleza tal que las propiedades de los elementos aislados no pueden hacer prever* se conserva (Bouglé; [1924] 1951:71). Durkheim sostuvo el principio de *la irreductibilidad del conjunto social a la suma de sus elementos* y de ese principio rector de su pensamiento instaba a explicar los fenómenos individuales por el estado de la colectividad ya sea que pensemos en conciencias individuales o, como en 1898 en representaciones¹⁸. Por lo tanto lo que Durkheim sostenía en 1895 mantiene su vigencia a sola condición de cambiar el término *conciencias* por el de *representaciones*: “no puede producirse nada colectivo sino son dadas las conciencias individuales; pero esta condición necesaria no es suficiente, sino que es preciso que estas conciencias estén asociadas, combinadas, y combinadas de una cierta manera; de esta combinación es de donde dimana la vida social y, por consiguiente, es esta combinación lo que la explica. Agregándose, penetrándose, fusionándose las almas individuales engendran un ser, psíquico si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un nuevo género”. (Durkheim; [1895] 1998:92) Del mismo en que *las combinaciones de donde han surgido los mitos [etc]...no son idénticas a las asociaciones de ideas que se forman en los individuos*, así como estas últimas se generan por las acciones y reacciones de elementos nerviosos, las representaciones colectivas precisan de la asociación para que las representaciones individuales vía la “síntesis química” adquieran ciertas “propiedades emergentes” que la diferencien de sus componentes¹⁹. El equivalente social de las “conexiones nerviosas” Durkheim lo encontrará, como veremos, en las situaciones de eferescencia social.

epifenómeno de su base morfológica, lo mismo que la conciencia individual es diferente de una simple inflorescencia del sistema nervioso. Para que aparezca la primera, se requiere que se produzca una síntesis *sui generis* de las conciencias particulares. Esta síntesis provoca todo un mundo de sentimientos, de ideas e imágenes que, una vez nacido, obedecen a sus propias leyes. Se atraen y se rechazan, se funden, se dividen y proliferan sin que todas esas combinaciones vengán directamente ordenadas o requeridas por el estado de la realidad subyacente. La vida que así se suscita goza de tanta independencia que, a veces, da lugar a manifestaciones sin ningún objetivo, sin utilidad de ninguna clase, por el mero placer de afirmarse a sí misma. Precisamente hemos señalado que, a menudo, ése es el caso de la actividad ritual y del pensamiento mítico.” (Durkheim; [1912] 2008:637).

¹⁸ “En el curso del análisis de los temas y las ideas fundamentales de las tres grandes obras de Durkheim, llama la atención la similitud de los métodos utilizados y de los resultados obtenidos. Tanto en la *De la Division du travail social* como en *Le Suicide* o *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, el desarrollo del pensamiento de Durkheim es el mismo: al comienzo, una definición del fenómeno; luego, en una segunda etapa, la refutación de las interpretaciones anteriores; finalmente, en el final de la obra, una explicación propiamente sociológica del fenómeno considerado...En los tres casos, la explicación que Durkheim obtiene es esencialmente sociológica, pero lo objetivo presenta quizá un sentido un tanto distinto de una obra a otra.” (Aron; [1967] 1976:72)

¹⁹ Del mismo modo que Stuart Mill había recurrido al modelo de “química mental” para evitar cierto mecanicismo a la hora de explicar la formación de las entidades psicológicas complejas. Para seguir el recorrido de este concepto desde el origen ver: Nocera, P. (2005): «Analogía, retórica y combinación. Exploraciones en torno al modelo argumental de la sociología durkheimiana», *Lenguaje, Sujeto, Discurso*, 1: 55-72.

Representaciones conceptuales, clasificaciones, categorías.

De este modo Durkheim emprende un recorrido teórico que, a la par que busca estabilizar su teoría de las representaciones, logra que éstas garanticen, crecientemente, un orden “lógico- simbólico” sobre la “infinita” variación de visiones de mundo del colectivo social, permitiéndole ensayar una respuesta sobre las *leyes de la ideación colectiva*. Este recorrido que se inicia con *Representaciones* [1898] y logra sistematizarlo en *Las formas* [1912] encuentra un segundo paso importante en el artículo que junto a su sobrino Marcel Mauss publican en 1903: *Sobre algunas formas primitivas de clasificación*. Aquí las representaciones colectivas “No sólo ya no responde como un simple correlato, a los fenómenos morfológicos, sino que ahora Durkheim plantea que su especificidad radica en la introducción de un mapa de discontinuidades (conceptos) en lo que habría sido una unidad originaria y confusa de imágenes e ideas, circunstancia característica de las sociedades primitivas...Si las representaciones colectivas evidencian matrices de clasificación del mundo, y los sistemas de clasificación se estructuran en base a conceptos, los procesos de combinación y asociación que oficiaran como argumento de la especificidad de lo social (ya sea que pensemos en conciencias individuales o representaciones) se proyectan, por ello, al plano del lenguaje y particularmente a los procesos sociales de comunicación. Esta idea es la que Durkheim despliega en 1912 en *Las formas elementales de la vida religiosa*.” (Nocera: 2005:4)

En *Sobre algunas formas primitivas de clasificación* [1903] Durkheim y Mauss inician su argumentación con la idea de que el individuo o la conciencia no son suficientes para explicar la capacidad clasificatoria con la que el pensamiento da forma al mundo. “Basta, por lo demás, con analizar la idea misma de clasificación para comprender que el hombre no pudo encontrar en sí mismo sus elementos esenciales.” (Durkheim, Mauss; [1903]:30) Clasificar, en los términos de Durkheim y Mauss, implica la organización y el ordenamiento de los acontecimientos y los hechos del mundo en géneros y en especies, en subsumir los unos en los otros y en determinar sus relaciones de inclusión y de exclusión. Como ejemplo se puede citar la manera en que se divide el espacio: en norte y sur, arriba y abajo, izquierda y derecha; o con la forma en que se secciona el tiempo y se usan los calendarios. Las clasificaciones son, en términos generales, una lógica de origen social de las que se sirven las personas, pero que no es creada por ellas: “Por tanto, bien lejos se encuentra el hombre de clasificar espontáneamente o como resultado de una suerte de necesidad natural...Nada nos autoriza a suponer que nuestro espíritu, al nacer, lleva en sí el prototipo de ese cuadro elemental de toda clasificación...Toda clasificación implica un

orden jerárquico del que ni el mundo sensible ni nuestra conciencia nos brindan el modelo... Todo esto tiende a hacer conjeturable que el esquema de la clasificación no es un producto espontáneo del entendimiento abstracto, sino que resulta de una elaboración en la que participan todo tipo de elementos extraños.” (Durkheim y Mauss; [1903]:29-30-31)

De este modo, las clasificaciones cumplen también con una de las características de los hechos sociales: son externas a los individuos y se les imponen coercitivamente. Prueba de ello es que anteceden a la existencia de los miembros particulares de la sociedad y que las personas clasifican el mundo de la misma manera que los miembros de su sociedad y, además, si utilizaran otro tipo de clasificación se encontrarían con fuertes resistencias. Pero hay algo más, y ésta es una de las principales tesis de Durkheim y Mauss: la clasificación de las cosas reproduce la clasificación de la sociedad, la organización de las ideas es paralela a la de la sociedad y, siguiendo con el mismo razonamiento, existe un estrecho vínculo entre el sistema social y el sistema lógico. Las clasificaciones y la lógica para funcionar necesitan ser compartidas por todos los miembros de la sociedad. Resulta casi imposible pertenecer a una sociedad sin compartir sus clasificaciones básicas y cada sociedad se encarga de imponer su propio orden lógico. Así, para Durkheim y Mauss los factores que permiten ordenar las cosas son ajenos a las personas individuales y a sus facultades innatas. Lo que permite las clasificaciones es la sociedad, el individuo por sí mismo no tiene esa capacidad.

Para probar esta hipótesis Durkheim y Mauss decidieron analizar lo que consideraron eran las formas de clasificación más sencillas que se pudieran observar: las de ciertas tribus australianas y norteamericanas. “En efecto, la única manera de encontrar una respuesta es buscando las más rudimentarias clasificaciones que hayan formulado los humanos, con el fin de ver con qué elementos han sido éstas construidas.” (Durkheim, Mauss; [1903]:31) Con base en la lectura de una extensa literatura antropológica de la época, descubrieron que las tribus proyectaban en el mundo las divisiones y el orden de su propia sociedad. Asimismo, Durkheim y Mauss explicaban la lógica del pensamiento “primitivo” como un producto social. Con esto tomaron distancias de las posturas predominantes de su época que afirmaban que el pensamiento de las tribus era ilógico e irracional. Contrario a esta suposición, aseveraron que cada sociedad tiene un tipo particular de lógica, que las formas de pensamiento responden de su condición social y que, en consecuencia, no pueden calificarse como falsas o irracionales. El orden lógico y las categorías tienen poder coercitivo sobre el pensamiento de las personas. La sociedad, decía Durkheim, requiere para existir de un mínimo de conformismo lógico, una disciplina lógica.

Cada vez más Durkheim se aproximaba a lo que, desde Aristóteles, se había denominado como *categorías*, su búsqueda de un “terreno firme” donde asentar su teoría de

las representaciones lo acerca a estos conceptos fundamentales que le terminarán revelando los cuadros permanentes de la vida mental. Este será uno de los tres temas que Durkheim aborda en *Las formas: una interpretación sociológica de las formas del conocimiento humano*²⁰. Aquí, Durkheim profundiza la tesis que formula junto Marcel Mauss, si en 1903 las formas de clasificación eran productos sociales ahora extenderá esa idea a las categorías mismas del conocimiento²¹. Introduciendo el discurso sociológico en temas que hasta el momento le eran ajenos: “Sin dejar de resonar a la vieja discusión medieval nominalista, fuera del contexto filosófico, los creyentes y teístas continuaban defendiendo que tales conceptos eminentes eran obra de su dios correspondiente, que los había ubicado en las almas de los mortales. Pero, ya en el ámbito filosófico, la discusión no desmerecía un ápice. En efecto, los más próximos al teísmo, o los teístas disfrazados, como Henri Bergson, denostaban en general todo lo conceptual, pues apostaban por un tipo de pensamiento que fuera fundamentalmente intuitivo. Por otro lado, los empiristas se subsumían en un encadenamiento de analogías aunque mostraban la ventaja de no suscribir principios metafísicos. Y, en fin, los aprioristas, fundamentalmente kantianos, consideraban las categorías como innatas a los seres humanos.” (Huici; 2007:12-13). Durkheim compartía la idea kantiana de que las categorías eran anteriores a la experiencia, pero rechazaba el origen metafísico que le asignaba pues convertía a estas en inexplicables. Durkheim sostendrá que las categorías preceden a la experiencia individual (empiristas) porque eran exteriores al individuo y de este modo las emparentaba con las representaciones colectivas. Terciando en la discusión, al asignar a las categorías del conocimiento un origen social, creía superar los límites tanto del empirismo como del apriorismo²².

²⁰ “*Les formes élémentaires de la vie religieuse* puede ser estudiada desde tres puntos de vista, porque esta obra reúne tres tipos de estudios. Implica una descripción y un análisis detallado del sistema de los clanes y el totemismo en ciertas tribus australianas, con alusiones a las tribus americanas. Contiene una teoría de la esencia de la religión, deducida del estudio del totemismo australiano. Finalmente, esboza una interpretación sociológica de las formas del pensamiento humano –es decir, una introducción a la sociología del conocimiento.” (Aron; [1967] 1976:55)

²¹ “En 1911, Georges Davy publicó un pequeño libro de extractos de los escritos de Durkheim, con una larga introducción, en la que subrayaba al aspecto filosófico del pensamiento de Durkheim. Durkheim escribió a Davy una carta en la que comentaba...no hay duda de que mi pensamiento tiende a esa dirección. Habiendo partido de la filosofía, tiendo a volver a ella, o más bien, me he visto llevado de nuevo a ella por la naturaleza de las cuestiones que he ido encontrado en mi camino.” (Lukes; 1984:401) En el Prólogo que en 1924 escribe Bouglé para la recopilación de artículos de Durkheim editado bajo el título *Sociología y filosofía* nos señala: “En el presente volumen reunimos y damos a la publicidad...estudios [que] tienen como carácter común el de aclarar aquello que pensaba Durkheim, no sólo acerca de tal o cual problema sociológico particular sino más ampliamente sobre los problemas generales que preocupan de ordinario a los filósofos...y muestran, por lo tanto, en qué sentido y en qué medida la sociología renueva la filosofía.” (Bouglé; [1924] 1951:65)

²² “Siguiendo a Renouvier, pero sobre todo a su malogrado amigo Hamelin, Durkheim desoye la distinción kantiana entre las formas *a priori* de la sensibilidad (espacio y tiempo) y las formas *a priori* del entendimiento o categorías propiamente dichas. A su entender, nada sustancial separa esos dos casos, por lo que es legítimo utilizar un término común para designarlos. Resulta así que tiempo y espacio quedan asimilados a la causalidad, la cantidad, la sustancia, el género y la personalidad, que constituyen, al menos provisionalmente, el sistema de las categorías.” (Ramos Torre: a1989:55) En sus propios palabras: “Decimos que el tiempo y el espacio son categorías porque no hay ninguna diferencia entre el papel que juegan estas nociones en la vida intelectual y el que corresponde a las nociones de

A manera de conclusión. Lo ideal y lo material: Creencia y ritual.

Durkheim afirma en *Las formas* que esas categorías del conocimiento son un producto del pensamiento religioso: *Ellas han nacido en la religión y de la religión; son un producto del pensamiento religioso*. Si bien hace mucho, señala Durkheim, que se sabe que los primeros sistemas de representaciones que el hombre se hizo del mundo y de sí tienen un origen religioso, en lo que no se ha reparado es que esas ideas no solamente enriquecieron el espíritu humano sino que, fundamentalmente, *ha contribuido a formar el espíritu mismo*. En este contexto la religión opera como “... una institución que impone cierto mapa de representaciones a la colectividad que tiene un carácter fundante. Podemos pensarla, siguiendo a Poggi, en términos de una proto- institución y de una meta- institución. Es una proto- institución en tanto «forma el marco cognitivo con el cual opera la sociedad y así prepara los cimientos para el desarrollo de todo conocimiento teórico y práctico» (Poggi, 1971: 254). Funciona asimismo como una meta- institución porque opera como «el soporte último de todas las otras instituciones, desde el momento en que cultiva y moviliza actitudes de respeto, devoción y sumisión, buena voluntad para el sacrificio, aspectos que todas las otras instituciones presuponen si quieren operar exitosamente» (ídem). A partir de esta doble dimensión constituyente se organiza la dinámica de las representaciones colectivas, la cual opera por medio de los estados de efervescencia.” (Nocera: 2009:105) Lo que se desencadena en esas situaciones de efervescencia colectiva es un proceso de simbolización. Estas situaciones posibilitan un intenso intercambio entre los seres humanos que vinculan las ideas y sentimientos de un grupo a objetos materiales, movimientos, palabras, etc.

A diferencia de las tesis rupturistas que ven un último Durkheim idealista, en el fenómeno religioso lo material no desaparece del horizonte durkheimiano, aunque se transforma y principalmente se complejiza. El supuesto general que subyace a la concepción de toda religión en Durkheim es que ésta se compone por representaciones pero también por prácticas rituales, dimensiones ambas que se encuentran íntimamente articuladas. Durkheim construye su concepción de lo sagrado observando en el totemismo australiano las prohibiciones que delimitan la relación de los hombres con las representaciones del animal totémico. La oposición radical del mundo sagrado sobre el profano requiere de una serie de rituales específicos que permitan el tránsito de una esfera a

género o de causa. (Véase sobre este punto Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, págs. 63 y 76, París, Alcan y posteriormente PUF) (Durkheim; [1912] 2008:37).

la otra²³. En este sentido, la función principal de la religión sería no tanto hacer pensar, sino de hacer actuar. El rito genera los sentimientos que hacen palpable las creencias. “Parece, pues, que la idea religiosa habría nacido en estos medios sociales efervescentes y de esa misma efervescencia. Y lo que viene a confirmar que tal es su origen es el hecho de que, en Australia, la actividad propiamente religiosa está casi enteramente concentrada en los momentos en que tienen lugar esas asambleas.” (Durkheim; [1912] 2008:347). La religión tiene como causa objetiva a la sociedad, ya que es ésta la que genera en el individuo las fuerzas morales que lo alejan del egoísmo y que al atarlo al grupo permite lo social. La vida colectiva genera la religiosidad y es esa idealización de la sociedad la que se realiza y se hace sentir a través del rito. Pero para hacer conciente ese sentimiento de pertenencia a algo mayor que el mismo, de pertenencia a lo colectivo, éste necesita fijarse en objetos exteriores. La fuerza sagrada es una representación simbólica de la sociedad, de la fuerza social que el individuo percibe como emanada de un Dios superior a él²⁴.

Esta derivación de lo religioso de la ceremonia colectiva invierte muchas concepciones que no ven en lo ritual más que un epifenómeno de las creencias religiosas. Si las *creencias* son un aspecto central, la necesidad que Durkheim otorga al *ritual* como espacio de comunicación, creación y recreación de las creencias mismas, devuelven a lo morfológico a un lugar imposible de subestimar: “Una sociedad no puede crearse, o recrearse, sin al mismo tiempo crear un ideal. Esta creación no constituye para ella una especie de acto subrogatorio por medio del cual, una vez ya formada, se completaría; constituye el acto por el cual se hace y se rehace periódicamente” (Durkheim [1912]: 393) Aquí, Durkheim nos señala la inmanencia de las representaciones colectivas en la urdimbre del proceso social, la sociedad es a la vez que real e ideal, la sociedad básicamente crea ideales como producto natural de su vida social “...la mitología es el conjunto de creencias comunes a ese grupo. Lo que expresan las tradiciones cuyo recuerdo se perpetúa, es la

²³ “La vida de las sociedades australianas pasa alternativamente por dos fases diferentes. A veces, la población se dispersa en pequeños grupos...procurándose la necesaria subsistencia...A veces, por el contrario, la población se concentra y se condensa en determinados lugares por un tiempo...y entonces se celebra una ceremonia religiosa en la que tiene lugar lo que, en el lenguaje normal de la etnografía, se llama una corroboración. Estas dos fases contrastan completamente. En la primera predomina la actividad económica y, por lo general, es de una intensidad mediocre...El estado de dispersión en que se encuentra entonces la sociedad contribuye a hacer que la vida sea uniforme, débil y lánguida. Pero en cuanto tiene lugar una corroboración, todo cambia radicalmente...Cuando todos los individuos se han reunido, su acercamiento genera una especie de electricidad que los conduce rápidamente a un grado extraordinario de exaltación...Experiencias de este tipo [los rituales descritos etnográficamente por Spencer y Gillen], sobre todo cuando se repiten cada día durante semanas, ¿cómo no iban a dejarle con la convicción de que existen realmente dos mundos heterogéneos y sin comparación posible? El uno es ese por el que arrastra lánguidamente su vida cotidiana; por el contrario, no puede penetrar en el otro sin entrar inmediatamente en contacto con potencias extraordinarias que lo galvanizan hasta el frenesí. El primero es el mundo profano y el segundo el de las cosas sagradas.” (Durkheim; [1912] 2008: 341-347).

²⁴ “...podemos asegurar por adelantado que las prácticas del culto, cualesquiera que sean, no son ni mucho menos movimientos sin sentido y gestos desprovistos de eficacia. Su función aparente es estrechar los lazos que unen al fiel con su dios, pero, al mismo tiempo, estrechan realmente los lazos que unen al individuo con la sociedad de la que forma parte, pues el dios no es sino la expresión figurada de esa sociedad.” (Durkheim; [1912] 2008: 357).

forma en que esa sociedad representa al hombre y el mundo; una moral y una cosmogonía, al mismo tiempo que una historia. Así que el rito sólo sirve, y sólo puede servir, para mantener la vitalidad de esas creencias, impidiendo que se borren de las memorias, o sea, para dar nueva vida a los elementos más esenciales de la conciencia colectiva.” (Durkheim; [1912] 2008: 568-569)

BIBLIOGRAFIA.

Aron, R. (1976) [1967]: *Las etapas del pensamiento sociológico (II)*, Buenos Aires: Siglo Veinte.

Bouglé, C. (1951) [1924]. Prólogo. En E. Durkheim, *Sociología y filosofía* (pp. 65-75). Buenos Aires: Kraft.

Durkheim, E. [1888] Curso de Ciencia Social - Clase inaugural. Traducción: Daniel Sazbón "Cours de Science Sociale. Leçon d'ouverture", *Revue Internationale del'Enseignement*, XV, Paris, 1888, pp. 23-48 (Lección inaugural del primer curso dictado por Durkheim en Burdeos titulado "La solidarité sociale" (1887-1888)

- (1997) [1893]: *La división del trabajo social*, México: Colofón.

- (1998) [1895]: *Las reglas de método sociológico*, México: Ediciones Coyoacán.

- (1998) [1897]: *El suicidio*, Madrid: Akal.

- (1951) [1898]: Representaciones individuales y representaciones sociales. En E. Durkheim, *Sociología y filosofía* (pp. 77-134), Buenos Aires: Kraft.

- (1951) [1906]: Determinación del hecho moral. En E. Durkheim, *Sociología y filosofía* (pp. 135-184), Buenos Aires: Kraft.

- (2008) [1912]: *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Alianza.

Durkheim, E. y Mauss, M. [1903]: «Sobre algunas formas primitivas de clasificación»

Huici, V. (2007): *Espacio, tiempo y sociedad*, Madrid: Akal.

Lukes, S. (1984): *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI.

Nocera, P. (2005): «Analogía, retórica y combinación. Exploraciones en torno al modelo argumental de la sociología durkheimiana», *Lenguaje, Sujeto, Discurso*, 1: 55-72.

- (2009): «Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana», *Revista Española de Investigaciones sociológicas (REIS)*, 127:93-119.

- (año, mes) La memoria y las leyes de la ideación colectiva. Ponencia presentada en la XX Jornadas de la Carrera de Sociología U.B.A.

Parsons, T. (1968) [1937]: *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama.

Ramos Torre, R. (1989): «El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana (I)», *Revista Española de Investigaciones sociológicas (REIS)*, 46:23-50.

- (1999): *La sociología de Émile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, Madrid, Siglo XXI.

Steiner, P. (2003): *La sociología de Durkheim*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Tiryakian, E. (2001). Emile Durkheim. En Bottomore, T., Nisbet, R. (Comp), *Historia del análisis sociológico* (pp. 218-272). Buenos Aires: Amorrortu.