

Durkheim y los marcos sociales de la certeza.

Pablo Nocera.

Cita:

Pablo Nocera (2017). *Durkheim y los marcos sociales de la certeza*. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-022/721>

Durkheim y los marcos sociales de la certeza

Pablo Nocera

Eje 13 – Teoría Sociológica

MESA 30 | Durkheim en su centenario. Las vetas de su legado en perspectiva

UBA

hcs1_nocera@yahoo.com.ar

En el año previo al inicio de la Primera Guerra Mundial, Durkheim comenzaba a dictar un curso enteramente dedicado a la filosofía pragmatista. Aunque la corriente no era una novedad en tierras francesas (los debates en torno a sus aportes contaban con más de un lustro de intercambios críticos), el particular abordaje que realiza el sociólogo francés de sus referentes y posiciones –fundamentalmente anglosajonas— nos sirve de particular excusa para meditar sobre una noción que el autor expone en los apéndices que esas lecciones tuvieron en su publicación póstuma: la *certeza*. A pesar de la escueta reflexión que Durkheim plantea al final de esas páginas, en ella se anudan una serie de aristas cuyo trabajo y meditación vertebraron muchas páginas de *Las formas elementales de la vida religiosa*: la moral, la religión, el conocimiento e incluso la política. El escrito se propone desplegar ese vínculo, a partir de la reflexión de esa noción en contexto, colocando la atención en la utilidad que representa para Durkheim el debate con la tradición pragmatista, en aras de consolidar y proyectar las conclusiones –para entonces ya publicadas—de la que sería su última gran obra.

sociología – pragmatismo – marcos sociales – Durkheim – certeza

Introducción

Los intereses filosóficos de Émile Durkheim no dejaron de desplegarse desde su formación universitaria. Difuminados en la década de 1890 por la denodada empresa a la que, desde entonces, consagra sus esfuerzos, a saber, la constitución de la sociología como una disciplina con un objeto propio y una metodología acorde, sin solapos ni debilidades perimetrales con otras existentes, esos mismos intereses se vuelven a hacer palpables luego de su definitivo establecimiento en París (1902). Entre las múltiples razones que podrían fundamentar ese nuevo protagonismo, se encuentran los corolarios de una larga indagación sobre *las formas elementales de la vida religiosa*. Coronados en la obra homónima publicada en 1912, en sus páginas Durkheim afina un tratamiento que venía esbozando luego de concluido *Le Suicide* (1897). La sociología se aboca a pensar el funcionamiento de las representaciones colectivas como objeto de estudio específico, cuya génesis parece difícil explorar, por fuera de la trama de ritos y creencias con las que se abre paso toda religión. Desde que junto a Mauss describe el papel central que las representaciones colectivas cumplen como matriz clasificatoria de la vida en sociedad (1903), el sociólogo francés se permite esbozar gradualmente la idea de una sociología del conocimiento que podría recuperar y superar al mismo tiempo, los límites de las dos grandes tradiciones gnoseológicas que, esquemáticamente, dividen las aguas de la filosofía occidental: el apriorismo y el empirismo. Esas posiciones fueron desplegadas en la *Introducción* del libro de 1912 que referimos, con el título *Sociología religiosa* y

teoría del conocimiento (originariamente publicada en 1909). A partir de esos desarrollos y acompañados con un creciente protagonismo en los debates filosóficos parisinos que congrega la *Société Française de Philosophie*,¹ Durkheim se adentra en el vasto campo de la filosofía para tomar parte en el amplio debate que suscita la recepción de la *filosofía pragmatista* en Francia. Si bien no participó directamente en los intercambios que en la *Société* se suscitaron en torno a esta corriente,² sus aportes se habrán de escuchar años después, condensados en un curso dictado entre 1913 y 1914. En las veinte lecciones de las que constó, el autor se propone un doble objetivo. En primer lugar, dar a conocer a un amplio número de destinatarios lo esencial de una tradición como la pragmatista que conmueve las bases mismas del moderno racionalismo y en especial el de cuño francés. En segundo término, evaluar sus aportes a la luz de los puntos de contacto que Durkheim advierte con el programa sociológico que él mismo viene desplegando en los últimos quince años, advirtiendo con ello, el potencial relativismo e irracionalismo que a su juicio larvan esas posiciones cuyos equivalentes al interior del pensamiento francés –aún en su especificidad y distancia– no dejan de ganar posiciones (Bergson y Sorel entre los más destacados).

En este contexto, el trabajo concentrará el análisis de sus lecciones sobre pragmatismo con el objetivo primordial de precisar la manera en que Durkheim reorganiza la comprensión del funcionamiento de las representaciones colectivas en el renovado marco de sus desarrollos vertidos tiempo antes en *Les Formes*. Concretamente, el escrito se propone establecer una lectura conjunta de este último libro y las lecciones sobre el pragmatismo de forma tal de poder: a) analizar el papel creciente que adoptan las representaciones colectivas como auténtico objeto de estudio, b) meditar en ese contexto sobre el término *cadre* (marco / cuadro) con el que se organiza la función clasificatoria que esas representaciones consolidan, c) reseñar la relación que ellas sostienen con los ritos religiosos para dar cuenta de los fenómenos sociales en términos de acción y sus eventuales correspondencias con las perspectivas pragmatistas; d) al calor de las posiciones pragmatistas, justipreciar la importancia que adquiere la noción de certeza / certidumbre para (re)pensar la comprensión de las formas elementales de la vida social.

El protagonismo de las representaciones colectivas y la readecuación de la trama conceptual

Desde la aparición de *Le Suicide* y *Les Formes* transcurrieron prácticamente quince años. La frenética actividad en que se vieron envueltos Durkheim y sus colaboradores para dar forma y continuidad a *L'Année Sociologique* complicó de sobre manera las posibilidades de entregar a la imprenta un nuevo libro en todo ese lapso. No obstante, ese compás de espera estuvo matizado,

¹ Durkheim formará parte de las sesiones de la *Société* de los años 1906, 1907, 1908, 1909, 1911, 1913 y 1914.

² La sesión de la *Société* del 7 de mayo de 1908 consagraba la discusión sobre la *La signification du pragmatisme*. Justamente a partir de ese mismo año se suceden numerosas publicaciones dedicadas por entero o parcialmente a la filosofía pragmatista. Con diferentes tenores, en su gran mayoría despliegan una revisión de los múltiples referentes extranjeros, destacándose no pocas críticas.

como era de esperar, por una abundante producción parcelada entre memorias, artículos y participaciones en congresos, desde los cuales se puede advertir la maduración y actualización de la trama conceptual del corpus teórico durkheimiano, cuyo rastreo somero es de utilidad para la finalidad que se propone este trabajo.

Frente a las sintomáticas dificultades que habían surgido en la arquitectura general de *Le Suicide*, en materia de continuidad con las formulaciones metodológicas publicadas dos años antes, y cuyos detalles no podemos retomar aquí por una cuestión de espacio,³ Durkheim comienza a darle un paulatino protagonismo a las representaciones colectivas como concepto que identifica con mayor especificidad, aquello que antes concentraba categóricamente en el sintagma *hecho social*. No por casualidad en el artículo de 1898, publicado en la *Revue de métaphysique y de morale*, titulado *Representaciones individuales y representaciones colectivas*, Durkheim ofrece a un público de lectores principalmente conformado por filósofos y psicólogos, las trazas de una perspectiva teórica no tan apremiada por cuestiones de método, sino más bien, interesadas por ampliar el horizonte teórico de la disciplina. Esa amplitud trajo resultados palpables, que se advierten en la posibilidad de ofrecer un espacio analítico que tome cierta distancia del protagonismo que había fijado la *morfología social* desde el capítulo IV de *Les Règles*. En otras palabras, con el artículo de 1898 Durkheim abre la posibilidad de pensar el objeto de la disciplina, sin la rigidez del canon metodológico de la fisiología, ganando con ello un potencial explicativo mayor. La dificultad de aplicar las reglas del método a las representaciones colectivas en calidad de objeto es claramente perceptible. De igual modo, frente a ciertas complicaciones que ello trae aparejado en términos de proceder metodológico, el autor lanza una serie de formulaciones particularmente productivas para el trabajo venidero. La primera de ellas, muy comentada por cierto, se relaciona con la relativa autonomía con que se comportarían las representaciones colectivas en relación con el sustrato del que emergen. Repongamos, aunque más no sea brevemente, la cadena argumental con que Durkheim desarrolla esta posición, con miras a facilitar el análisis.

La exposición del autor desglosa en cuatro apartados un desarrollo que tiene como correa de transmisión la analogía entre la psicología y la sociología. Los tres primeros salvan la especificidad de las representaciones individuales frente al sustrato nervioso del que emergen, marcando una nítida distinción entre la fisiología del cerebro y lo que podríamos llamar el funcionamiento de la conciencia. Recuperando las críticas vertidas al epifenomenismo, desarrolladas por las tradiciones espiritualistas en psicología, Durkheim recupera esencialmente el mismo argumento desarrollado

³ Nos limitamos a reconocer la paradigmática apelación del propio autor a la «*méthode renversée*» [método invertido] por el cual se prioriza la clasificación etiológica por sobre la clasificación morfológica de los suicidios (Durkheim 1990: 142). Estas «desavenencias» con los planteos formulados en *Les Règles* advierten discrepancias algo más profundas, que aquellas que sólo pueden justificarse por la aplicación del método a objetos más complejos, como efectivamente puede pensarse que es el estudio del suicidio como fenómeno social.

con detenimiento en el apartado II del capítulo V de *Les Règles*. La asociación y/o combinación de elementos genera un resultado diferente a la mera sumatoria de partes. El todo es cualitativamente diferente a todas ellas. En esa divergencia, que la psicología ya había utilizado para desembarazarse de diversos intentos explicativos materialistas (frenología, fisiología neurológica entre otras) Durkheim advierte la posibilidad de valerse, analogía de por medio, de un argumento sólo para proyectar esa diferencia específica al terreno social. Sintéticamente, de igual modo que la combinación del accionar de tejidos nerviosos origina representaciones individuales diferentes de todos ellos, la asociación de representaciones individuales hace emerger otras representaciones, en este caso colectivas, que son cualitativamente distintas. A partir de esta especificidad, Durkheim abre la posibilidad a pensar que las representaciones colectivas tengan también una dinámica relativamente autónoma del sustrato del que emergen, por medio de una asociación y/o combinación que se motoriza por razones de afinidad, similitud o contigüidad, antes que por cierta forma en que se organiza el funcionamiento de las representaciones individuales. Permítasenos una cita *in extenso*: «Pero una vez que se ha constituido así un primer fondo de representaciones, éstas se hacen, por razones que ya hemos expuesto, realidades parcialmente autónomas, que viven con vida propia. Tienen el poder de atraerse, de repelerse, de formar entre ellas síntesis de toda especie, que son determinadas por sus afinidades naturales y no por el medio en cuyo seno evolucionan. Por consiguiente, las representaciones nuevas que son el producto de estas síntesis, son de la misma naturaleza: tienen por causas próximas otras representaciones colectivas, no tal o cual carácter de la estructura social.» (Durkheim, 2000: 55). Este matiz, a todas luces novedoso —más si comparamos el capítulo V de *Les Règles*—, habilita otro vector que el autor desliza aún de manera más lateral en el mismo texto. Nos referimos a los llamados «productos sociales de segundo grado». En la nota a pie número 16, el autor llama la atención al lector afirmando: «Se puede ver el inconveniente que existe en definir los hechos sociales como los fenómenos que se producen en la sociedad, *pero por la sociedad*. La expresión no es exacta; pues hay hechos sociológicos, y no de los menores, que son los productos, no de la sociedad, sino de productos sociales ya formados.» (Durkheim, 2000: 56 n16).

Ahora bien, si efectivamente los productos sociales de segundo grado permiten pensar una novedad en los razonamientos durkheimianos, ella estriba en que ofrecen la posibilidad de estipular una jerarquía en los procesos de asociación y/o combinación. En otras palabras, dado que las representaciones colectivas podrían combinarse y asociarse entre sí (a partir de ese «primer fondo»), originando otras representaciones colectivas (en este caso de segundo grado), cabe preguntarse qué diferencias podrían encontrarse, al menos inicialmente, entre esos distintos grados. En ese mismo artículo, el autor sugiere que la religión es el ejemplo más sorprendente de las representaciones

colectivas de primer grado al afirmar: «Pero, por una parte, esta lujuriosa vegetación de mitos y leyendas, todos estos sistemas teogónicos, cosmológicos, etc. que construye el pensamiento religioso, no se relacionan directamente con particularidades determinadas de morfología social» (Durkheim, 2000: 55).

Este primer grado de los productos sociales adquirirá un peso fundamental en los trabajos posteriores. Aunque en ellos no repita la fórmula (la distinción en grados) el autor podrá, no obstante, ofrecer mayores precisiones sobre el funcionamiento específico de las representaciones colectivas. El protagonismo que adquieren dichas representaciones en el 2º prefacio de *Les Règles* (1901) contrasta con su ausencia manifiesta en el resto del libro editado en 1895. Sin embargo, la profundización de la senda planteada en el texto de 1898 recién se hace palpable a todas luces en 1903. La memoria que escribiera con su sobrino Marcel Mauss en el número 6º de *L'Année sociologique* (*De quelques formes primitives de classification*) aporta precisiones de peso que incrementan notablemente aspectos apenas esbozados con antelación. En especial, hacemos referencia a la llamada «función clasificatoria» con la que ambos autores comienzan a precisar el funcionamiento específico de las representaciones colectivas. En otras palabras, más allá de las apreciaciones etnológicas que en la memoria se harán sobre el funcionamiento de los clanes y fratrías de las tribus australianas, para nuestros fines, allí se advierte centralmente cuál es el origen de esas funciones: «Toda clasificación implica un orden jerárquico del que ni el mundo sensible ni nuestra conciencia nos brindan el modelo. Hay lugar, pues, a preguntarse acerca de a dónde hemos ido a buscarlo. Las expresiones mismas de las que nos servimos para caracterizar ese orden autorizan a presumir que todas esas nociones lógicas son de origen extralógico» (Durkheim, 1996: 30). Ese origen «extralógico» le permite al tío y al sobrino definir una crítica que no sólo se destina a los psicólogos, sino también a los lógicos en general. En otros términos, si el origen extralógico es un origen social, tal como allí queda patentizado (siendo las formas primitivas de clasificación aquellas que despliegan las religiones más simples) podemos presumir que las representaciones colectivas tienen ahora, mucho más explícitamente, un contenido antes no clarificado. Estas encorsetan sistemas de clasificación, cuya condición de posibilidad es la propia constitución de conceptos. Los conceptos, a diferencia de las emociones, describen un funcionamiento que opera por definiciones, saltos, cortes o, a grandes rasgos, una lógica de discontinuidad. Esta dinámica es la responsable de la distinción que las culturas de todo tipo, introducen en la realidad y con la cual se pueden relacionar de forma progresivamente más distanciada. Si bien es cierto que ambos autores reconocen que en los albores de los grupos sociales, la emoción y la afectividad oficiaban como criterio de clasificación inicial –rudimentario, precario y ciertamente antojadizo—el progresivo distanciamiento (i.e. intelectualización) que habilita la propia dinámica conceptual, se abre paso

para definir un conjunto de operaciones que integran lo que reconocen formalmente como «operaciones lógicas». Los avances son manifiestos; las consecuencias, tal como veremos, se harán palpables en varios sentidos en *Les Formes*. Adelantemos sólo tres aspectos a desarrollar. En primer término, la avanzada teórica de Durkheim habilita a pensar que su empresa no sólo disputa espacios vigentes a disciplinas existentes en el amplio campo de las ciencias sociales, sino que desarrolla una aproximación que, como puede advertirse, comienza a tener a la filosofía como objeto mismo de asedio. En segundo lugar, la manera en que Durkheim (re)piensa la noción de sociedad se aleja, en parte, de la hermética definición del hecho social, motorizando con ello una amplitud mayor para pensar su relación con la noción de individuo. En tercer término, cómo esa redefinición involucra de manera igualmente protagónica, el análisis tanto del registro del pensamiento como el de la acción. El tratamiento simultáneo de ambas dimensiones nos permitirá, más adelante, comprender el porqué de las preocupaciones y el interés durkheimiano por las reflexiones del pragmatismo. Veamos ahora qué avances plasman estos desplazamientos referidos.

Les formes élémentaires: el camino analítico hacia la acción y la comunicación sociales

Como ya adelantamos, la Introducción de *Les Formes* supuso un deslizamiento evidente en las pretensiones de la sociología durkheimiana. En 1912 Durkheim lidia con las grandes tradiciones de la gnoseología occidental y enfrenta los límites tanto del empirismo como del apriorismo con una solución a la que cree superadora: concebir un origen social para las categorías del conocimiento. Antes que justipreciar en términos filosóficos el planteo durkheimiano, más relevante es reconocer que a partir de esa crítica, nuestro autor se encuentra en condiciones de soldar el estudio de la religión con el problema del conocimiento. En la línea habilitada por la ya referida *Mémoire* de 1903 de *L'Année Sociologique*, las religiones primitivas son el magma del que emergen las categorías del conocimiento, que no sólo habilitan una clasificación del propio medio en el que se despliega la vida de los individuos, sino también la dinámica de las interacciones a partir de las cuales es posible la vida en sociedad. En pocas palabras, tal como lo afirma el autor, «Pues si los hombres no se entendieran en todo momento sobre estas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causa, del número, etc. se volvería imposible todo acuerdo entre las conciencias y, consiguientemente, toda vida en común» (Durkheim, 1993: 52). Este aspecto que la *Introducción* señala (recordemos su escritura original en 1909) se retomará luego en la *Conclusión* con más contundencia y claridad. De todos modos, reconozcamos sólo con esto que Durkheim focaliza ahora la atención en la idea de sociedad sostenida por la imagen de la «vida en común». En otros términos, no se trata de pensar tan centralmente —en la línea de 1893/1895—la importancia del hecho social como objeto de estudio, sino de definir previamente,

en qué consiste toda forma elemental de vida social, independientemente de los hechos sociales que puedan en ella surgir. Pues bien, se trata de un hacer en común que se sostiene en la misma posibilidad del acuerdo, logro inalcanzable, de no mediar un lenguaje que pueda articularse en base a categorías socialmente compartidas.

Como puede advertirse, este otro aspecto que Durkheim remarca en más de una oportunidad a lo largo del texto, no sólo nos aleja de cierta polaridad algo maniquea de sus primeras exposiciones en la década del 1890, sino que nos permite advertir lo difícil que le resultaba pensar la sociedad si no es a través de las acciones que despliegan los individuos. Frente a la consabida externalidad de los fenómenos sociales que aparecía como el manido atributo de lo social, Durkheim no tendrá impedimentos, ahora, en reconocer que la sociedad existe en y por nosotros.⁴ Si valoramos estas posiciones se entiende, sin sorpresas, como en la *Conclusión* puede—nuevamente citamos *in extenso*—afirmar: «Ella [la sociedad] es la que lo eleva por encima de sí mismo; es incluso la que lo hace, pues lo que hace al hombre es ese conjunto de bienes espirituales que conforma 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. Porque la sociedad, sólo puede hacer sentir su influencia en acto, y sólo se encuentra en acto cuando los individuos que la componen están reunidos y obran en común. A través de la acción común, ella toma conciencia de sí y se asienta, pues es ante todo cooperación activa. Ni siquiera las ideas y los sentimientos colectivos serían posibles sin los movimientos externos que los simbolizan, como ya hemos demostrado. Así es que es la acción la que domina la vida religiosa, y ello gracias a que su fuente es la sociedad» (Durkheim, 1993: 655). Como puede advertirse, la cita no sólo anuda los enunciados que veníamos desarrollando, sino que ilustra de manera clara el papel que ahora ocupa la acción en la reflexión durkheimiana.

Este doble registro de análisis es el que Durkheim termina de depurar por medio de las indagaciones sobre el funcionamiento de las religiones primitivas. Las tribus australianas ofrecieron, casi en estado virginal, una expresión acabada de los fenómenos religiosos en su grado más primitivo de manifestación. Más allá de los debates en torno al matriarcado, poligamia y totemismo —aspectos que por cierto nos alejan del motivo central de estas líneas—Durkheim se valió fundamentalmente de los trabajos de campo de etnógrafos como Spencer y Gillen para llegar a

⁴ «Fuera de nosotros, está la opinión que nos juzga; pero, además, como la sociedad también está representada en nosotros, se opone, desde nuestro propio interior, a estas veleidades revolucionarias [...]» (Durkheim 1993, 53). «La fuerza colectiva no nos es completamente ajena, no nos llega toda de fuera, sino que, como la sociedad sólo puede existir en las conciencias individuales y por ellas, tiene que penetrar y organizarse dentro de nosotros; se convierte en una parte integrante de nuestro ser, y por ello mismo, lo ensancha y lo eleva» (ídem, 346-347). «Pero el clan, como cualquier sociedad, sólo vive en y por las conciencias individuales que lo componen» (ídem, 365). «Lo mismo que no existen sociedades sin individuos, las fuerzas impersonales que se desprenden de la colectividad no pueden constituirse sin encarnarse en las conciencias individuales, donde se individualizan a su vez» (ídem: 432-433). «Pero, por otra parte, la sociedad no existe ni vive salvo en y por los individuos. Si se borra de las mentes individuales la idea de la sociedad, si las creencias, las tradiciones y las aspiraciones de la colectividad dejan de ser sentidas y compartidas por los particulares, la sociedad morirá» (ídem, 550).

una definición acabada del hecho religioso, que termina presentando en estos términos: «Los fenómenos religiosos se ordenan de forma natural en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión y consisten en representaciones; los segundos son determinados modos de acción. Entre estas dos clases de hechos hay toda la diferencia que separa el pensar del movimiento.» (Durkheim, 1993: 82). Ahora bien ¿en qué términos plantea Durkheim la relación entre ambos? ¿Existe una determinación de las creencias sobre las acciones o sucede más bien lo contrario?

Muchos han sido los debates en torno a esta dualidad y la eventual supremacía de cada uno de los aspectos sobre el otro. La prosa de Durkheim no parece ser lo suficientemente exhaustiva al respecto. Si seguimos, tal como lo hemos hecho, los desplazamientos analíticos en la sucesión cronológica, pareciera que Durkheim prioriza la dimensión de las representaciones por sobre la acción. La *Introducción* y *Conclusión* de *Les Formes* sugieren lo mismo. Sin embargo, si se escruta con detenimiento el resto de la obra, y en particular el *Libro Tercero*, se advierte que esa prioridad se compensa e incluso se invierte a favor de la centralidad que cobra la acción. Tal es el caso cuando analiza las prescripciones rituales: «Por eso, las críticas fáciles, a las que un racionalismo simplista ha sometido a veces a las prescripciones rituales, suelen dejar indiferente al fiel: y es que la verdadera justificación de las prácticas religiosas no está en los fines aparentes que persiguen, sino en la acción invisible que ejercen sobre las conciencias y la manera en que afectan a nuestro nivel mental» (Durkheim, 1993: 569). La acción concertada en las distintas tramas rituales son las responsables de gestar ciertas formas de «vida elemental» en donde su resultado tangible es dotar de fe a los fieles que la protagonizan. Así es como en referencia a los predicadores, Durkheim les reconoce que «crean así una predisposición a creer que se lleva por delante las pruebas, que arrastra a la inteligencia a pasar por algo la insuficiencia de los razonamientos lógicos y que lleva a adelantarse, como por propio impulso, a las proposiciones que se le quiere hacer aceptar. Este prejuicio favorable, ese impulso de creer, es precisamente lo que constituye la fe, y es la fe la que otorga autoridad a los ritos a ojos del creyente, tanto del cristiano como del australiano» (ídem, 569). Los imperativos de la vida en sociedad están dados por el accionar conjunto y en eso se cifra la importancia del rito religioso: en él se representan prácticas que nutren y renuevan las creencias que fundamentan la vida en colectividad, impulsan cierto desinterés, posponiendo momentáneamente las incumbencias individuales. Como condición de posibilidad, los ritos son prácticas de renovación o «actualización» de la vida en colectividad, que deben recrearse con la periodicidad necesaria para evitar la consecuente distensión de los lazos sociales. En sus términos: «Sólo las necesidades de la acción, y sobre todo de la acción colectiva, pueden y deben expresarse en fórmulas categóricas, perentorias y tajantes, que no admiten contradicción; pues los movimientos

colectivos sólo son posibles a condición de que sean concertados, o sea, regulados y definidos» (ídem, 581). Por lo tanto, advirtiendo este balance entre las creencias y los ritos, asumiendo su mutua determinación, podemos reconocer el porqué del interés que las tradiciones pragmatistas suscitan en Durkheim. En el marco de la vida social, nuestro autor reconoce que el conocimiento y la acción guardan una estrecha relación que supone algo más importante que la posibilidad de dar efectivamente con la verdad. Así es como Durkheim avanza sobre cierta perspectiva ilustrada del siglo XVIII, al reconocer que la religión y la ciencia no difieren demasiado una de otra en lo que atañe a la importancia de la acción en colectividad. Ambas son formas de explicar el mundo, la relación del hombre con la naturaleza, las relaciones de los hombres entre sí, etc. Con independencia de la adecuación que exista entre saber y objeto de conocimiento, ambas están nutridas por igual de representaciones. Son esas representaciones las que Durkheim prioriza en tanto muevan o no a la acción a los individuos. Bajo ese prisma no hay ruptura, sino más bien continuidad entre ambas tramas. No obstante, también considera importante cuáles son las prácticas que en un caso y en otro motivan la constitución de esas representaciones. En este segundo caso, la religión parece ofrecer un potencial para la acción en común que no necesariamente garantiza la ciencia. Pero antes de avanzar, meditemos dos aspectos más que se patentizan en esta obra de 1912.

Entre sus páginas emerge con un protagonismo cada vez más acentuado, una idea que había referido de manera más lateral en obras previas como *Le Suicide* o en algunas páginas sobre la educación moral o sobre el funcionamiento del Estado y de la política. Nos referimos a la idea de la doble naturaleza del hombre. En las huellas de la histórica figura del *homo duplex*, su planteo deja de sostener estrictamente que el individuo es el mero producto de la sociedad, para pensar más bien, que en él conviven dos naturalezas: una de origen meramente animal y otra que se «sobreañade» a la primera, que es de corte social. Esta singular aproximación termina por diluir la tajante oposición que, como ya referimos, sostuvo todas sus primeras formulaciones sobre la sociología, acosadas como estaban, por trazar categóricamente la diferenciación de la psicología. En estas páginas sostiene: «[...] según se dice con frecuencia, el hombre es doble. En él hay dos seres: un ser individual, que tiene su base en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra, por eso mismo, estrechamente limitado, y un ser social, que representa en nosotros la realidad más alta que podemos conocer por la observación en el orden intelectual y moral, me refiero a la sociedad. Esta dualidad de nuestra naturaleza tiene como consecuencia en el orden práctico, la irreductibilidad del ideal moral al móvil utilitario, y en el orden del pensamiento, la irreductibilidad de la razón a la experiencia individual. En la medida en que participa de la sociedad, el individuo se supera naturalmente a sí mismo, tanto cuando piensa como cuando actúa» (ídem: 52). Esta idea volverá a ser explicitada en un artículo en 1914 (*Le dualisme de la nature humaine*

et ses conditions sociales) en el que el autor intentó despejar ciertas dudas que habían provocado los dichos de *Les Formes* un par de años antes. Si la sociedad es pensable ahora sobre la base de una naturaleza de lo humano que se despliega en una doble dimensión, podemos entender porqué razón puede ocupar la reflexión sobre la acción una plaza protagónica. La jerga de la externalidad, de la coerción y la imposición de los hechos sociales pierde el protagonismo esencial que antes tenía y vuelve visible hasta qué punto Durkheim delinea una cierta filosofía de lo social, que antes hubiera tachado de ajena a todo interés sociológico. Esta peculiaridad se torna palpable también por el uso recurrente del término sociedad sin mayores acomodamientos o afinados conceptuales, en términos de aquello que en *Les Règles* conminaba a preferir en su lugar, a saber, las precisiones que encerraban los términos tipos y especies sociales.

Asimismo, otro aporte de utilidad para nuestra reflexión se hace visible en *Les Formes*. Se trata del concepto de marco o cuadro (de acuerdo cómo prefiera traducirse el francés *cadre*). Si bien se había hecho visible en la *Mémoire* en co-autoría con Mauss de 1903, ahora aparece de una manera más potente desde el punto de vista analítico, integrado a consideraciones más amplias. En pocas palabras, los marcos son los sistemas clasificatorios dentro de los cuales se organizan las representaciones colectivas (a partir del segundo grado) y el conjunto de las acciones de la colectividad. Conforman un perímetro a partir del cual puede organizarse el mundo y desde el cual es posible fijar los horizontes de acuerdos entre los miembros de la sociedad, en última instancia, la vida en colectividad. Al referirse a la categoría de causalidad Durkheim señala: «Es un marco en el que vendrán a disponerse nuestras constataciones empíricas, y que nos permitirá pensarlas, es decir, verlas desde una perspectiva gracias a la cual podemos entendernos con los demás en lo referente a ellas [...] se ha formado principalmente para responder a las exigencias de la vida en común» (ídem, 581). De este modo, podemos pensar que las clasificaciones que enmarcan las posibles combinaciones de representaciones colectivas, son las responsables de ofrecer un panorama de certezas que, creencias mediante, impulsan a la acción. En toda religión, las prácticas rituales se orientan a garantizar y a recrear la confianza en esos marcos gracias a los cuales la vida colectiva es posible. Por esa razón, el autor enfatiza hacia final de *Les Formes*: «[...] la verdadera función de la religión no es hacernos pensar y enriquecer nuestro conocimiento, ni añadir a las representaciones que debemos a la ciencia otras representaciones, distintas por su origen y su carácter, sino hacernos actuar y ayudarnos a vivir. El fiel que ha comulgado con su dios no es sólo un hombre que ve nuevas verdades, ignoradas por los no creyentes; es también un hombre que *puede más*» (ídem, 652 – itálica original).

Tomando en conjunto las posiciones vertidas, podemos afirmar de manera sintética que la condición de posibilidad de la sociedad se apoya en la comunión de las conciencias que se sostiene

por medio de la comunicación, a partir de la cual se puede plasmar una acción conjunta. Tanto aquella como esta última sólo son posibles si existe un agregado de nociones, conceptos o categorías que vertebran esas interacciones y cuya existencia demuestra el papel crucial que cumplen las llamadas representaciones colectivas. Estas despliegan sistemas de clasificación que como marcos tornan posibles las acciones concertadas, los acuerdos básicos de toda vida en común. Son un mapa de conocimiento vinculado con las necesidades prácticas de la sociedad; su utilidad social las coloca al margen de cualquier problema gnoseológico. A partir de estas cuestiones, Durkheim se permite interpelar a la corriente filosófica pragmatista.

El desafío pragmatista frente a la sociología. El conocimiento, la certeza y la acción

A lo largo de veinte lecciones Émile Durkheim revisa las posiciones fundamentales de la novel corriente pragmatista. Desde Peirce hasta Schiller, las lecciones se concentran en lo esencial en los aportes de James y Dewey. Desarrollar un seguimiento detenido de los tópicos allí tratados supera en mucho los límites de este escrito, al tiempo que se alejaría de la intención rectora de estas páginas. Digamos tan solo que nuestro autor encuentra puntos de contacto nada despreciables entre los dichos de sus referentes y sus propias posiciones recientemente consolidadas y que resume de forma elocuente en estos términos: «[...] hay en el Pragmatismo un sentido de la *vida* y de la *acción* que comparte con la Sociología: ambas tendencias son hijas de la misma época.» (Durkheim, s/f: 20 – itálicas originales). ¿A qué refiere el sociólogo francés con sentido de la *vida* y de la *acción*?

Más allá de los términos elegidos, que no hacen sino reforzar los puntos comunes, Durkheim valora que el pragmatismo coloque a la acción en un foco prioritario del cual se desprende la reflexión sobre el pensamiento. En otras palabras, rompiendo cierta tradición típica del racionalismo, las vertientes pragmatistas reconocen que la verdad no es un aspecto que se intenta alcanzar para poder pensar la adecuación del sujeto al objeto de conocimiento, sino un criterio cuya importancia radica en la utilidad que ofrece para la acción. La verdad queda reducida a una necesidad práctica y en consecuencia, su búsqueda se aleja de cuestiones trascendentes, de aspectos meramente intelectivos. No obstante, en un aspecto crucial Durkheim señala las distancias que lo separan de esas tradiciones. La más importante radica en el cuestionamiento del punto de vista individual que sostienen todas las posiciones pragmatistas. Si efectivamente la verdad se halla anclada en los imperativos de la acción, y esa dimensión es relevada sólo a partir de una perspectiva individual ¿cómo es posible que distintos sujetos puedan llevar adelante una vida en común? El atomismo que se deriva de esas posiciones pone en evidencia que el punto de vista individual haría de la relación práctica-conocimiento un tipo de experiencia que remite sólo a la dimensión empírica

del sujeto. Por consiguiente, ¿cómo es factible un acuerdo, una comunicación, una acción concertada con otros? Estos interrogantes son los que obligan a reponer al final del curso el andamiaje de apreciaciones que aquí ya hemos vertido en materia de representaciones colectivas, su trama conceptual, su capacidad para sostener clasificaciones y su impacto en las prácticas de los sujetos. Durkheim cree que la sociología está en mejores condiciones de fundar, por fuera de una metafísica, es decir, científicamente, las pretensiones pragmatistas.

Una de esas pretensiones es la que particularmente motivó el desarrollo de este escrito. Nos referimos al papel de la certeza. La noción aparece analizada junto con el rol de los conceptos, integrando dos apéndices adicionados al final del curso. Con una apariencia secundaria estas notas que tomara otro asistente del curso (Marcel Tardy) reflejan un aspecto nodal del último período de la reflexión del autor. La meditación durkheimiana se apoya en la importancia que tiene la certeza como precondition de la acción. Contar con ella es un paso necesario para poder lanzarnos al acto. De lo contrario, caeríamos en una vacilación que justamente lo inhibe. En ese horizonte, Durkheim reconoce que existen distintos grados en que la disposición a actuar se plasma de acuerdo con la certeza que se posea. Allí es donde repone la distinción que ya habíamos referido entre las sensaciones, las imágenes y los conceptos. Mientras que las primeras y las segundas congregan un tipo de representación más próxima al individuo, en consecuencia, más inmediata, convocan más directamente a la acción. Por el contrario, la distancia que imponen los conceptos, establece una relación más indirecta con la acción, producto de la abstracción y de la «frialdad» —en palabras del propio autor— que los caracteriza. Ahora bien, en este plano, Durkheim reconoce que la certeza que más claramente se vincula con la acción es la certeza religiosa o la certeza moral (Durkheim, s/f: 152). ¿En qué cifra el autor esta apreciación? Justamente en la dimensión esencial que tiene la creencia en ambas esferas. Las representaciones que apuntalan la creencia en la divinidad son las que circulan y se recrean en la acción conjunta que congregan los ritos religiosos. Sin importar el tipo de verdad que las apunte (mitológicas o científicas), las creencias que vertebran las acciones tienen un origen colectivo y hacen, en último término, que sea factible la vida en sociedad. Esos marcos nunca pueden provenir de una instancia meramente individual, sino que se conjugan a partir de prácticas compartidas. Las acciones en común que hacen sentir la «sociedad en acto» suponen una certeza que se recrea al interior de los grupos, aspecto que el pragmatismo, por lo menos desde la perspectiva durkheimiana, había dejado ciertamente descuidado. Por esa razón es que concluye afirmando: «Así, la necesidad lógica no sería otra cosa que una forma de la necesidad moral; la certeza teórica, de la certeza práctica» (ídem, 154).

A modo de conclusión

De forma algo vertiginosa, estas páginas intentaron advertir de qué manera la sociología durkheimiana se adentró en el tramo final de su producción en una abordaje mucho más pretencioso que el evidenciado en sus primeras obras. La sociología está en condiciones de enfrentar de igual a igual el discurso filosófico y en eso se jugó el curso sobre pragmatismo. Esa misma posibilidad surgió, aunque suene irónico, de los resultados que ofrecieron las detenidas indagaciones que durante más de una década consagró a los fenómenos religiosos. Abordado desde esa perspectiva, el problema del conocimiento es, en última instancia, un problema práctico. La religión es la institución desde la cual se organiza la trama de representaciones que habilitan clasificar y, en consecuencia, interactuar con la naturaleza y los demás individuos. Como una trama que enmarca nuestra producción y reproducción de representaciones, la religión es la osamenta sin la cual ninguna sociedad puede existir. Las creencias que una motoriza y sostiene a la otra son un emergente necesario e inevitable de la vida en colectividad. Los ritos (religiosos o no) son el epicentro mismo de su conformación, vivificación y recreación. En esas prácticas concertadas pensamos en común (marcos mediante) porque las representaciones conceptuales viabilizan la comunicación. Actuamos en común porque representaciones sensoriales e imágenes nos ponen en relación inmediata con nuestros congéneres. Ese pensamiento y ese accionar conjunto, trama misma de toda vida en sociedad, suponen una certeza que se conforma a partir de una creencia, más allá de cuales sean sus evidencias, respaldos o sustentos. En palabras de Durkheim: «Y como la actividad no puede pasar sin la inteligencia, también esta es arrastrada por el mismo camino y adopta sin discusión postulados teóricos reclamados por la práctica. Los imperativos del pensamiento no son sino la otra cara de los imperativos de la voluntad». Estos aspectos, desconsiderados por el pragmatismo, hicieron creer a Durkheim que no era necesario impugnar *in toto* al racionalismo, sino más bien buscar una renovación que pudiera comprender toda esa complejidad. Esa innovación habría de provenir, sin dudas, del discurso sociológico, cuya vocación, ahora ampliada, se dirige a comprender la doble naturaleza del hombre.

Bibliografía:

Durkheim, É. (2000) *Sociología y filosofía*. Madrid: Miño y Dávila.

Durkheim, É. (1996) *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Barcelona: Ariel.

Durkheim, É. (1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.

Durkheim, É. (s/f) *Pragmatismo y sociología*. Buenos Aires: Schapire.