

VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

Conciencia y acción política en el pensamiento de Emile Durkheim.

Cecilia Rossi.

Cita:

Cecilia Rossi (2007). *Conciencia y acción política en el pensamiento de Emile Durkheim*. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/136>

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>.

Conciencia y acción política en el pensamiento de Emile Durkheim

Cecilia Rossi

Referencia Institucional: Docente Facultad de Ciencias Sociales. UBA / Becaria Instituto Gino Germani

ceciliabrossi@yahoo.com.ar

A modo de introducción

El tema que nos interesa problematizar en la obra de Emile Durkheim es el de la propia construcción de una nueva visión del mundo, de una concepción conciente de lo social. Encontramos una unidad subyacente en el conjunto de su producción; unidad que tiene que ver justamente con el objetivo mismo del autor de fundar una ciencia. Esto ya de por sí nos pone un problema por delante que tiene que ver con la posibilidad de conocer, pues ¿cuál es el carácter de esta nueva visión? El de ser una ciencia, pero que por sí misma no logrará imponerse, sino que deberá lidiar con otras representaciones de lo real, con otra forma de conocimiento.

En esta "disputa" de representaciones la preocupación de Durkheim no es sólo científica, sino también y sobre todo, política. Pero ¿no podría ser política al tiempo que científica? Arriesgamos que sí, y esto nos conduce a pensar en la condición de posibilidad del desarrollo de la ciencia. Tal es que nos abocaremos centralmente a la llamada "sociología del conocimiento" de Durkheim intentando develar por qué descubrir cómo conoce la sociedad y conocer cómo la sociedad conoce se convirtieron en el principal problema para Durkheim.

Debilitada la religión en tanto cosmovisión ¿cuál es el sustituto? De eso se trata. El sustituto de la religión no podría ser la ciencia misma, porque la ciencia corre lento y no tiene plazo fijo para sus descubrimientos. Esta pregunta nos obliga a acercarnos a su propia respuesta a través de un periplo quizá antojadizo pero que, entendemos, va al nudo central del problema planteado por Durkheim. Este periplo consiste en recorrer sus concepciones en torno de la verdad, del poder, del Estado y de su función, de la religión misma en tanto forma que tiene la sociedad de representarse a sí misma como formas de aparecer de lo social, como formas de presentarse las distintas dimensiones de "lo social". En definitiva, de lo que se trata es de explicar la sociedad misma y responderse ¿qué hacer? frente a los cambios que se suscitan. Con todo, lo que nos proponemos es traer las concepciones de un clásico como elementos para pensar nuestra propia realidad social.

El planteo del problema: La centralidad del conocimiento

Veamos el problema más de cerca. Conocer en el terreno de las ciencias sociales es, para Durkheim, establecer relaciones de causalidad entre los

fenómenos que se nos aparecen: de lo que se trata es de descubrir leyes sociales. Establecer tales relaciones de causalidad supone conocer en detalle todos los fenómenos que, al menos en apariencia, se encuentran implicados en el fenómeno que se quiere explicar. En una realidad cambiante como es la realidad social esta empresa es harto complicada. El mismo Durkheim ha sorteado sus propios preceptos investigativos: toda vez que no pudo tomar en cuenta el desarrollo de determinado hecho social en la historia argumentó que bastaba un caso bien estudiado para demostrar su desarrollo ulterior o la esencia misma del fenómeno en cuestión¹. Aún en esas investigaciones los errores son notables vistos a la luz de desarrollos posteriores y, sin embargo, sus estudios no dejan de tener su valor en tanto producción sociológica. Ante esto no podemos hacer otra cosa que preguntarnos por qué.

Es que la preocupación de Durkheim no es sólo científica, sino también y sobre todo, política. Pero, tal como nos preguntábamos más arriba, ¿no podría ser política al tiempo que científica? Arriesgamos que sí, y esto nos conduce a pensar en la condición de posibilidad del desarrollo de la ciencia con la pregunta por el qué hacer, pues encontramos que en el despliegue de su teoría Durkheim nos muestra al menos dos dimensiones para la acción: Una, el desarrollo de la ciencia, que ayudaría a un desarrollo social de la conciencia toda vez que se trata de explicar la moral, ya que conocer la moral de determinada sociedad en determinada época consistiría en conocer las reglas de la propia acción; conciencia puede ser entendida como conocimiento, conocer, entonces, se constituye en el acto por medio del cual se racionaliza ese hacer permanente de la sociedad. El problema está justamente en el inicio. Conocer, desde el punto de vista de Durkheim ha consistido en mostrar que todo lo que se puede ser es porque la sociedad lo permite, porque ella lo creó, aún cuando se trate del individuo mismo. La otra dimensión estaría dada por la acción que debe realizarse una vez que se conoce, aunque, efectivamente, el acto de conocer es en sí mismo una acción, él trata de encontrar qué acciones debe desarrollar aquel tipo humano cuya función primordial es la de actuar.

Pero qué ocurre si la ciencia, que como veremos es la forma más objetiva de representarse la sociedad, va por detrás del resto de las representaciones colectivas elaboradas sin método, por ponerlo en términos de Gramsci, va por detrás del sentido común? La religión era el fenómeno por medio del cual la sociedad se expresaba. Debilitada la religión en tanto cosmovisión ¿cuál es el sustituto? De eso se trata. El sustituto de la religión no podría ser la ciencia misma, porque, como ya señalamos, la ciencia corre lento y no tiene plazo fijo para sus descubrimientos². Desde nuestro punto de vista el sustituto lo encuentra en la Política, en la política en tanto expresión renovada de lo sagrado. Pero no cualquier política sino aquella que se desarrolla desde el Estado, desde la conciencia clara. Así, la sociología se constituiría sólo en uno de los elementos de la nueva moral laica. De una moral que se conoce a sí misma, que no es sólo una lógica de acción velada sino explícitamente conocida por todos los individuos en tanto partes de una totalidad.

Sin embargo, Durkheim no confundió nunca ciencia con política, el Estado no es el lugar para los sociólogos, sin embargo no puede prescindir de ellos, pues toda vez que el Estado tenga por función ser una conciencia clara no puede menos que conocer las determinaciones de la sociedad sobre la que se erige, y esta claridad puede y, podríamos agregar, debe proporcionarla la ciencia misma: “La moral que, primitivamente, residía en el acto mismo se remonta cada vez más hacia la conciencia”³.

Durkheim tenía bastante clara la cuestión. Podía conocerse mucho desde la ciencia pero se debía actuar, en sus propias palabras: “¿Para qué molestarnos en conocer lo real, si el conocimiento que adquirimos no puede servirnos en la vida?”⁴. Pero para actuar debía establecer las justas relaciones que le dieran por resultado qué se debía hacer. Estos análisis, necesariamente, ocupan diversas dimensiones de lo social y de lo real, y una concepción de cada una de ellas como también un sentido otorgado a su propia acción. No obstante, por el momento obviaremos el sentido de las transformaciones que quería alcanzar, inclusive obviaremos si tales cambios contemplan o no el conflicto. En todo caso sostendremos por el momento sólo una evidencia: Durkheim desarrolla su propia teoría en medio de un conflicto. Nos ocuparemos en primer lugar, entonces, de mostrar cómo la sociedad se conoce a sí misma para luego introducirnos en la cuestión de cómo a partir de ese conocimiento mismo se produce el cambio, mejor dicho, cómo debería producirse. Con todo, lo que nos proponemos responder es cómo entiende Durkheim que tiene que ser la acción política. Si la moral son reglas para la acción y si de lo que se trata es de conocer esas reglas, lo que el conocimiento daría es justamente mayor conciencia a la acción. Ahora bien, queda planteado el problema de cuál acción consciente, pues no se trata de interpretar de cualquier manera, sino de conocer toda la potencialidad que el objeto contiene en sí misma.

Pragmatismo y Sociología: La sociedad es la medida de todas las cosas.

*Yo no puedo admitir que se diga, como hacen los idealistas: en el origen está el pensamiento ni, como hacen los pragmatistas, en el origen está la acción. Pero, si la sociología plantea el problema en el mismo sentido que el pragmatismo, se encuentra mejor situada para resolverlo.
Emile Durkheim⁵.*

Quizá caigamos en un error de tipo metodológico al partir en nuestro análisis de una de las últimas producciones de Durkheim, los cursos sobre el pragmatismo⁶, ocurre que nos resulta el texto más sugerente para desovillar la serie de concepciones que a primera vista podrían aparecer como caótica en la obra de Durkheim, no tanto por lo que podamos decir acerca del pragmatismo en tanto corriente de pensamiento sino porque en la discusión misma Durkheim clarifica, a nuestro entender, una serie de cuestiones, por ejemplo, la importancia de estudiar la religión. De hecho puede ser vista como una continuación de la teoría del conocimiento esbozada en “Las formas elementales de la vida religiosa”⁷.

El problema que se plantea allí es en torno a la existencia de la verdad. Veamos qué sostenían los pragmatistas. La verdad no existe, no cumple con ninguna necesidad lógica. Si se admite la verdad es construida por los individuos, puede ser destruida o cambiada por ellos mismos. Además la verdad es incognoscible y se basa en una concepción estática de la realidad. De manera que el pragmatismo afirma que el espíritu permanece libre frente a la verdad⁸, que lo útil es lo verdadero, que la superficie es lo que se nos aparece y que, por tanto, no hay que buscar debajo de las apariencias. Así, para los pragmatistas, ora algo puede ser útil, ora no, con lo cual la verdad cambia. Critican al racionalismo el hecho de entender que la idea verdadera es la representación intelectual de la cosa cuando esta representación corresponde bien al objeto representado⁹. Durkheim no puede más que alarmarse frente a semejantes afirmaciones, y es esta alarma la que lleva al propio Durkheim a entrar en debate con esta corriente de pensamiento. Adelantemos que Durkheim sostendrá que la verdad se enriquece pero no cambia¹⁰. Con todo, las proposiciones pragmatistas son sugerentes para Durkheim¹¹: efectivamente la verdad tiene que formar parte de lo real y de la vida. Los pragmatistas postulan que el racionalismo tradicional disocia el pensamiento de la existencia; el pensamiento está en el espíritu, pero la existencia, para él, está fuera del espíritu. El abismo que los separa no puede ser salvado. En cambio, proponen, “si el pensamiento es un elemento de lo real, si forma parte de la existencia y de la vida, no hay más ‘abismo epistemológico’, no hay más ‘salto peligroso’. Es necesario, solamente, ver cómo esas dos realidades pueden participar una de la otra. Ligar el pensamiento a la existencia, ligar el pensamiento a la vida, tal es la idea fundamental del pragmatismo”¹². Por su parte, Durkheim reconoce que el pragmatismo tiene un concepto muy vívido sobre el carácter heterogéneo de la verdad, pero fracasa al explicarlo. Tropieza con un problema de filosofía general que lo sobrepasa: ¿Por qué hay individuos? ¿Cuál es la razón de ser de la diversidad de los espíritus?¹³.

La discusión nos va acercando a la relación que nos ocupa, a saber, la que existe, potencial o realmente, entre el conocimiento y la acción. De hecho el pragmatismo le pone a Durkheim un problema que hasta el momento no se había planteado, al menos no en estos términos: Para el pragmatismo la creencia origina la realidad misma. El pensamiento no es la expresión de lo que es, es un factor de la realidad por venir, por consiguiente, la realidad misma no es algo prefijado, detenido, encerrado en sus límites inviolables; avanza si cesar con la experiencia humana. El pensamiento ligado a la acción crea, en un sentido, lo real mismo. Así, la verdad no es un sistema concluido: se forma y se deforma de mil maneras, varía y evoluciona como todas las cuestiones humanas. Tan es así, un concepto no podría representar la verdad, pues el concepto es esencialmente estático, lo verdadero son las continuas sensaciones e imágenes: “La vida no puede traducirse en conceptos, pues el carácter esencial de la vida es el cambio continuo”¹⁴. A partir de la aparición de la idea lo real queda cambiado. Que exista la idea denota una toma de conocimiento; así, los pragmatistas ven continuidad perfecta en la serie: sensación, idea, acción¹⁵. La idea no tiene otro papel que guiar nuestra

acción¹⁶. Así, el papel del conocimiento es poner más rápidamente a nuestro alcance los objetos que nos son necesarios. La virtud del concepto consiste en abreviar las gestiones indispensables para nuestra existencia. Las ideas sirven “valen” en tanto nos permiten deambular a través de las relaciones entre las cosas¹⁷. Lo primero que responde Durkheim a esta cuestión es que no debe confundirse enriquecimiento de la verdad (o de lo real) con fugacidad de la verdad¹⁸. Pero el problema ya está planteado: En el origen del proceso de conocimiento, la idea que se trata de verificar es la idea de algo por hacer, y lo que se encuentra al final del proceso es siempre una acción¹⁹. En este sentido, la verdad es “un suceso que se produce a propósito de la idea” y que resulta de un trabajo por el cual se ha convertido en verdadera²⁰.

Tal como ya había desarrollado Durkheim en “Las Formas elementales de la Vida Religiosa”, los pragmatistas sostienen que espacio, tiempo, causalidad, todas esas categorías provienen de nosotros; somos nosotros quienes las hemos creado para responder a las necesidades de la vida práctica. Así, el mundo tal como es, es tal, en realidad, como lo hemos construido²¹. Aunque su perspectiva se centra en el individuo observan algo que no pueden obviar: “más que todo lo que va a conducir y a reforzar la convergencia de los espíritus, es la acción de la sociedad. Una vez establecido este ‘consenso de las opiniones’, una vez alcanzado ese ‘gran estadio del sentido común’, la sociedad ejerce una presión para imponer a los espíritus un cierto conformismo. Hay una medida de verdad que la sociedad se forma poco a poco y que la sociedad tiende a garantizar y a patrocinar, porque si las verdades permanecieran particulares, se chocarían unas con otras y serían ineficaces. Se ve así, sostiene Durkheim, que el pragmatismo es llevado, para explicar que existe una verdad impersonal, a proponer interpretaciones de orden sociológico”²².

Con todo, la operación que Durkheim desarrolla es mostrar en el pragmatismo lagunas similares a las que presentan tanto los racionalistas como los empiristas con los cuales ya debatió en “Las formas elementales de la vida religiosa”. De todas formas no caben dudas, que esta discusión con el pragmatismo vuelve a poner en un primer plano toda su concepción sobre el conocimiento, volviendo a plantear lo que ya hubiera desplegado cuando analizó la religión en tanto forma de conocimiento. Efectivamente, encuentra que en el pragmatismo lo que domina es la necesidad de ablandar la verdad, de aflojarla²³. “Aflojar la verdad es retirarle el carácter absoluto y sacrosanto. Es arrancarla de ese estado de inmovilidad que la sustrae a todo cambio, a toda transformación y, por consiguiente, a toda explicación, pero, dice Durkheim, Imaginad que en lugar de estar así confinada en un mundo aparte, la verdad forme parte de lo real y de la vida, no por una especie de caída, de degradación que la desfiguraría y la corrompería, sino porque es naturalmente una parte de la realidad y de la vida. Hela aquí situada entonces en la serie de hechos, en el seno mismo de lo que comporta antecedentes y consecuentes. Plantea problemas: estamos autorizados a plantearnos de dónde viene, para qué sirve, etc. Se convierte ella misma en objeto de ciencia. Es eso lo que le confiere interés a la empresa pragmatista: se puede ver en ella un esfuerzo por

comprender la verdad y la razón mismas, para restituirles su interés humano, para hacer con ellas cosas humanas vinculadas a causas temporales y engendrando consecuencias temporales. 'Aflojar' la verdad es hacer de ella algo analizable y explicable"²⁴.

De este modo, para Durkheim, el problema del pragmatismo es buscar la solución del problema en el individuo cuando en realidad debe buscarse en la sociedad, pues la sociedad "posee siempre una dignidad más alta que lo que es individual"²⁵. Por esto mismo la verdad no puede ser una función de la utilidad que reportan determinadas cosas al individuo. La verdad, como de alguna manera aflojaron los pragmatistas, es una construcción, efectivamente, pero una construcción social, y por ello no puede variar de formas más o menos espontáneas. La verdad, como la sociedad, lleva un largo proceso de construcción que no puede ser borrado de un día para otro, de un momento para otro. La verdad, como las representaciones, como la moral, como todas las dimensiones de la vida social sólo puede enriquecerse, agregarse. Efectivamente, para Durkheim, la verdad no podría cambiarse rápidamente pues la sociedad produce sus propias representaciones en la medida que se corresponde con la naturaleza de las cosas²⁶.

Uno de los problemas del pragmatismo, una contradicción de las tantas que va a marcar Durkheim, reside en que si la verdad es variable es porque de alguna manera existen verdades. A su vez, para que existan verdades es necesario que sean más o menos impersonales. Esto demostraría que el método que proponen es incorrecto, pues no puede dar cuenta del por qué de estas variaciones. De lo que se trata, opone Durkheim, para reconocer los atributos o las características de la verdad es de observar los caracteres de las verdades reconocidas, es decir de tomarlas como hechos sociales. Por otra parte, los pragmatistas sostienen, a partir de considerar a la verdad en función de la utilidad que ésta debe ser o, mejor dicho es, deseable y buena. Sin embargo, observa Durkheim, "la verdad es a menudo dolorosa: ocurre que desorganiza el pensamiento, que perturba la serenidad del espíritu. Cuando el hombre la percibe, a veces está obligado a transformar toda su organización mental, lo que provoca una crisis de donde sale desconcertado, desamparado"²⁷.

Volvamos al problema central: Según el pragmatismo, el conocimiento es esencialmente un plan de acción. Sin embargo, vuelve a sentenciar Durkheim, si se observan las formas de conocimiento que fueron desarrolladas por la sociedad puede verse claramente que esto no es necesariamente así: "Lo que está en la raíz de los mitos no es la necesidad práctica, es la necesidad intelectual de comprender"²⁸. Por lo demás hasta puede haber antagonismo entre la conciencia y la acción. Hay casos en que la conciencia obstruye la acción y casos en que, a la inversa, la acción paraliza el pensamiento; dicho de otra forma, se produce una antítesis entre pensamiento y acción: "De ahí, por otra parte- sostiene Durkheim- la oposición entre estos dos tipos humanos tan diferentes: el intelectual y el hombre de acción"²⁹. En éste lo que domina son las sensaciones globales, sintéticas, confusas, pero vivas y fuertes. A sus representaciones se asocian mecanismos motores que combina de una

manera apropiada, que adapta a las circunstancias casi sin deliberación (...) El intelectual, el pensador; al contrario, tiende siempre a postergar las resoluciones a tomar. Vacila porque no encuentra nunca razones satisfactorias para actuar. El tiempo de la reflexión no tiene límites en él y cuando por fin se decide a actuar, violenta su temperamento de intelectual. (...) Hay allí dos orientaciones que de hecho se oponen³⁰. Con todo, las condiciones del conocimiento y de la acción son diferentes. Sin embargo, cabe la observación de que el propio Durkheim investigaba con un fin absolutamente práctico: Así nos lo revelan al menos sus Lecciones de Sociología³¹.

Durkheim quiere mostrar que el objetivo del conocimiento no es inmediatamente actuar, sin embargo, para escindirlo, como se desarrolla en el párrafo anterior, debe referirse a dos sujetos diferentes, a dos tipos que, extremando sus características, devienen en opuestos y advierte: El conocimiento tiene grados, la sensación es el más bajo, sirve para desencadenar reacciones necesarias lo mismo que las imágenes; el concepto tiene, en cambio, un poder motor muy débil de manera que “el papel de la conciencia no es dirigir el comportamiento de un ser que no tendría necesidad del conocimiento: su papel es construir un ser que no existiría sin ella”. El tema es mucho más complejo que lo que plantean los pragmatistas: “Para que la conciencia se produzca, es preciso que haya agujeros, lagunas en la acción y es por esas lagunas que el ser toma conciencia de sí mismo: un ser que se conoce es aquel que detiene el movimiento y que lo reproduce a continuación. La conciencia lejos de tener solamente por papel dirigir los movimientos de los seres, tiene por papel producir seres³². Durkheim plantea de esta manera el verdadero papel de la conciencia. Este será, a su tiempo, el verdadero papel del Estado. El Estado tiene por misión elaborar esa conciencia clara que constituirá el ser social, la sociedad misma, bajo su forma de individuos libres e independientes los unos de los otros.

Con todo, el pragmatismo ha puesto delante de Durkheim un problema no menor: ¿Cómo debe construirse la noción de verdad?³³ Partiendo de considerar, o mejor, de admitir, que la verdad misma es un hecho social se debe comenzar por situarse frente a verdades reconocidas y examinar aquello que hace aceptarlas. En tanto hecho social la verdad puede cambiar, pues efectivamente pueden cambiar las causas que llevaron a los hombres a creer que una representación está conforme con la realidad. Y en tanto análisis de un hecho social Durkheim no puede dejar de clasificar: La verdad puede ser mitológica o científica; en cualquier caso se trata de una verdad, ambas son representaciones colectivas. En este sentido, no puede decirse estrictamente que la verdad cambie, la verdad se enriquece: Efectivamente no puede sostenerse que las concepciones mitológicas fueran falsas a la luz de los descubrimientos científicos. Son tan verdades como éstos, sólo que producidas sin método, son verdades en tanto es la forma que asume lo real para determinada comunidad. Por lo demás, la verdad es pues un producto de la colectividad. Son nuestras creencias las que confieren a los objetos de pensamiento su realidad. Así una de las determinaciones de la verdad es la de creencia: “la idea es verdadera, no en razón de su conformidad con lo real, sino

en razón de su poder creador³⁴. En ese hecho radica su fuerza misma de verdad y a la vez muestra que la verdad no está hecha solamente para dirigir las cosas de orden práctico³⁵.

Este hecho de encontrar continuidad en la verdad provoca que Durkheim se vea obligado a clasificar a la verdad en verdades mitológicas y verdades científicas. Ahora bien, ¿de dónde le brota a las verdades mitológicas su carácter de verdad si es un cuerpo de proposiciones aceptadas sin control?³⁶. De que “son las representaciones de quienes crean ese carácter de objetividad de las mitologías y lo que les confiere este poder creador, es su carácter colectivo: es también este carácter lo que hace que ellas se impongan al espíritu (...) Las verdades mitológicas han sido las condiciones de existencia de las sociedades que han creído en ellas. (...) Por el hecho mismo de esta adhesión colectiva, estas ideas se hallan sustraídas a las contingencias individuales. De allí, su carácter objetivo y necesario³⁷. Aquí hay que notar que objetividad, verificación y verdad aparecen como sinónimos³⁸: Las ideas, las representaciones, no pueden tornarse colectivas si no responden a nada real, de lo que se deduce que si bien es falso que toda idea que nos satisface sea una idea verdadera, la recíproca no es falsa: una idea no puede ser verdadera sin aportarnos alguna satisfacción³⁹. En este sentido “es necesario que exista una realidad cuya expresión sean estas representaciones mitológicas. Esta realidad no es otra que la sociedad (...) Lo que la religión traduce en sus representaciones, sus creencias y sus mitos, son las realidades sociales y la manera en que éstas actúan sobre los individuos⁴⁰. El problema está resuelto en parte: El criterio de verdad lo otorga la sociedad misma. Pero, ¿Cómo resuelve Durkheim el problema de la relación entre el conocimiento y la acción?

La sociedad durkheimiana como “wakan”

*“Hay que escoger entre Dios y la sociedad. No examinaré aquí las razones que pueden militara favor de una u otra solución, pues ambas son coherentes. Agrego que, desde mi punto de vista, esta elección me deja bastante indiferente, pues no veo en la divinidad sino la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente”
Emile Durkheim⁴¹.*

Durkheim nos plantea que “la sociedad no puede tomar conciencia de sí sin alguna relación con las cosas. La vida social exige que las conciencias individuales estén de acuerdo. Para que ellas se den cuenta, es preciso que cada una de ellas exprese lo que experimenta. Ahora bien, no puede hacerlo más que con la ayuda de las cosas tomadas como símbolos. Es porque la sociedad se expresa por medio de las cosas, que es llevada a transformar, a transfigurar lo real (...) Las relaciones míticas son falsas en relación con las cosas, pero son verdaderas en relación a los sujetos que las piensan (...) De ahí la variabilidad histórica de la verdad⁴². En este sentido la verdad es subjetiva, pues es creada por los propios sujetos asociados, de esa asociación, de esa síntesis *sui generis* le brota su carácter objetivo: “Desde el punto de vista en que nos colocamos, si llamamos espiritualidad a la propiedad distintiva

de la vida representativa en el individuo, debemos decir de la vida social que ella se define por una hiper-espiritualidad”⁴³

Por su parte, las verdades científicas expresan al mundo tal como el mundo es, la ciencia social expresa lo que la sociedad es en sí misma y no lo que es a los ojos del sujeto que piensa; sin dejar de ser por ello representaciones colectivas. Contribuyen, como el pensamiento mitológico, a reforzar la conciencia social aunque por otros caminos⁴⁴. Caminos que la conducirán a cumplir un papel importante: el de orientar, mas no el de imponer. Y aquí se plantea, finalmente, el centro del problema al que queríamos llegar: Sobre las cuestiones no elucidadas por la ciencia, los hombres, contrariamente a lo que suponía Comte, no se abstendrán de tomar partido. ¿Qué hacer, pues? Se pregunta Durkheim. ¿Hay que acantonarse en la duda? En el mundo social hay que actuar, hay que vivir y, para vivir, hace falta otra cosa que la duda: “La sociedad no puede esperar que sus problemas sean resueltos científicamente, está obligada a decidirse sobre lo que debe hacer; y, para decidirse, es preciso que se haga una idea sobre lo que es”⁴⁵. Ahora bien “esta representación de sí misma que es indispensable para su acción, para su vida ¿a dónde irá a buscarla? Sólo hay una solución: en ausencia de un conocimiento objetivo no puede conocerse más que desde afuera, no puede más que esforzarse por traducir el sentimiento que tiene de sí misma y por guiarse según él. Dicho de otro modo, le es preciso conducirse según una representación que sea de la misma índole que las que constituyen las verdades mitológicas”⁴⁶, pero que no son, necesariamente, estrictamente mitológicas. En un mundo que tiende a convertirse en secular donde la ciencia no puede ponerse a la cabeza de este proceso ya que sus tiempos son mucho más lentos: ¿Qué representaciones son las que ocuparán ese lugar que otrora tuviera la religión? Nosotros encontramos ese lugar reservado por el propio Durkheim para la política. Efectivamente, la política es la sustituta de la religión. Claramente Durkheim no persigue el mismo objetivo que Comte, aunque como veremos, por medio de un rodeo pueda llegar a conclusiones similares. El sustituto de la religión debe ser algo que brote de la sociedad misma, por lo tanto la solución no puede provenir nunca de una religión creada por un individuo, aunque este individuo, en tanto producto social, desarrolle verdades científicas que allanen su camino.

Efectivamente, “lo que caracteriza a esas representaciones mitológicas, es que expresan una concepción unánime y esto es lo que les confiere una fuerza, una autonomía que hace que ellas se impongan, que sean sustraídas del control y de la duda. De este modo tienen curso, en nuestras sociedades, fórmulas que nosotros nos imaginamos que no son religiosas, que tienen, sin embargo, el carácter de dogmas que no se discuten. Tales son las nociones de democracia, de progreso, de lucha de clases, etc. Vemos así que el pensamiento científico no puede reinar solo. Hay, habrá siempre en la vida social, lugar para una forma de verdad que se expresará quizá bajo una forma muy laica, pero que tendrá, a pesar de todo, un fondo mitológico y religioso. Habrá, durante mucho tiempo todavía, en toda sociedad, dos tendencias: Una tendencia hacia la verdad objetiva y científica y una tendencia a la verdad percibida de afuera, hacia la verdad mitológica”⁴⁷, agreguemos, también objetiva. Cabe, por su

parte, otra observación al respecto: “Si la verdad es cosa social es al mismo tiempo cosa humana; así se acerca a nosotros en lugar de ir a perderse en la lejanía de un mundo inteligible o de un entendimiento divino. Permanece sin duda superior a las conciencias individuales. Pero aún lo que es colectivo en ella, no existe más que para la conciencia de los individuos: la verdad se torna completa sólo por los individuos”⁴⁸, por eso mismo, además, es cosa viviente y diversa, pues la vida también se presenta bajo formas múltiples.

Dicho esto, es lícito preguntarnos qué ocurre entre estos dos tipos de verdad, o, de otra forma, qué relación se establece entre ellas. Si es tan objetiva la una como la otra, si ambas son sustentadas a partir de ser representaciones colectivas, una alternativa es que marchen por caminos separados. Sin embargo no habría posibilidad de hacer desarrollar la ciencia; necesariamente deben relacionarse –de hecho, por lo general, la ciencia se pregunta por el por qué de que aquellas verdades mitológicas de presentarse de esa manera-, y esa relación, también necesariamente, debe ser conflictiva. La única diferencia, por el momento es que, la verdad científica se produce con método mientras que la otra es objetiva sólo porque brota de la comunidad.

Ahora bien: ¿Cuál es el espacio social de esta disputa? Si la opinión es la que funda las verdades, la adhesión de la opinión a determinada representación hace de ella algo objetivo, pues es social. El conflicto no puede pasar por otro lado que por disputarse esa opinión. “En el fondo, todas estas concepciones están fundadas: corresponden a necesidades diversas que traducen las maneras diferentes mediante las que la sociedad se siente, se experimenta a sí misma”⁴⁹. Así, “si hay maneras de actuar que se imponen a nosotros por el hecho de la autoridad colectiva ¿por qué no habría maneras de pensar que se impondrían igualmente a nosotros por la autoridad de la conciencia colectiva? La potencia de la opinión es tan grande sobre el pensamiento como sobre la acción (...) Se comprende así, cómo los conceptos adquieren la vivacidad y la fuerza de la acción de las sensaciones, se comprende también por qué todos nuestros conceptos varían con la opinión”⁵⁰ Por lo demás, del mismo que el hecho moral, la verdad es también obligatoria en virtud de su naturaleza social, pues la necesidad lógica no sería otra cosa que una forma de la necesidad moral; la certidumbre teórica, de la certidumbre práctica⁵¹. Nuevamente no podemos dejar de notar la tensión que subyace a las afirmaciones precedentes: ¿Cuál verdad es obligatoria, la científica o la mitológica?. La tensión existe toda vez que se ocupan de los mismos temas. ¿Cuál es—repetimos—, en consecuencia, el terreno de la disputa entre verdades mitológicas y verdades científicas? El terreno de la política. Pero la sociedad es sabia, creará un órgano suyo que le dará luz, que será el seno mismo de la conciencia clara donde la verdad científica será reconocida y dispersada, proveída hacia la sociedad: El Estado.

Física de las Costumbres: El Estado como campo de relaciones de fuerza.

El orden, la paz entre los hombres, no puede resultar automáticamente de causas completamente materiales, de un mecanismo ciego, por más sabio que sea. Es una obra moral.
Emile Durkheim⁵²

El grupo político es el más extenso de todos los que Durkheim puede observar y el Estado su órgano eminente. En esta relación la moral cívica constituye los deberes que tienen los ciudadanos respecto del Estado y recíprocamente los deberes de éste para con aquella. El Estado propiamente dicho es el órgano capaz de actuar por la sociedad: "Cuando el Estado piensa y decide, no hay que decir que es la sociedad la que piensa y decide a través de él, sino que él piensa y decide por ella (...) He ahí lo que define al Estado. Es un grupo de funcionarios *sui generis*, en el seno del cual se generan representaciones y voliciones que comprometen a la colectividad"⁵³. Así, el Estado no es más que el asiento de una conciencia más clara, a diferencia de la oscuridad que expresan las representaciones colectivas, que son fundamentalmente, verdades mitológicas. De modo que el Estado debe estar regido por otro tipo de representaciones ya que se trata de representaciones que son siempre más conscientes de sí mismas, de sus causas y de sus fines⁵⁴.

Ahora bien, por alguna razón el Estado es un órgano especial encargado de elaborar ciertas representaciones que valen para la colectividad, reflexiones que se distinguen de otras representaciones por su más alto grado de conciencia y de reflexión, para que sea el órgano mismo del pensamiento social. Efectivamente es un órgano que la sociedad ha creado para que la ilumine, y sin embargo ha brotado de una conciencia oscura, pues no puede haber brotado de otro lado que de las representaciones colectivas que representan y denotan el movimiento mismo de lo social. Conciencia oscura que crea conciencia clara, que la crea pero que al mismo tiempo se le opone. Dirigir la conducta colectiva, ser fuente de moral colectiva es un espacio que el cuerpo social ha creado para su cerebro. De allí que el Estado debe, necesariamente estar comandado por representaciones científicas, por verdades de tipo científico.

Ahora bien, estas verdades de tipo científica, conviven, por así decir en tensión permanente. La conciencia colectiva, caracterizada por sus ideas difusas – podríamos decir, ideas difusas pero que son verdades en tanto es la forma en que la sociedad se representa a sí misma- ha hecho, en el transcurso del tiempo, una representación de sí, una combinación *sui generis*, que dio por resultado el desarrollo de una moral cuyo centro mismo es el individuo⁵⁵, un individuo cada vez más especializado que corre riesgo de desintegrarse en tanto no reconozca que él mismo es tal porque ha sido creado por la sociedad. En este sentido, la conciencia clara, que conoce estas determinaciones es quien debe establecer los parámetros de este nuevo desarrollo que se le pone por delante.

Sin embargo, no puede dejar de haber conflicto entre ambos tipos de conciencia, entre ambos tipos de verdad. Lo que sí queda claro es que el

problema que el Estado debe resolver es el de conocer para poder actuar a tiempo, para poder ajustar las representaciones a la naturaleza de las cosas. Así conciencia de la moral, el conocimiento de las reglas de la acción se convierte en la clave del Estado: El Estado es el órgano de la disciplina moral por excelencia⁵⁶. Lo que es oscuro, difuso, desconocido, escapa a nuestra acción. Cuando no sabemos –o sabemos mal- cuáles son sus características, no podemos cambiarlo. Para modificar una idea, un sentimiento, es necesario verlos lo más claramente posible, saber qué son. Por esta razón, cuanto más consciente y reflexivo es un individuo, más accesible es a los cambios. Los espíritus incultos son, al contrario, espíritus rutinarios, inmóviles. Por esta misma razón cuando las ideas colectivas y los sentimientos colectivos son oscuros, inconscientes, cuando están difusos en toda la sociedad, no cambian. Se sustraen a la acción porque están sustraídos a la conciencia. Son inaccesibles porque están en las tinieblas. El gobierno no puede actuar sobre ellos⁵⁷. Aquí entonces, nuevamente el tema central que nos ocupa: la relación entre el conocimiento y la acción: Sólo la reflexión permite descubrir las nuevas prácticas que son útiles, porque sólo ella puede anticipar el futuro⁵⁸. Para poder vivir actualmente, es necesario que los órganos sociales cambien a tiempo, y, para que cambien a tiempo y rápidamente, es preciso que la reflexión social siga atentamente los cambios que se producen en las circunstancias y organice los medios para adaptarse a ellas. Los progresos de la democracia son requeridos por el estado del medio social, pero también por nuestras principales ideas morales. Tal como la hemos definido, la democracia es el régimen político más adecuado a nuestra concepción actual del individuo⁵⁹. Por lo demás, como la sociedad genera siempre las representaciones que cumplen la función no ya de la verdad objetiva pero sí de verdad en tanto existe una creencia en tales representaciones el Estado no puede cambiarlas, pues es un órgano del pensamiento social reflexivo que, como ya señalamos es producto de la misma sociedad, no crea verdades –o representaciones- sino que agrega claridad a lo que ya existe: El papel del Estado no consiste en expresar y resumir el pensamiento irreflexivo de la multitud, sino en agregar a este pensamiento irreflexivo un pensamiento más meditado, que es necesariamente diferente. El Estado es, y debe ser, una fuente de representaciones nuevas, originales, que deben permitir que la sociedad se conduzca con más inteligencia que cuando era movida simplemente por sentimientos oscuros que operaban sobre ella⁶⁰.

El Estado puede actuar porque conoce, ahora bien, para que posea un más alto grado de conocimiento debe guiarse por formas de acercarse a lo real de manera objetiva. Debe representarse el mundo tal cual como el mundo es: debe ser científico. Conocer más hace más fácil y potente la acción. Pero el científico no es un hombre de acción y el Estado es un órgano esencialmente reflexivo: ¿De dónde pues, puede surgir la acción?. debe estar cercano al hombre de acción. Efectivamente, Durkheim, al definir la democracia como aquel régimen social en el cual existe comunicación entre la sociedad y el Estado, como la forma política donde la sociedad alcanza la más pura conciencia de sí misma, que implica conocimiento de su propia acción,

establece de qué manera deben relacionarse el Estado y la ciencia: el sociólogo y la democracia se reclaman mutuamente⁶¹.

De todas formas, no podemos dejar de señalar que persiste al menos una tensión que es fuente de conflicto y que tiene que ver con la “convivencia de estas formas de pensar”. Durkheim sostiene que las libertades del individuo surgen del conflicto de intereses entre el Estado y los grupos secundarios. De allí, que, sostiene, nuestra acción política consistirá en crear estos órganos secundarios que, a medida que se formen, liberarán al individuo del Estado y al Estado del individuo, y dispensarán a este último de una tarea para la que no está hecho⁶².

Por último: ¿Por qué el Estado puede ser el órgano reflexivo de la sociedad? ¿Por qué no puede serlo el individuo?. Porque, para Durkheim, el individuo forma parte del mundo de lo profano, mientras que, el Estado lo es de lo sagrado. Veamos más de cerca qué implica esta dicotomía.

Lo sagrado, lo profano y primeras conclusiones

Pero esta noción (la de wakan) no es tan solo de una importancia primordial a causa del papel que ha jugado en el desarrollo de las ideas religiosas; tiene también un aspecto laico que interesa a la historia del pensamiento científico. Es la primera forma de la noción de fuerza”
Emile Durkheim⁶³

Dado que el problema central es el del equivalente laico de la religión, esa definición buscada tiene que rescatar algo en la religión que la sobrepase. Ese algo, es justamente, lo sagrado y la comunidad de creyentes y practicantes que lo constituyen y lo mantienen⁶⁴. De allí que no sea menor la definición que Durkheim construye del hecho religioso. Asume que todas las creencias religiosas conocidas suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos: lo sagrado y lo profano⁶⁵. Así, las creencias, los mitos, los dogmas son representaciones o sistemas de representaciones que manifiestan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y los poderes que le son atribuidos⁶⁶. Esta diferenciación de lo real en dos mundos es, claramente, una construcción de dos mundos separados, sin embargo el paso de uno a otro implica una verdadera metamorfosis⁶⁷. Por su parte, los ritos constituyen reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre en relación a las cosas sagradas: lo mismo que la moral cívica son las reglas de conducta prescriptas de cómo deben comportarse los individuos respecto del Estado. Justamente en la moral que reviste lo sagrado se encuentra su supremacía. No tiene que ver con una fuerza física sino con una fuerza espiritual que es el grupo mismo pero transfigurado.

Planteemos el problema nuevamente: ¿De qué manera lo sagrado puede sobreponerse a lo profano? Cómo, dicho de otra forma, la conciencia clara o la verdad científica pugna por imponerse a la conciencia oscura. Durkheim

sostiene que la opinión, algo social en primera línea, es pues una fuente de autoridad e incluso que nos podríamos preguntar si toda autoridad no será hija de la opinión. Se objetará, agrega, que la ciencia con frecuencia es contraria a la opinión, a la que combate y cuyos errores rectifica: pero la ciencia no puede tener éxito en esta tarea más que si está dotada de una autoridad suficiente, y tan sólo puede obtener esa autoridad de la misma opinión⁶⁸. Este estado de la opinión es, por su parte el que le muestra al hombre que fuera de él hay potencias de las que depende y en las que se apoya, que, por lo demás, son parte de su mismo ser. Esas potencias no son más que la sociedad misma.

Ante esto se plantea otra pregunta que tiene que ver con la posibilidad de que la sociedad renueve esos lazos que ha generado, que aparte elementos de ella misma para convertirlos en sagrados. Así, Durkheim encuentra que “hay períodos históricos en los que, bajo la influencia de un gran descalabro colectivo, las interacciones sociales se hacen mucho más frecuentes y activas. Los hombres se buscan, se reúnen más. El resultado es una efervescencia general, característica de épocas revolucionarias o creativas⁶⁹ (...) Es esto lo que explica, por ejemplo, la Revolución Francesa. Bajo la influencia de la exaltación general, se ve al burgués mediocre o al más inofensivo transformarse ya en héroe, ya en verdugo. Y todos estos procesos mentales son tan claramente del mismo tipo que los que se sitúan en las raíces de la religión que los mismos hombres han concebido en una forma expresamente religiosa la presión a la que así seguían⁷⁰. El problema empieza a resolverse.

Las ideas mitológicas no son únicamente de carácter religioso. La verdad mitológica es un tipo de verdad que se caracteriza por ser generada por un mecanismo que brota de la simple acción de los individuos en sociedad sin ser elaborada con ningún método. De esta manera, lo sagrado no necesariamente es religioso, basta con que la sociedad así lo crea. Por tanto una vez secularizadas las creencias religiosas y sin poder dejar de existir la esfera de lo sagrado, pues esa es la forma misma de mostrarse lo social, el ámbito de las efervescencias creadoras no puede ser otro que el de la política. Veamos lo que plantea el mismo Durkheim al respecto: “Esta capacidad para erigirse en un dios o para crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los primeros años de la Revolución Francesa. En aquel momento, en efecto, bajo la influencia del entusiasmo general, cosas puramente laicas fueron transformadas, por parte de la opinión pública, en cosas sagradas: Así la Patria, la Libertad, la Razón. Hubo una tendencia a que por sí misma se erigiera una religión con sus dogmas, sus símbolos, sus altares y sus festividades. Es cierto que esta renovación religiosa tuvo tan sólo una duración efímera. Pero es porque el entusiasmo patriótico que, al principio arrastraba a las masas, fue debilitándose por sí mismo. Desapareciendo la causa, el efecto no podía mantenerse. Pero la experiencia, aún siendo corta, mantiene todo su interés sociológico. Queda el hecho de que, en un caso determinado, se ha visto que la sociedad y sus ideas se convertían directamente, y sin transfiguración de ningún tipo, en objeto de un verdadero culto⁷¹. Parece que de la misma manera han surgido todas las ideas religiosas.

Con todo, lo que podemos entrever, es que es perfectamente posible, desde la perspectiva de Durkheim, recrear las condiciones por las cuales la sociedad se representa lo sagrado. En el caso de la política las efervescencias pueden ser creadoras, siempre, por supuesto que se mantengan en relación con la naturaleza de las cosas. ¿Pero es acaso posible que la sociedad genere hechos que no se correspondan con su propia naturaleza? El problema lo tiene ahora el propio Durkheim, pero nos acercamos al punto al que queríamos llegar. Los objetivos de Durkheim parecen alcanzarse en este punto. La sociedad genera sus propias representaciones, y mediante la opinión otorga autoridad a ciertas normas de conducta que constituyen su moral. Esta esfera de lo social constituye lo sagrado, lo mismo por lo que la sociedad se reconoce. El surgimiento de lo sagrado es producto de efervescencias colectivas. Mediante la política el Estado no ha sido puesto en el lugar de cerebro social por un método diferente y, puesto que la misión sagrada que le encomendó la sociedad es pensar claramente por ella no puede dejar de nutrirse de verdades científicas toda vez que se pueda⁷², pues la verdad científica, como ya señalamos varias veces, no posee plazos fijos para ser descubierta. He aquí el rodeo por el cual, la ciencia termina ocupando un lugar sagrado, aunque no sea ella misma la religión secularizada en la que pensaba Comte. La ciencia misma es, entonces, un elemento de poder.

¹ Para citar una: "No definimos la ley por la generalidad de los casos en que se manifiesta. No es necesario que la relación se reproduzca efectivamente con más o menos frecuencia; basta con que sea de tal naturaleza que se reproduzca. Los lógicos reconocen que se puede establecer una ley basándose en una experiencia bien hecha". DURKHEIM, Emile. *Debate sobre la explicación en historia*. Pág. 297.

² Aquí Durkheim se separa, evidentemente, de Comte.

³ DURKHEIM, Emile. *La Educación Moral*. Schapire Editor. Buenos Aires. 1972.

⁴ DURKHEIM, Emile. *Las reglas del método sociológico*. Premiá Editora. México. 1991. Pág. 52

⁵ DURKHEIM, Emile. *Pragmatismo y Sociología*. Editorial Quadrata. Buenos Aires. 2003. Pág. 116

⁶ Curso que para Mauss constituyeron "la culminación de la obra filosófica de Durkheim". En LUKES. Pág. 478

⁷ CUVILLIER, A. Prefacio. DURKHEIM, Emile. *Pragmatismo y Sociología*. Editorial Quadrata. Buenos Aires. 2003. Pág. 12

⁸ *Op. Cit.* Pág. 26

⁹ *Op. Cit.* Pág. 40

¹⁰ *Op. Cit.* Pág. 117

¹¹ "Dicen los pragmatistas 'nosotros negamos que pueda, hablando con propiedad, encontrarse una intelección completamente pura. Lo que se denomina así de una manera bastante impropia, es en realidad un pensamiento intencional que persigue lo que le parece una

finalidad deseable. No hay en nosotros una razón impersonal, hay un intelecto que es una función viviente, en estrecha relación con las otras funciones vivientes que conforman nuestro pensamiento. Lejos de ser impersonal, participa de un modo particular de la conciencia. Cuando buscamos la verdad, es siempre con un objetivo en vista. La verdad no puede ser determinada más que por vía de selección y de elección y lo que determina esa elección es el interés humano.” *Op. cit.* Pág. 48. Es interesante observar que el propio Durkheim había utilizado la noción de utilidad para definir la normalidad de un hecho social, aunque no excluyentemente – “Finalmente, y esto es lo más importante, si es cierto que todo lo normal es útil, a menos de ser necesario, es falso que todo lo útil sea normal” DURKHEIM, Emile. *Las reglas del método sociológico*. Premia Editora. México. 1991 -. Tras haber dado batalla al empirismo y al racionalismo en “Las formas elementales de la vida religiosa” debe enfrentarse aquí a una corriente de pensamiento cuyos planteos son cercanos a los suyos propios. Sólo que, y esto es lo central, que lo mismo que al racionalismo y al empirismo, le opondrá la sociedad como única usina de verdades. Con todo, no dejan de llamar la atención estas problematizaciones similares en ambas corrientes de pensamiento.

¹² *Op. Cit.* Pág. 46

¹³ *Op. Cit.* Pág. 52

¹⁴ *Op. Cit.* Pág. 65

¹⁵ *Op. Cit.* Pág. 76

¹⁶ *Op. Cit.* Pág. 85

¹⁷ *Op. Cit.* Pág. 88

¹⁸ *Op. Cit.* Pág. 56

¹⁹ *Op. Cit.* Pág. 89

²⁰ *Op. Cit.* Pág. 93

²¹ *Op. Cit.* Pág. 95

²² *Op. Cit.* Pág. 101

²³ *Op. Cit.* Pág. 114

²⁴ *Op. Cit.* Pág. 115

²⁵ *Op. Cit.* Pág. 117

²⁶ Lo que queda por ver es si la sociedad puede generar algo falso. El problema aquí sería ver si Durkheim no queda también “entrampado” en su propio concepto de verdad, porque con lo que desarrolló hasta las formas elementales quedaba claro que era la sociedad la que creaba su propia forma de ver el mundo, que es una forma de mirarse a sí misma, pero no importaba si estas representaciones son verdaderas o no. Es decir, las representaciones mismas son verdaderas, efectivamente existen. Pero su contenido puede no serlo y sin embargo ser, de todas formas, la expresión de cómo la sociedad se contempla a sí misma y digamos, se autoproduce permanentemente.

²⁷ *Op. Cit.* Pág. 126

²⁸ *Op. Cit.* Pág. 131

²⁹ Tal la diferencia entre el educador, el pedagogo y el sociólogo. La tarea de educar es urgente. La ciencia no tiene plazo fijo para sus hallazgos. DURKHEIM, Emile. *La Educación Moral*. Schapire. Buenos Aires. 1973. Pág. 7

³⁰ *Op. Cit.* Pág. 135

³¹ Volveremos sobre este punto.

³² *Op. Cit.* Pág. 138.

³³ *Op. Cit.* Pág. 139

³⁴ *Op. Cit.* Pág. 140. Sobre este tema Aron hace la siguiente observación: “El estudio sociológico de los orígenes de los conceptos no se confunden en ningún plano con la teoría del conocimiento, es decir, con el análisis de las condiciones trascendentes de la verdad. Las condiciones de la verdad científica nada tienen que ver con las circunstancias de la aparición social de la verdad, e implica dar un paso a una confusión sistemática imaginar que hay una teoría sociológica del conocimiento. Hay una teoría sociológica de las condiciones en que se desarrolla la ciencia, lo que se denomina hoy una sociología del conocimiento, pero que de ningún modo puede confundirse con ella.” ARON, Raymond. *Las etapas del pensamiento sociológico. Tomo II*. Ediciones Siglo Veinte. Buenos Aires. 1980. Págs. 110-111

³⁵ *Op. Cit.* Pág. 141

³⁶ Efectivamente Durkheim se encuentra en una encrucijada al tener que afirmar que ambas son verdades, más aún cuando son verdades concurrentes. El problema que sigue a este es de la suerte de parcelamiento que sufre la verdad, pues puede hablarse de verdades parciales: “Existen, por consecuencia –sostiene Durkheim- para cada objeto de conocimiento, maneras de ver diversas y que están todas bien fundadas. Sin duda no son más que verdades parciales. Pero todas estas verdades parciales vienen a concentrarse en la conciencia común y allá encuentran a la vez sus límites y sus complementos necesarios”. *Op. Cit.* Pág. 153

³⁷ *Op. Cit.* Pág. 143

³⁸ Este tema por sí mismo daría para una investigación particular. No es nuestro objetivo aquí profundizar sobre las variadas formas que aparentemente tiene Durkheim de entender la verdad. Nos basta con mostrar que para él la verdad es en y por la sociedad.

³⁹ *Op. Cit.* Pág. 144

⁴⁰ *Op. Cit.* Pág. 145

⁴¹ DURKHEIM, Emile. *La Determinación del hecho moral*. En “Sociología y Filosofía”. Miño y Dávila. Buenos Aires. 2000. Pág. 76

⁴² DURKHEIM, Emile. *Pragmatismo y Sociología*. Editorial Quadrata. Buenos Aires. 2003. Pág. 145

⁴³ DURKHEIM, Emile. *Representaciones individuales y representaciones colectivas*. En “Sociología y Filosofía” Miño y Dávila. Buenos Aires. 2000. Pág. 58

⁴⁴ *Op. Cit.* Pág. 146

⁴⁵ *Op. Cit.* Pág. 151

⁴⁶ *Op. Cit.* Pág. 151

⁴⁷ *Op. Cit.* Pág. 152

⁴⁸ *Op. Cit.* Pág. 161

⁴⁹ *Op. Cit.* Pág. 154

⁵⁰ *Op. Cit.* Pág. 168

⁵¹ *Op. Cit.* Pág. 168

⁵² DURKHEIM, Emile. *Lecciones de Sociología. Física de las costumbres y del derecho*. Miño y Dávila Editores. Buenos Aires. 2003. Pág.75

⁵³ *Op. Cit.* Pág. 112

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ Lo que está en la base del derecho individual no es la noción del individuo tal y como es, sino la manera en que la sociedad lo concibe y la estimación que le tiene, lo que importa es el valor que la sociedad le atribuye. Si todo lo que afecta al individuo, afecta también a la sociedad, ésta reaccionará contra todo aquello que pueda menoscabarlo. P. 131 Se trata del individuo in genere. P 133 Cuando se sabe que la moral es un producto de la sociedad, que penetra en el individuo desde fuera, que ejerce violencia sobre su naturaleza psíquica y su constitución natural, se comprende que la moral es lo que es la sociedad, y que la primera sólo es fuerte sólo en la medida en que la segunda está organizada. *Op. Cit.* Pág. 137

⁵⁶ *Op. Cit.* Pág. 137

⁵⁷ *Op. Cit.* Pág. 151

⁵⁸ *Op. Cit.* Pág. 153

⁵⁹ *Op. Cit.* Pág. 155

⁶⁰ *Op. Cit.* Pág. 156

⁶¹ RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, Luis. *Para una lectura crítica de Durkheim*. Akal editor. Madrid. 1978. Pág. 14

⁶² DURKHEIM, Emile. *Lecciones de Sociología. Física de las costumbres y del derecho*. Miño y Dávila Editores. Buenos Aires. 2003. Pág. 171. Volveremos sobre este punto, pero ya se puede hacer un señalamiento: ¿Hasta qué punto la formación de grupos secundarios no oficia en la teoría de Durkheim como una suerte de hipótesis ad-hoc, necesaria para que no se derrumbe su propio sistema? La existencia de grupos secundarios, que tiene que ver con volver al pasado pero de manera renovada, encontrándole razones de ser que se ajusten a la naturaleza de las cosas. Es el instrumento, que, sin responder por el momento a la naturaleza misma de las cosas, es la forma de evitar el conflicto y superar la transición, la misma que le obliga a dicotomizar los hechos en normales y patológicos. En verdad, como sugerimos más

arriba, se trata en definitiva, de que se milite por esa creación social de manera que la opinión le de un lugar.

⁶³ DURKHEIM, Emile. *Las Formas elementales de la vida religiosa*. Akal Editor. Madrid. 1982. Pág. 191

⁶⁴ DURKHEIM, Emile. *Las Formas elementales de la vida religiosa*. Akal Editor. Madrid. 1982. Estudio Preliminar de Ramón Ramos. Pág. XXIV

⁶⁵ “En las ‘Formas Elementales’, la definición de religión como algo que une a sus miembros en una sola comunidad moral presupone una de las tesis principales del trabajo, al mismo tiempo que su hipótesis de que las efervescencias colectivas generan creencias y ritos religiosos presupone esas creencias y ritos, ya que las efervescencias son expresiones suyas”. Es otra de las *petitio principii* que señala Lukes en la obra de Durkheim. LUKES, Steven. *Op. Cit.* Pág. 32

⁶⁶ DURKHEIM, Emile. *Las Formas elementales de la vida religiosa*. Akal Editor. Madrid. 1982. Pág. 33

⁶⁷ *Op. Cit.* Pág. 35

⁶⁸ *Op. Cit.* Pág. 196

⁶⁹ De esta lectura devendrán las interpretaciones funcionalistas del conflicto. Es decir, el conflicto entendido como momento en que se enriquecen las relaciones sociales. El propio Simmel encuentra que en tanto la sociedad es un continuo de interacciones sociales, el conflicto, al poner en relación a grupos e individuos que de otra forma no se hubieran relacionado, genera a la sociedad misma. Por lo demás el conflicto genera las normas propias de la reglamentación.

⁷⁰ *Op. Cit.* Pág. 198 De todas formas Durkheim aclarara que no existe un instante en que este flujo de energía deje de venir del exterior. *Ibíd.*

⁷¹ *Op. Cit.* Pág. 201

⁷² Por lo demás, todo el análisis de “Las formas elementales de la vida religiosa” tiende a mostrar cómo la ciencia misma no puede provenir de otro lado que de aquellas creencias religiosas. De allí la confrontación que sostiene tanto con los racionalistas como con los empiristas fundamentalmente en torno a las categorías del entendimiento.