

Sociológica, año 17, número 50, septiembre-diciembre de 2002, pp. 103-121
Fecha de recepción 16/10/02, fecha de aceptación 17/01/03

Representaciones y clasificaciones colectivas. La teoría sociológica del conocimiento de Durkheim

Héctor Vera*

RESUMEN

Este artículo muestra cómo Émile Durkheim construyó, en una serie de textos escritos entre 1898 y 1912, una teoría sociológica del conocimiento. Se expone cómo las nociones de *representación colectiva* y de *clasificación colectiva* fueron centrales para ese proyecto. Igualmente, señala cómo las ideas de esta sociología del conocimiento durkheimiana pueden servir para explicar problemas acerca del saber humano que no es posible comprender plenamente si sólo se toman en cuenta las dimensiones biológica y psicológica. Por último, se realiza un balance acerca de la forma en que las ideas de Durkheim sobre este tema han sido recuperadas por las posteriores generaciones de sociólogos.

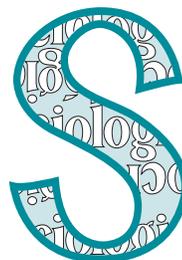
PALABRAS CLAVE: representaciones colectivas, clasificaciones colectivas, conocimiento, sociología del conocimiento.

ABSTRACT

This article shows how Émile Durkheim created, in some texts written between 1898 and 1912, a sociological theory of knowledge. The article argues how the concepts of *collective representation* and *collective classification* were relevant to this project. At the same time, the article assumes that Durkheim's ideas on sociology of knowledge can be used to explain some problems related to human knowledge which cannot be properly understood only through biological or psychological approaches. At the end, the article makes a balance on the way Durkheim's ideas were received by posterior generations of sociologists.

KEY WORDS: collective representation, collective classification, knowledge, Sociology of knowledge.

* Investigador del Centro de Estudios Sociológicos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Circuito Mario de la Cueva s/n, edificio E-1er. piso, Ciudad Universitaria, Del. Coyoacán, 04510 México, D. F. Correo electrónico: hhvera@hotmail.com



El alma está en el mundo
Émile Durkheim

INTRODUCCIÓN

EL MUNDO acostumbra aparecer ante nosotros como algo dado. Como si sus colores, dimensiones, espacios y proporciones hubieran estado ahí, esperando, desde hace siglos, aguardando pacientes a ser descubiertos por nuestros sentidos. Sin embargo, esa sensación de *naturalidad* que ofrece el mundo a las personas es producto de numerosos y complicados procesos de los cuales en pocas ocasiones somos conscientes.

Por lo general, sólo podemos percatarnos de lo complejo que puede llegar a ser percibir y conocer hasta el más insignificante de los objetos cuando vemos las excepciones; es decir, cuando nos topamos con personas con algún tipo de imposibilidad cognitiva o sensorial.

El neurólogo Oliver Sacks se ha vuelto famoso por sus relatos sobre casos clínicos de personas con deficiencias médicas que afectan sus procesos de cognición. Uno de esos casos fue el de Virgil, un hombre de cincuenta años que era prácticamente ciego desde su nacimiento (Sacks, 1999: 145-194). Tras una operación exitosa, Virgil recuperó la visión, pero—según relata Sacks—, en ese momento se percató de que no sabía ver, que tenía que aprender a hacerlo. Apesar de que, en términos físicos, podía ver, no tenía la capacidad de organizar y darle sentido a la masa de sensaciones que provenían de su sentido recién recuperado.

En cuanto le retiraron los vendajes de la cara, después de la operación, Virgil declaró que se encontró con que en aquello que percibía

“Había luz, había movimiento, había color, todo mezclado, todo sin sentido, en una mancha” (Sacks, 1999: 152). Después de que pasaron los días y las semanas, se descubrió que Virgil no tenía ninguna noción de la distancia (sentía mucha cercanía y peligro por aves que en realidad volaban lejos de él), no tenía idea del tamaño ni de la perspectiva (no podía relacionar las formas visibles de las colinas con las colinas tangibles que había recorrido), no era capaz de sintetizar en una sola imagen varios detalles (le resultaba, por ejemplo, casi imposible ver a *un* gato en su totalidad, veía sus partes —la cola, una oreja, una pata—, pero no la totalidad del gato), no comprendía la idea de representación (no podía ver los objetos en un dibujo o una foto), pensaba que las sombras eran objetos sólidos y no entendía las expresiones faciales de sus interlocutores.

Este panorama resultará difícil de imaginar para quienes han podido ver desde su nacimiento, quienes durante sus primeros años de vida aprendieron a ver; lo mismo que tuvo que hacer el paciente de Sacks después de su operación. Ver, para una persona “normal”, significa captar imágenes claras y estructuradas de los objetos y los espacios. Para Virgil ver era un caos de apariencias inestables que se esfuman permanentemente. Según Sacks, esto sucedió así porque el proceso de “la construcción visual del mundo” tiene que aprenderse y requiere tiempo; “el mundo no se nos da: construimos nuestro mundo a través de una incesante experiencia, categorización, memoria, reconexión” (Sacks, 1999: 152).

Para el científico, esa construcción de nuestro mundo tiene que ver con procesos neurológicos y psicológicos que no fueron considerados por los médicos oculistas que operaron a Virgil y tampoco por sus familiares, por tal motivo no lograban explicarse lo que pasaba con su visión. Y fueron éstos los elementos de los que Sacks echó mano para explicar la incapacidad visual de Virgil.

Pero, cabe preguntarse, ¿no hay algo más?, ¿no hace falta ir más allá de la neurología y la psicología para explicar la construcción de nuestro mundo? La sociología dice que sí.

Émile Durkheim fue uno de los primeros sociólogos en preguntarse sobre las condiciones sociales que intervienen en el conocimiento. Condiciones sociales que se refieren a elementos que no pueden reducirse a lo biológico o a la experiencia individual.

Desde los comienzos del siglo xx, Durkheim se hizo preguntas similares a las de Sacks; por ejemplo, cómo es que se logra estructurar la información que se obtiene por medio de la vista. Pero a él le llamó la

atención que las personas organizaran coherentemente el torrente de sensaciones visuales que llegaba a su cerebro, y cayó en cuenta de un dato relevante: todos los miembros de una sociedad perciben el espacio del mismo modo; igualmente, notó que la manera de ordenar y jerarquizar las percepciones cambia de una sociedad a otra. Esto lo llevó a la conclusión de que las formas de dividir y clasificar el mundo, tanto intelectual como perceptualmente, son de origen social y que, por lo tanto, no se fundamentan exclusivamente en la naturaleza congénita del hombre, ni en su constitución orgánica y psíquica (Durkheim, 1992: 10).

Si se retoma en este punto la terminología de Sacks se puede decir que, siguiendo la postura de Durkheim, habría que aclarar que la construcción de nuestro mundo es, en un grado importante, una construcción social.¹

Pero cuando Durkheim se ocupó de este problema lo hizo tomando en cuenta varios componentes y no únicamente la percepción, sino una amplia gama de actos cognitivos, y englobó sus reflexiones sobre el tema en lo que llamó una “teoría sociológica del conocimiento”. Comenzó así a construir una de las áreas de especialización sociológica que encontró su nombre definitivo décadas después en Alemania: sociología del conocimiento.

LA TEORÍA SOCIOLÓGICA DEL CONOCIMIENTO DE DURKHEIM

Los escritos en los que Durkheim se dedicó a desarrollar su teoría sociológica del conocimiento comenzaron, de forma clara y explícita, en 1898 con un ensayo sobre “Representaciones individuales y representaciones colectivas”, a ese texto siguieron, en 1903, “De ciertas formas primitivas de clasificación”, escrito con Marcel Mauss y, en 1911, “Juicios de valor y juicios de realidad”.² Los temas expuestos

¹ Esta expresión recuerda, por supuesto, el título del libro de Peter Berger y Thomas Luckmann *La construcción social de la realidad*. Pero hay que aclarar que aquí no se quiere trazar una afinidad particularmente estrecha entre estos tres sociólogos. Tan sólo puede decirse que todos ellos participan de la añeja preocupación sociológica sobre la influencia de la sociedad en los fenómenos cognitivos.

² Tanto “Representaciones individuales y representaciones colectivas” como “Juicios de valor y juicios de realidad” fueron reeditados en Francia en 1924, junto otros dos escritos (Durkheim, 2000a).

en esos y otros trabajos fueron retomados y ampliados en el último libro que Durkheim publicó en vida: *Las formas elementales de la vida religiosa*, el cual vio la luz en 1912.

La explicación del saber de Durkheim se levantó sobre el principio rector de su pensamiento, aquél que le permitió definir la sociología y sobre el cual se propuso encontrar respuesta a los fenómenos sociales: la irreductibilidad del conjunto social a la suma de sus elementos y el consiguiente requerimiento de explicar los fenómenos individuales por el estado de la colectividad y no viceversa. Es el individuo quien nace de la sociedad y no la sociedad de los individuos (Durkheim, 2000b; Aron, 1996: 30).³ Cómo trasladó ese principio fundamental al estudio del conocimiento es algo que se puede apreciar analizando sus obras.

Se ha comentado que “Representaciones individuales y representaciones colectivas” significó un punto de inflexión en el pensamiento de Durkheim, en lo que se refiere a la ponderación de la influencia de las entidades ideales sobre el conjunto de la vida social.⁴ En ese texto se afirma que la vida colectiva, al igual que la vida mental del individuo, está hecha de representaciones;⁵ pero de distinto tipo. Las representaciones colectivas son producidas por las acciones y reacciones intercambiadas entre las conciencias individuales y, al mismo tiempo, las sobrepasan. Las representaciones colectivas necesitan de las individuales, pero no surgen de los individuos tomados aisladamente, sino en su conjunto; hace falta la asociación para que las representaciones de las personas se conviertan en cosas exteriores a las conciencias individuales. De este modo, concluye Durkheim, “si llamamos *espiritualidad* a la propiedad distintiva de la vida representativa en

³ Sobre esta tesis de Durkheim se ha escrito mucho y ha dado pie a numerosas interpretaciones. No es el lugar aquí para retomar ese debate, pero sí vale decir cuando menos que Durkheim nunca supuso que la sociedad pudiera existir sin individuos, mas tampoco aceptó que se explicara lo social recurriendo a lo individual (o lo complejo por medio de lo simple, como él mismo decía). Los seres humanos particulares para Durkheim eran indispensables para la existencia de la sociedad, eran la condición que la hacía posible; pero no era en el interior de sus elementos donde se encontraría la clave para explicar lo social, sino en la realidad especial que se forma de la asociación de dichos elementos. De cualquier modo, no pueden ignorarse las críticas sobre el pálido papel que Durkheim le asignó a la participación activa del individuo en la sociedad.

⁴ Sobre la creciente importancia que desde los últimos años del siglo XIX le dio Durkheim a la relevancia social de la religión, los valores y pensamiento, véase Sidicaro (2000: 9-17).

⁵ En ese mismo sentido fueron varios los argumentos de Durkheim en el prólogo a la segunda edición de *Las reglas del método sociológico*.

el individuo, deberemos decir de la vida social que ella se define por una *hiperespiritualidad*" (Durkheim, 2000a: 58).

"Representaciones individuales y representaciones colectivas" fue de particular trascendencia porque ahí Durkheim definió y describió el concepto de *representación colectiva*, que fue central en sus siguientes investigaciones sobre las condiciones sociales del pensamiento. Las réplicas a este escrito fueron numerosas y una respuesta de Durkheim a sus críticos fue incorporada en el prefacio a la segunda edición —publicada en 1901— de *Las reglas del método sociológico* (Alpert, 1986: 63). En ella, Durkheim retomó, sin decirlo, la noción de hiperespiritualidad de la sociedad, recalcando que la vida social está integrada por entero de representaciones. Y éstas son hechos sociales, anteriores a los individuos, y no se pueden reconocer a través de la introspección individual. Como otras instituciones (creencias y modos de conducta instituidos por la colectividad), las representaciones colectivas nos fueron legadas por las generaciones anteriores y nada tuvimos que ver con su formación; luego entonces, no es en la conciencia individual donde se podrán averiguar las causas que les dieron nacimiento. Hace falta comprenderlas como fenómenos *sui generis* (Durkheim, 2000b: 35-55).

En "De ciertas formas primitivas de clasificación", cuyo subtítulo era precisamente "Contribución al estudio de las representaciones colectivas", Durkheim y Mauss iniciaron su argumentación continuando con la idea de que el individuo o la conciencia no son suficientes para explicar la capacidad clasificadora con la que el pensamiento da forma al mundo. Clasificar, en los términos de Durkheim y Mauss, implica la organización y el ordenamiento de los acontecimientos y los hechos del mundo en géneros y en especies, en subsumir los unos en los otros y en determinar sus relaciones de inclusión y de exclusión (Durkheim y Mauss, 1971: 14). Como ejemplo se puede citar la manera en que se divide el espacio: en norte y sur, arriba y abajo, izquierda y derecha; o con la forma en que se secciona el tiempo y se usan los calendarios. Las clasificaciones son, en términos generales, una lógica de origen social de las que se sirven las personas, pero que no es creada por ellas:

El hombre se encuentra muy lejos de clasificar espontáneamente y mediante una especie de necesidad natural [...]. Nada nos autoriza a suponer que nuestro espíritu, al nacer, lleva automáticamente dentro de sí el prototipo del cuadro de

toda clasificación [...] Toda clasificación implica un orden jerárquico, del que ni el mundo sensible ni nuestra consciencia nos ofrecen modelo alguno [...podemos conjeturar] que el esquema de la clasificación no es un producto espontáneo del entendimiento abstracto, sino que resulta de una elaboración en la cual han entrado todo tipo de elementos extraños (Durkheim y Mauss, 1971: 17).

Así, para Durkheim y Mauss los factores que permiten ordenar las cosas son ajenos a las personas individuales y a sus facultades innatas.⁶ Lo que permite las clasificaciones es la sociedad, el individuo por sí mismo no tiene esa capacidad. En tal virtud, las clasificaciones cumplen también con las características de los hechos sociales: son externas a los individuos y se les imponen coercitivamente. Prueba de ello es que anteceden a la existencia de los miembros particulares de la sociedad y que las personas clasifican el mundo de la misma manera que los otros miembros de su sociedad y, además, si utilizaran otro tipo de clasificación se encontrarían con fuertes resistencias.

Pero hay algo más, y ésta es una de las principales tesis de Durkheim y Mauss: la clasificación de las cosas reproduce la clasificación de la sociedad, la organización de las ideas es paralela a la de la sociedad y, siguiendo con el mismo razonamiento, existe un estrecho vínculo entre el sistema social y el sistema lógico.

Para probar esta hipótesis Durkheim y Mauss decidieron analizar las que consideraron eran las formas de clasificación más sencillas que se pudieran observar: las de ciertas tribus australianas y norteamericanas. Con base en la lectura de una extensa literatura antropológica de la época, descubrieron que las tribus proyectaban en el mundo las divisiones y el orden de su propia sociedad. Así, aquellas tribus australianas que estaban fraccionadas en dos fratrías aplicaban dicha separación binaria a todas las cosas: la naturaleza entera estaba dividida según los nombres de las fratrías. Idéntico principio hallaron en sociedades más complejas, como los zuñi, que clasificaban espacialmente su tribu en siete secciones y cada una de ellas tenía un color propio; a su vez ellos dividían al mundo entero en siete regiones (norte, oeste, sur, este, zenit, nadir y centro) que correspondían a las secciones de la tribu y las caracterizaban con el mismo color: el espacio

⁶ En este sentido, Durkheim fue un fuerte crítico de la herencia kantiana según la cual las categorías del pensamiento son *a priori* en términos metafísicos y, por tanto, ajenas al contexto social.

cósmico era construido según el espacio social. Del mismo modo, el tiempo imitaba el ritmo de la vida colectiva.

Asimismo, Durkheim y Mauss explicaban la lógica del pensamiento “primitivo” como un producto social. Con esto tomaron distancia de las posturas predominantes de su época que afirmaban que el pensamiento de las tribus era ilógico e irracional. Contrario a esa suposición, aseveraron que cada sociedad tiene un tipo particular de lógica, que las formas de pensamiento responden de su condición social y que, en consecuencia, no pueden calificarse como falsas o irracionales.⁷

Como se explica en “De ciertas formas primitivas de clasificación” —y después con mayor detalle en *Las formas elementales*—, el orden lógico y las categorías tienen poder coercitivo sobre el pensamiento de las personas. La sociedad, decía Durkheim, requiere para existir de un mínimo de conformismo lógico, una disciplina lógica. Las clasificaciones y la lógica para funcionar necesitan ser compartidas por todos los miembros de la sociedad.

Estas ideas de Durkheim pueden ser más fáciles de comprender si se comparan las clasificaciones de dos distintas sociedades. Durkheim y Mauss comentan cómo en los integrantes de ciertas tribus australianas hay una indiferenciación completa entre el signo y el objeto: hay una perfecta identidad entre los animales, los hombres y los objetos inanimados; los individuos se identifican completamente con su tótem y pueden sentirse legítimamente, por ejemplo, bestias acuáticas. Igualmente, en las tribus australianas la muerte jamás era considerada como un acontecimiento natural, casi siempre era atribuida al influjo mágico de algún hechicero y mediante los ritos funerarios se determinaba quién había sido el culpable. Estos razonamientos parecerán, a los ojos de los hombres o mujeres contemporáneos, un tanto incomprensibles y acaso absurdos; como nuestra lógica lo sería en las tribus australianas. Resulta casi imposible pertenecer a una sociedad sin compartir sus clasificaciones básicas y cada sociedad se encarga de imponer su propio orden lógico.⁸

Como sostuvo Durkheim en el artículo “Juicios de valor y juicios de realidad”: los individuos “encuentran fuera de ellos una clasificación establecida (que no es obra suya y que expresa algo muy diferente

⁷ De hecho, según Durkheim esos sistemas de clasificación basados en la religión fueron las primeras explicaciones del mundo y sobre ellas se fundaron explicaciones posteriores, como la científica (Durkheim, 1992: 1-17; Lukes, 1984: 438).

⁸ Hechos relativamente recientes de México pueden servir para ilustrar la idea de Durkheim con claridad. Cuando se difundió la noticia de que, como parte de las investigaciones judiciales

a sus sentimientos personales) a la cual deben ajustarse”; la sociedad censura y ridiculiza a quienes juzgan sobre la base de principios distintos (sean éstos lógicos, morales o estéticos) a los que ella impone. Pero, al mismo tiempo que constriñe, provee a los sujetos del lenguaje y los principios a través de los cuales se expresa; los valores que la sociedad impone se presentan como deseables a los individuos. La sociedad “es buena y caritativa al mismo tiempo que imperativa” (Durkheim, 2000a: 106-107).

En el mismo texto, Durkheim recalca el poder y la magnitud de los ideales en la vida social:

...si el hombre concibe ideales, si ni siquiera puede prescindir de concebirlos y de apegarse a ellos, es porque es un ser social. La sociedad lo impulsa o lo obliga a elevarse así por encima de sí mismo, y es ella también la que le proporciona los medios para hacerlo [...] La sociedad no puede construirse sin crear ideales [...] Pero estos ideales no son abstractos, frías representaciones intelectuales, desprovistas de toda eficacia. Son esencialmente motores, pues detrás de ellos hay fuerzas reales y activas: las fuerzas colectivas, las fuerzas naturales (Durkheim, 2000a: 115).

Los principales fenómenos sociales, concluía Durkheim, son sistemas de valores y, por ende, ideales: religión, moral, derecho, economía, estética. La sociología se coloca, entonces, al principio del ideal, parte de él, “el ideal es su dominio propio” (Durkheim, 2000a: 118).

Al final de este escrito, el sociólogo francés señaló ciertos asuntos sobre los que pondría especial atención en el que sería su próximo libro: los conceptos, las categorías y el lenguaje son creaciones colectivas.

Las formas elementales de la vida religiosa está considerada, con justa razón, como una de las obras seminales de la sociología del saber. De hecho, el libro se titulaba originalmente “Las formas elementales del pensamiento y la vida religiosa” (Alpert, 1986: 67). Ahí, Durkheim retomó y desarrolló una serie de ideas que ya había planteado en los artículos que se acaban de comentar.

para resolver el asesinato de José Francisco Ruiz Massieu, se había contratado a una vidente —conocida por su apodo: “La Paca”— hubo gran inquietud pública, la indignación social fue alta y las ridiculizaciones de la autoridad policiaca fueron abundantes. Es obvio que hoy no podemos utilizar una clasificación y una lógica parecida a la de las tribus australianas para determinar la culpabilidad en un homicidio. Y es de esperarse que los australianos expresarían el mismo resquemor moral si alguien pretende explicar sus muertes con los argumentos de un perito forense.

En este texto, trató tres temas distintos: primero, un análisis de los sistemas de clanes y el totemismo de ciertas tribus australianas; segundo, una teoría de la esencia de la religión basada en el estudio del totemismo australiano y, tercero, una interpretación sociológica de las formas del conocimiento humano (Aron, 1996: 54). Es el último argumento el que interesa para los fines de este escrito.⁹

Una de las metas de *Las formas elementales* era explicar, a través del estudio de las religiones, el problema del conocimiento —hasta ese momento sólo debatido por la filosofía— desde la sociología. Durkheim pretendía hallar una respuesta a la pregunta ¿de dónde surgen las categorías que ordenan el pensamiento humano? Su contestación fue clara: las categorías provienen de la sociedad. Con esa posición cuestionaba la tradición kantiana que sostiene que las categorías son innatas a los individuos. En el fondo, la intención de Durkheim era desplazar a la filosofía de la explicación sobre cuál es el origen de las categorías que rigen el pensamiento y quería hacerlo usando argumentos estrictamente sociológicos.

Para él, al igual que para la filosofía kantiana, las categorías (tiempo, espacio, género, número, causa, etcétera) son un marco que ciñe al pensamiento y éste parece diluirse si se aleja de dicho marco, pues es imposible pensar cualquier cosa que no exista, por ejemplo, en el tiempo y el espacio. Las categorías posibilitan al pensamiento mismo. Durkheim aceptaba que Kant tenía razón al decir que las categorías son anteriores a la experiencia, pero rechazaba que tuvieran un origen metafísico, lo que las hacía inexplicables. Las categorías, decía Durkheim, son anteriores a la experiencia porque son exteriores al individuo: las categorías son productos históricos; o, para decirlo en su lenguaje, son hechos sociales.

⁹ Una parte importante de los postulados de Durkheim sobre el problema del conocimiento consistió en afirmar que a través de la sociología se podía encontrar una solución al debate filosófico entre el apriorismo y el empirismo. Este tema no será comentado aquí, pero pueden consultarse análisis al respecto: Aron, 1996: 53-71; Ramos, 1999: 114-139; Lukes, 1984: 429-443 y Schmaus, 1994: 185-237. Ese rechazo de Durkheim al apriorismo y al empirismo no es relevante únicamente en tanto que fue de interés para Durkheim, cobra importancia igualmente porque en esa postura es posible apreciar una coincidencia —pocas veces comentada— entre las ideas de *Las formas elementales*, con las expuestas por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, acerca de las insuficiencias del materialismo y el idealismo, y también con Weber y su deseo de escapar tanto del idealismo como del materialismo, según lo expresa en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (un comentario más extenso sobre ciertas convergencias entre los clásicos de la sociología en lo que respecta al análisis social del saber puede verse en Vera, 2002: 23-42).

De este modo, para Durkheim la categoría de tiempo, por ejemplo, no es inherente al ser humano, sino que, a pesar de que cada individuo puede diferenciar el pasado del presente, su concepto de presente no es personal, lo comparte con toda la sociedad, es un tiempo social que incluso le antecede: “no es *mi tiempo* el que está así organizado; es el tiempo tal como es pensado de manera objetiva para todos los hombres de una misma civilización. Esto, por sí solo, ya basta para intuir que una organización tal ha de ser colectiva” (Durkheim, 1992: 9).

Algo similar pasa con el espacio. La representación espacial requiere situar las cosas diferencialmente: arriba o abajo, según los puntos cardinales, en izquierda y derecha. Pero el espacio por sí mismo no tiene estas divisiones y diferencias, todas ellas provienen de que se han atribuido valores diferentes a diferentes partes del espacio. Estas distinciones son de origen social, como lo muestra que los miembros de una misma sociedad se representan el espacio de la igual forma.

Según se afirma en *Las formas elementales*, las categorías son resultado del pensamiento religioso, pues la religión no se ha limitado a enriquecer con algunas ideas al espíritu humano, sino que ha contribuido a formar el propio espíritu. La religión es un producto eminentemente social y las representaciones religiosas son representaciones colectivas que reflejan realidades igualmente colectivas.

Durkheim apostó por una explicación histórica del pensamiento y de la razón al afirmar que las categorías (el esqueleto del pensamiento) son un producto social. Si la materia del pensamiento lógico son los conceptos —decía—, hay que concluir que la sociedad está en la génesis del pensamiento lógico por medio de la formación de los conceptos. Los conceptos son impersonales, le son comunes a hombres y mujeres con otros hombres y mujeres. La conversación, el intercambio intelectual entre las personas, consiste en un intercambio de conceptos. El lenguaje es el resultado de una elaboración colectiva y expresa la manera en que la sociedad en su conjunto concibe los objetos de la experiencia. Las nociones que corresponden a los distintos elementos de la lengua son representaciones colectivas. Los conceptos —en su calidad de representaciones colectivas— agregan, a lo que podemos aprender por medio de la experiencia personal, la sabiduría acumulada por la sociedad a lo largo de los siglos. En este sentido, pensar lógicamente es pensar, en algún grado, de manera impersonal (Durkheim, 1992: 401-408).

Aparece de nuevo la idea de una sociedad que mientras que constriñe al pensamiento de las personas por medio de su disciplina y conformismo lógico, es ella misma la que le otorga a los individuos la posibilidad de conocer y expresarse por medio de un lenguaje y un saber en el cual se ha acumulado la experiencia de las generaciones pasadas.¹⁰

En esta exposición de algunos escritos de Durkheim se han mostrado los principios nucleares de lo que fue su aportación a la sociología del conocimiento. Y, si bien las críticas a las posturas de Durkheim no han sido pocas (y han llegado desde todas las direcciones),¹¹ hay que reconocer que la “actualidad” de Durkheim viene de la gran potencia de sus hipótesis, del poder explicativo de sus intuiciones, y de que dichas hipótesis fueron formuladas al mismo tiempo que inauguraba ese terreno casi inexplorado de la sociología del saber.

DURKHEIM Y SU HERENCIA EN LA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Según palabras de Talcott Parsons sobre la sociología del conocimiento, “sin duda, Durkheim fue un fundador de esta disciplina por lo menos tan importante como Karl Mannheim, y en muchos aspectos sus puntos de vista fueron más claros y mejor expuestos” (Parsons, 1974: 33). Tal vez sería más correcto decir que Durkheim hizo una sociología del conocimiento partiendo de una perspectiva diferente a la que tuvieron aquellos otros que, como Mannheim, reflexionaron sobre la relación entre saber y sociedad partiendo del marxismo.

Para Peter Burke, los estudios sobre las ideas y los valores que han realizado historiadores, antropólogos y sociólogos se han dividido en dos tradiciones que tienen su origen en Durkheim y en Marx respectivamente, la primera estructurada en torno al concepto de *mentalidad*

¹⁰ Como puede verse, Durkheim no era del todo ajeno a ciertas fórmulas de la sociología contemporánea que sostiene que las estructuras no sólo constriñen sino que también habilitan la acción de los agentes, al tipo de Anthony Giddens.

¹¹ Los cuestionamientos a la teoría sociológica del conocimiento de Durkheim han sido realizados por filósofos, antropólogos y sociólogos por igual. Algunos le reprochan su mal entendimiento de las corrientes filosóficas que pretendía criticar, otros la, a veces, escasa veracidad de las fuentes empíricas en las que basaba sus conclusiones teóricas, y algunos más han señalado sus contradicciones internas. Como pasa con los demás clásicos de la sociología, la obra de Durkheim ha sido una fuente permanente para la inspiración y para el reproche. Quien quiera observar algunos de los comentarios críticos hechos a la obra de Durkheim puede consultar: Ramos (1999: 114-128) y Lukes (1984: 439-443).

y la segunda tradición concentrada en el término *ideología* (Burke, 1997: 109). Estos “conceptos rivales”, como los llama Burke, atienden diferentes aspectos y muestran capacidades explicativas diversas.¹²

Los estudios de las mentalidades han privilegiado las actitudes colectivas antes que las individuales y han puesto su atención —entre otras cosas— en la estructura de los sistemas de creencias, lo que incluye el interés por las categorías con las cuales se ordena el mundo social y natural. Con el término *mentalidad* se intentó enseñar que la lógica de las sociedades no occidentales o de las formas de pensamiento antigua y medieval no son absurdas o extravagantes, sino que intentan mostrar esas ideas —y las prácticas que inspiran— dentro del contexto cultural que les da sentido. Sin embargo, las investigaciones de las mentalidades se han topado con dificultades a la hora de explicar el cambio social y tampoco prestan mucha atención a la variación de las formas de pensar que se presentan dentro de una misma sociedad. El concepto de *ideología*, por el contrario, ha servido tanto para explicar las transformaciones sociales como para poner de manifiesto que las ideas que prevalecen en una sociedad no son inocentes o neutras, que sirven para imponer o justificar un cierto orden de las cosas (Burke, 1997: 109-114).

La sociología del conocimiento no fue ajena a esta bifurcación. Y si la obra de Durkheim no siempre ha sido reconocida dentro de esta tradición es porque esta especialización sociológica ha sido definida muchas veces como una particularidad de la sociología alemana, en especial de aquellos científicos sociales cercanos al marxismo. Así, las corrientes iniciadas en Alemania por Mannheim y en Francia por Durkheim tuvieron escaso contacto.¹³

La caracterización que hace Burke sobre mentalidad e ideología se ajusta con cierta precisión a las obras de Mannheim y Durkheim.

¹² Hay que decir que tienen capacidades explicativas cuando las usa para explicar, ya que particularmente el término *ideología* es utilizado con frecuencia más como un arma de descalificación que como un concepto de análisis, como bien supo ver Mannheim.

¹³ Según parece, Mannheim conoció la obra de Durkheim, aunque no pareció darle mucha relevancia. Dos décadas después de la impresión de *Las formas elementales* Mannheim publicó la segunda edición de *Ideología y utopía*, que finaliza con un breve examen de la sociología del conocimiento en el cual no hay ninguna mención a Durkheim —y tampoco en el resto del libro—. Y en el recuento bibliográfico sobre los estudios que hasta ese momento se habían realizado sobre sociología del conocimiento sólo se menciona, dentro de la categoría de libros sobre “Símbolos, sentidos, comunicación y lenguaje”, el artículo de “Representaciones individuales y representaciones colectivas”.

Durkheim no puso sobre la mesa de discusión cuál era la relación entre la ideación colectiva y los conflictos sociales: las representaciones colectivas son necesariamente compartidas por todos los miembros de la sociedad, ya que ésta impone un conformismo lógico y las categorías tienen ubicuidad social. Por el contrario, Mannheim partió de la idea de Marx de que existen diversos modos de pensar dentro de la misma sociedad según la pertenencia a una clase social, y las ideas dominantes son las de la clase dominante. Mannheim sistematizó esta misma tesis sustituyendo las clases por “grupos sociales” y señalando cómo la competencia y el conflicto entre grupos es también un conflicto entre visiones del mundo.

Fue el predominio de esta segunda vertiente de la sociología del conocimiento lo que impidió la difusión que Durkheim merecía dentro de esos debates. Pero el legado durkheimiano halló otros espacios por los cuales propagarse.

La influencia de las ideas de Durkheim ha sido variada y en algunos casos llena de accidentes. Como pasa con la obra de los científicos sociales que forman escuela, es frecuente que la consideración de su pensamiento se pierda en disputas donde los argumentos intelectuales pasan a segundo plano. Es común ver que se desprecie o simplemente se ignore la obra de Durkheim porque se pierde a ratos en el vaivén de las modas, por ser expresión del pensamiento burgués o porque se le cataloga en esa vaga categoría de los autores “superados”. En otras palabras, la suerte de la herencia de Durkheim no ha sido distinta, en muchos sentidos, a la de Marx o Weber. Tampoco se podría decir que los durkheimianos hayan tratado con menor desprecio a Marx que los marxistas a Durkheim.

A pesar de esas salvedades, es posible identificar cómo la teoría durkheimiana sobre las clasificaciones y sobre el origen social de las categorías del pensamiento ha ejercido una influencia perdurable, especialmente visible en la sociología, la historia y la antropología francesas.

Un primer nivel de influencia se puede localizar en los colaboradores más cercanos de Durkheim, aquellos con quienes trabajó en la publicación de *L'Année Sociologique*. Ahí se pueden hallar los trabajos de Marcel Mauss, quien continuó con la labor que inició con Durkheim en “De ciertas formas primitivas de clasificación”. También hay que mencionar a Lucien Lévy-Bruhl y sus libros sobre la *men-*

talidad primitiva, a Maurice Halbwachs con su teoría sobre la memoria colectiva y a Robert Hertz con su investigación sobre el uso de la mano derecha y la polaridad religiosa.¹⁴

Otro ámbito donde la huella de Durkheim es visible es la antropología. Las exploraciones sobre el totemismo, la mentalidad y las clasificaciones en las tribus australianas no fueron seguidas sólo por los antropólogos de *L'Année*, también las generaciones posteriores anduvieron esas sendas. En primer lugar hay que mencionar a Claude Lévi-Strauss, quien en libros como *El totemismo en la actualidad* o *El pensamiento salvaje* retomó y discutió con las tesis de Mauss y Durkheim.¹⁵

Los historiadores franceses tampoco resultaron ajenos a la herencia de Durkheim, en especial la que se ha conocido como la escuela de los anales. Parte importante de los quehaceres de esta influyente corriente historiográfica ha sido el estudio de las mentalidades, tema que Marc Bloch (uno de los fundadores de los anales) recuperó a partir del término “representaciones colectivas” de Durkheim y su escuela (Burke, 1997: 27). Hasta la fecha, miembros de la última generación de los anales, como Roger Chartier, han reconocido la influencia del autor de *Las reglas del método sociológico* en su propio trabajo.

Y si los antropólogos se han preocupado por indagar en las clasificaciones de las sociedades no occidentales y los historiadores han hecho lo propio con el pasado de las sociedades occidentales, ha sido la sociología la que se ha esmerado en observar cómo los “modernos” clasificamos el mundo.

Pierre Bourdieu fue uno de los que sacó adelante esa tarea. Él y el grupo de investigadores que se reunió alrededor de su figura se esforzaron por mostrar cómo operaban en las sociedades actuales varias categorías de pensamiento y formas de clasificación, y cuáles eran las consecuencias que traían consigo. Por ejemplo, las divisiones dicotómicas entre público/privado y masculino/femenino de la sociedad contemporánea ejercen una violencia simbólica que, en muchas ocasiones, han servido para que las mujeres se autosustraigan de las ac-

¹⁴ Para ver un panorama más detallado sobre la sociología del conocimiento de colaboradores cercanos a Durkheim se puede consultar el trabajo de Octavio Uña referido en la bibliografía y también Gurvitch (1963: 118-122).

¹⁵ Para una visión general sobre el pensamiento durkheimiano en la historia de la antropología véase Delgado (1996: 13-21). En ese mismo escrito Delgado menciona también la incidencia del problema de las clasificaciones de Durkheim en la obra de Michel Foucault, particularmente en *Las palabras y las cosas* (señalamiento similar al que se puede observar en Burke, 1997: 109-110).

tividades públicas. También han revelado que los conflictos sociales se pueden manifestar en la lucha por imponer las clasificaciones legítimas del mundo (Bourdieu, 1995: 47; Lenoir, 1993: 65-71).¹⁶

CONCLUSIÓN

Haciendo un balance, se puede decir que las aportaciones de Durkheim en el terreno de las investigaciones sobre las raíces sociales del conocimiento son variadas y profundas. La suya se trató de una de las primeras empresas sistemáticas por explicar sociológicamente el conocimiento, tanto con investigaciones empíricas como con reflexiones teóricas. De este modo, Durkheim logró arraigar en las ciencias sociales temas hasta ese momento exclusivos de la filosofía. En sus obras subrayó la relación entre las estructuras sociales y la forma en que se organiza y clasifica el conocimiento. También mostró cómo los conceptos, las categorías, las representaciones y las clasificaciones son hechos sociales que constriñen a los individuos al mismo tiempo que los dotan de un lenguaje y un saber, que les sería imposible alcanzar con sus propias fuerzas.

Si regresamos una vez más a las palabras de Sacks, para poder construir nuestro mundo es necesario categorizar, conectar elementos y memorizar. Durkheim (y con él aquéllos que siguieron su obra) mostró que para poder realizar esos procesos de pensamiento los individuos echan mano necesariamente de conceptos, asociaciones y categorías que son anteriores a ellos y que aprendieron de su sociedad. La sociología amplía la perspectiva psicológica y neurológica, no parece que puedan negarse los análisis de Sacks tan sólo por no tomar en cuenta los factores sociales, pero la perspectiva sociológica agrega una dimensión importante.

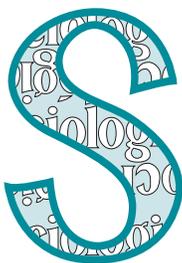
Al momento de recuperar la vista, Virgil tuvo que iniciar un proceso de construcción visual del mundo después del cual podría sintetizar, ordenar y jerarquizar sus percepciones. Pero el final de dicho proceso

¹⁶ Fuera de Francia, la obra de Durkheim también ha sido reincorporada, especialmente durante las últimas dos décadas. En Gran Bretaña David Bloor consideró a Durkheim dentro de su programa de sociología del conocimiento; en Estados Unidos Jeffrey Alexander (1990) lo hizo como parte de una serie de estudios sobre sociología cultural, y recientemente en Alemania, Hans Joas (1998), en sus trabajos sobre el pragmatismo, ha estudiado las semejanzas entre la teoría del origen social de las categorías de Durkheim con el pensamiento pragmatista.

no iba a ser una construcción individual y personalísima que no tuviera semejanza alguna con la de los demás miembros de su sociedad. Las percepciones visuales que describía Virgil después de que fue operado asombraban a los médicos y a sus familiares no únicamente por ser desordenadas, también resultaban asombrosas porque no se plegaban a los particulares ordenamientos del mundo que imponía su sociedad.

Hoy se puede expresar escepticismo ante la opinión de Durkheim sobre la casi nula participación del individuo en la construcción de las categorías que dan forma al pensamiento o sobre la capacidad de los sujetos para transformar el mundo lógico y social que heredaron. Pero el alcance y la profundidad de las respuestas que propuso para explicar el conocimiento yendo más allá de lo biológico y lo individual permanece casi intacto, pese a las dudas que suscita en quienes lo leemos cien años después de que escribió. Y no debería olvidarse que las contiendas intelectuales de Durkheim fueron realizadas en un contexto donde en la consideración de los fenómenos humanos predominaban la metafísica y el psicologismo y donde la estimación de los factores sociales era muy pobre.

En el epígrafe con que iniciamos este escrito aparece una frase de Durkheim: “El alma está en el mundo”. Durkheim puso gran esmero, inusitado en su época, por encontrar en el reino de este mundo —y no en el del más allá— la explicación a los fenómenos humanos. No se conformó con aceptar que el alma humana (las ideas, los valores, el pensamiento) fuera un misterio inasible y fuera del alcance de la propia inteligencia de los hombres y las mujeres. Lo humano, es decir lo social, no proviene de una esencia eterna e inhumana, ni de ningún orden superior y anterior a la historia. Lo humano está en el mundo.



BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jeffrey, ed.
 1990 *Durkheimian sociology: cultural studies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Alpert, Harry
 1986 *Durkheim*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Aron, Raymond
 1996 *Las etapas del pensamiento sociológico*, Fausto, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre
 1995 *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.
- Burke, Peter
 1997 *Historia y teoría social*, Instituto Mora, México.
- Delgado Ruiz, Manuel
 1996 “Introducción”, en Émile Durkheim, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Ariel, Barcelona.
- Durkheim, Émile
 1992 *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Akal, Madrid.
 2000a *Sociología y filosofía*, Miño y Dávila Editores, Madrid.
 2000b *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Alianza, Madrid.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss
 1971 “De ciertas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas”, en Marcel Mauss, *Obras II. Institución y culto*, Barral, Barcelona.
- Gurvitch, Georges
 1963 “Problemas de la sociología del conocimiento”, en *Tratado de sociología II*, Kapelusz, Buenos Aires.
- Joas, Hans
 1998 “Durkheim y el pragmatismo. La psicología de la conciencia y la constitución social de las categorías”, en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Lenoir, Remi
 1993 “Objeto sociológico y problema social”, en *Iniciación a la práctica sociológica*, Siglo XXI, México.
- Lukes, Steven
 1984 *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid.
- Mannheim, Karl
 1993 *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.

Parsons, Talcott

1974 "Emile Durkheim", en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, Aguilar, Madrid.

Ramos Torre, Ramón

1999 *La sociología de Émile Durkheim*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid.

Sacks, Oliver

1999 *Un antropólogo en Marte. Siete relatos paradójicos*, Anagrama, Barcelona.

Schmaus, Warren

1994 *Durkheim's Philosophy of Science and the Sociology of Knowledge*, University of Chicago Press, Chicago.

Sidicaro, Ricardo

2000 "Sociología y filosofía y la actualidad de Durkheim", en *Durkheim, Sociología y filosofía*, Miño y Dávila Editores, Madrid.

Uña Juárez, Octavio

s/f *Materiales para una sociología del conocimiento y la tradición francesa: de Saint-Simon a Halbwachs*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Vera, Héctor

2002 *Conocimiento y constitución de la sociedad. Sociología del conocimiento y su relación con la teoría social contemporánea*, tesis de maestría, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, México.