

Émile Durkheim

LAS FORMAS ELEMENTALES
DE LA VIDA RELIGIOSA



COLOFÓN S.A.

69581

Tercera edición en Colofón S.A.: 2000

© Colofón, S.A.

Prolongación San Antonio, 139

Col. Carola

01180 México D.F.

Teléfonos: 515 88 93 - 572 53 48

Fax: 273 75 35

ISBN 968-867- 017-0

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

INTRODUCCIÓN

OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN

SOCIOLOGÍA RELIGIOSA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

I

Nos proponemos estudiar en este libro la religión más primitiva y más simple que actualmente se conoce, analizarla e intentar su explicación. Decimos de un sistema religioso que es el más primitivo que nos sea dado observar cuando cumple las dos condiciones siguientes: en primer lugar, debe encontrarse en sociedades cuya organización no está superada, en simplicidad, por ninguna otra¹; además debe ser posible explicarlo sin hacer intervenir ningún elemento tomado de una religión anterior.

Nos esforzaremos por describir la economía de este sistema con la exactitud y la fidelidad que podrían poner en ello un etnógrafo o un historiador. Pero nuestra tarea no se limitará a eso. La sociología se plantea problemas diferentes de la historia de la etnografía. No trata de conocer las formas perimidas de la civilización con el solo fin de conocerlas y de reconstruirlas. Sino que, como toda ciencia positiva, tiene, por objeto, ante todo, explicar una realidad actual, próxima a nosotros, capaz, en consecuencia, de afectar nuestras ideas y nuestros actos: esta realidad es el hombre y, más especialmente, el hombre de hoy, pues no hay otra cosa que nos interese más conocer bien. No estudiaremos, pues, la religión muy arcaica que vamos a tratar por el solo placer de relatar sus extravagancias y singularidades. Si la hemos tomado como objeto de nuestra investigación es porque nos ha parecido más apta que cualquier otra para hacer comprender la naturaleza religiosa del hombre, es decir, para revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad.

Pero esta proposición no deja de provocar vivas objeciones. Se encuentra extraño que, para llegar conocer la humanidad presente, haya que comen-

zar por apartarse de ella para transportarse a los principios de la historia. Esta manera de proceder aparece particularmente paradójal en el problema que nos ocupa. Se cree, en efecto, que las religiones tienen un valor y una dignidad desiguales; se dice generalmente que no contienen todas la misma parte de verdad. Parece pues que no se puede comparar las formas más altas del pensamiento religioso con las más bajas sin rebajar las primeras al nivel de las segundas. Admitir que los cultos groseros de las tribus australianas puedan ayudarnos a comprender el cristianismo, por ejemplo, ¿no es suponer acaso que éste procede de la misma mentalidad, es decir que está hecho con las mismas supersticiones y está basado en los mismos errores? Es así como la importancia teórica que a veces se atribuía a las religiones primitivas, ha podido pasar por índice de una irreligiosidad sistemática que, prejuzgando los resultados de la investigación, los viciaba por adelantado.

No tenemos que investigar aquí si realmente ha habido sabios que hayan merecido este reproche y que hayan hecho de la historia y de la etnografía religiosa una máquina de guerra contra la religión. En todo caso, tal no podría ser el punto de vista de un sociólogo. En efecto, es un postulado esencial de la sociología que una institución humana no puede basarse en el error y en la mentira: de otro modo no podría durar. Si no estuviera fundada en la naturaleza de las cosas, habría encontrado en las cosas resistencias de las que no habría podido triunfar. Cuando abordamos, pues, el estudio de las religiones primitivas, es con la seguridad de que se atienen a lo real y lo expresan; se verá que este principio vuelve sin cesar en el curso de los análisis y de las discusiones que siguen, y lo que reprochamos a las escuelas de las que nos separaremos, es precisamente haberlo desconocido. Sin duda, cuando solo se considera la letra de las fórmulas, esas creencias y esas prácticas religiosas parecen a veces desconcertantes y podríamos inclinarnos a atribuirles a una especie de aberración radical. Pero, bajo el símbolo, hay que saber alcanzar la realidad que él representa y que le da su significación verdadera. Los ritos más bárbaros o los más extravagantes, los mitos más extraños traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida individual o social. Las razones que el fiel se da a sí mismo para justificarlos pueden ser, y son aún lo más frecuentemente, erróneas; las verdaderas razones no dejan de existir; es tarea de la ciencia descubrirlas.

No existen pues, en el fondo, religiones falsas. Todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de maneras diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana. Sin duda, no es imposible disponerlas según un orden jerárquico. Unas pueden considerarse superiores a las otras en el sentido en que ponen en juego funciones mentales más elevadas, que son más ricas en ideas y en sentimientos, que entran en ellas más conceptos, me-

nos sensaciones e imágenes, y que poseen una más sabia sistematización. Pero por reales que sean, esta complejidad mayor y esta más alta idealidad no bastan para ubicar a las religiones correspondientes en géneros separados. Todas son igualmente religiones, como todos los seres vivos son igualmente vivos, desde los más humildes plásticos hasta el hombre. Si nos dirigimos pues a las religiones primitivas, no es con el preconceito de despreciar a la religión de una manera general; pues estas religiones no son menos respetables que las otras. Responden a las mismas necesidades, desempeñan el mismo papel, dependen de las mismas causas; pueden también, pues, servir para manifestar la naturaleza de la vida religiosa y, en consecuencia, para resolver el problema que deseamos tratar.

¿Pero por qué acordarles una especie de prerrogativas? ¿Por qué elegir-las con preferencia a toda otra como objeto de nuestro estudio? Únicamente por razones de método.

Primero, no podemos llegar a comprender las religiones más recientes sino siguiendo en la historia el modo en que se han compuesto progresivamente. La historia es, en efecto, el único método de análisis explicativo que sea posible aplicarles. Sólo ella nos permite resolver una institución en sus elementos constitutivos, ya que nos los muestra naciendo en el tiempo unos después de otros. Por otra parte, situando cada uno de ellos en el conjunto de circunstancias en que han nacido, nos pone en las manos el único medio que tenemos para determinar las causas que lo suscitaron. Todas las veces, pues, que se trata de explicar una cosa humana, tomada en un momento determinado del tiempo —ya se trate de una creencia religiosa, de una regla moral, de un precepto jurídico, de una técnica estética, de un régimen económico— hay que comenzar por remontarse hasta su forma más primitiva y más simple, tratar de explicar los caracteres por los que se define en este período de su existencia, luego mostrar cómo se ha desarrollado y complicado poco a poco, cómo se ha transformado en lo que es en el momento considerado. Pues bien, se concibe sin esfuerzo qué importancia tiene, para esta serie de explicaciones progresivas, la determinación del punto de partida al cual están suspendidas. Era un principio cartesiano el que, en la cadena de las verdades científicas, el primer anillo desempeña un papel preponderante. Ciertamente, no se trata de colocar en la base de la ciencia de las religiones una noción elaborada a la manera cartesiana, es decir un concepto lógico, un puro posible, construido con las solas fuerzas del espíritu. Lo que tenemos que encontrar es una realidad concreta que sólo la observación histórica y etnográfica puede revelarnos. Pero si esta concepción cardinal debe obtenerse por procedimientos diferentes, sigue siendo verdad que ella está destinada a tener, sobre toda la serie de proposiciones que establece la ciencia, una influencia considerable. La

evolución biológica se ha concebido de un modo totalmente diferente a partir del momento en que se ha sabido que existían seres monocelulares. Del mismo modo, el detalle de los hechos religiosos se explica diferentemente, según se ponga en el origen de la evolución al naturismo, al animismo o a tal otra forma religiosa. Hasta los sabios más especializados, si no entienden limitarse a una tarea de pura erudición, si quieren tratar de dar cuenta de los hechos que analizan, están obligados a elegir tal o cual de estas hipótesis e inspirarse en ella. Lo quieran o no, los problemas que se plantean tienen necesariamente la forma siguiente: ¿cómo el naturismo o el animismo han sido determinados a tomar, aquí o allá, tal aspecto particular, a enriquecerse o a empobrecerse de tal o cual manera? Ya que no puede evitarse, pues, tomar partido en este problema inicial, y ya que la solución que se le dé está destinada a afectar el conjunto de la ciencia, conviene abordarla de frente; es eso lo que nos proponemos hacer.

Por otra parte, aún fuera de estas repercusiones indirectas, el estudio de las religiones primitivas tiene, por sí mismo, un interés inmediato que es de primera importancia.

Si es útil saber, en efecto, en qué consiste tal o cual religión particular, importa más aún investigar lo que es la religión de una manera general. Este problema ha tentado, en todos los tiempos, la curiosidad de los filósofos, y no sin razón, pues interesa a la humanidad entera. Desdichadamente, el método que ellos emplean de ordinario para resolverlo es puramente dialéctico: se limitan a analizar la idea que se hacen de la religión, salvo cuando ilustran los resultados de este análisis mental con ejemplos tomados de las religiones que cumplen mejor su ideal. Pero si este método debe abandonarse, el problema permanece intacto y el gran servicio que ha prestado la filosofía es impedir que el desdén de los eruditos no lo haya prescripto. Pues bien, puede retomarse por otros caminos. Ya que todas las religiones son comparables, ya que son todas especies de un mismo género, hay necesariamente elementos esenciales que les son comunes. Por eso, no entendemos simplemente hablar de los caracteres exteriores y visibles que presentan todas igualmente y que permiten dar de ellas, desde el comienzo de la investigación, una definición provisoria; el descubrimiento de esos signos aparentes es relativamente fácil, pues la observación que exige no tiene que pasar de la superficie de las cosas. Pero esas semejanzas exteriores suponen otras que son profundas. En la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos, debe haber necesariamente un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de las formas que unas y otras han podido revestir, tienen en todas partes la misma significación objetiva y cumplen en todas partes las mismas funciones. Esos elementos permanentes son los que constituyen lo

que hay de eterno y de humano en la religión; constituyen todo el contenido objetivo de la idea que se expresa cuando se habla de *la religión* en general. ¿Cómo es posible, pues, llegar a alcanzarlos?

No es ciertamente observando las religiones complejas que aparecen a lo largo de la historia. Cada una de ellas está formada de tal variedad de elementos que es muy difícil distinguir lo secundario de lo principal y lo esencial de lo accesorio. Considérense religiones como las de Egipto, de la India o de la antigüedad clásica. Es una espesa confusión de cultos múltiples, variables según las localidades, los templos, las generaciones, las dinastías, las invasiones, etc. Las supersticiones populares se mezclan allí con los dogmas más refinados. Ni el pensamiento ni la actividad religiosa están repartidas igualmente en la masa de los fieles; según los hombres, los medios, las circunstancias, las creencias como los ritos son sentidas de modos diferentes. Aquí, son sacerdotes; allá, monjes; en otra parte, laicos; hay místicos y racionalistas, teólogos y profetas, etc. En esas condiciones, es difícil percibir lo que es común a todas. Puede encontrarse el medio de estudiar particular que se encuentre allí especialmente desarrollado, como el sacrificio o el profetismo, el monaquismo o los misterios; pero, ¿cómo descubrir el fondo común de la vida religiosa bajo la injuriosa vegetación que lo recubre? ¿Cómo encontrar, bajo el choque de las teologías, las variaciones de los rituales, la multiplicidad de los agrupamientos, la diversidad de los individuos, los estados fundamentales, característicos de la mentalidad religiosa en general?

Otra cosa muy distinta ocurre en las sociedades inferiores. El menor desarrollo de las individualidades, la más débil extensión del grupo, la homogeneidad de las circunstancias exteriores, todo contribuye a reducir las diferencias y las variaciones al mínimo. El grupo realiza, de una manera regular, una uniformidad intelectual y moral de la que sólo encontramos raros ejemplos en las sociedades más avanzadas. Todo es común a todos. Los movimientos son estereotipados; todo el mundo ejecuta los mismos en las mismas circunstancias y ese conformismo de la conducta no hace más que traducir el del pensamiento. Ya que todas las conciencias son arrastradas en los mismos remolinos, el tipo individual casi se confunde con el tipo genérico. Al mismo tiempo que todo es uniforme, todo es simple. Nada es tan primitivo como esos mitos compuestos de un solo y mismo tema que se repite sin fin, como esos ritos que están hechos con un pequeño número de gestos recomenzados hasta la saciedad. La imaginación popular o sacerdotal no ha tenido todavía tiempo ni medios para refinarse y transformar la materia prima de las ideas y de las prácticas religiosas; ésta se muestra pues al desnudo y se ofrece por sí misma a la observación, que no tiene que

hacer sino un menor esfuerzo para descubrirla. Lo accesorio, lo secundario, los despliegues del lujo no han llegado todavía a esconder lo principal². Todo se reduce a lo indispensable, a eso sin lo cual no podría haber religión. Pero lo indispensable es también lo esencial, es decir, lo que ante todo nos importa conocer.

Las civilizaciones primitivas constituyen, pues, casos privilegiados, porque son casos simples. Es por eso que, en todos los órdenes de hechos, las observaciones de los etnógrafos han sido a menudo verdaderas revelaciones que han renovado el estudio de las instituciones humanas. Por ejemplo, antes de la mitad del siglo XIX, se estaba convencido de que el padre era el elemento esencial de la familia; no se concebía tampoco que pudiera haber una organización familiar cuya clave de bóveda no fuera el poder paternal. El descubrimiento de Bachofen ha llegado a derribar esta vieja concepción. Hasta tiempos muy recientes, se consideraba evidente que las relaciones morales y jurídicas que constituyen el parentesco no eran más que otro aspecto de las relaciones fisiológicas que resultan de la comunidad de descendencia; Bachofen y sus sucesores, Mac Lennan, Morgan y muchos otros, aún estaban bajo la influencia de este prejuicio. Desde que conocemos la naturaleza del clan primitivo, sabemos, al contrario, que el parentesco no podría definirse por la consanguinidad. Volviendo a las religiones, la única consideración de las formas religiosas que nos son más familiares ha hecho creer durante largo tiempo que la noción de Dios era característica de todo lo religioso. Ahora bien, la religión que estudiamos más adelante es, en gran parte, extraña a toda idea de divinidad; las fuerzas a las que se dirigen los ritos son en ella muy diferentes de las que tienen el primer lugar en nuestras religiones modernas y, sin embargo, ellas nos ayudarán a comprender mejor estas últimas. Nada es más injusto pues que el desdén con que demasiados historiadores consideran aún los trabajos de los etnógrafos. Es cierto, al contrario, que la etnografía ha determinado muy a menudo, en las diferentes ramas de la sociología, las más fecundas revoluciones. Por otra parte, es por la misma razón que el descubrimiento de los seres monocelulares, de que hablábamos hace un instante, ha transformado la idea que corrientemente se tenía de la vida. Como en esos seres muy simples, la vida está reducida a sus rasgos esenciales, éstos pueden ignorarse más difícilmente.

Pero las religiones primitivas no permiten solamente despejar los elementos constitutivos de la religión; también tienen la gran ventaja de que facilitan su explicación. Porque en ellas los hechos son más simples, las relaciones entre los hechos son también más aparentes. Las razones por las cuales los hombres se explican sus actos aún no han sido elaboradas y desnaturalizadas por una reflexión científica; están más próximas, más emparentadas con los móviles que realmente han determinado esos actos. Para compren-

der bien un delirio y para poder aplicarle el tratamiento más apropiado, el médico necesita saber cuál ha sido su punto de partida. Pues bien, este acontecimiento es tanto más fácil de discernir cuando puede observarse ese delirio en un período más próximo a sus comienzos. Al contrario, si se deja a la enfermedad más tiempo para desarrollarse, más escapa a la observación; es que, a medida que avanza, han intervenido todo tipo de interpretaciones que tienden a rechazar en el inconsciente el estado original y a reemplazarlo por otras a través de las cuales es a veces difícil encontrar el primero. Entre un delirio sistematizado y las primeras impresiones que le han dado nacimiento, la distancia es a menudo considerable. Lo mismo ocurre con el pensamiento religioso. A medida que progresa en la historia, las causas no son ya percibidas sino a través de un vasto sistema de interpretaciones que las deforman. Las mitologías populares y las sutiles teologías han hecho su obra: han superpuesto a los sentimientos primitivos sentimientos muy diferentes que, aunque dependen de los primeros cuya forma elaborada son, no dejan, sin embargo, traslucir sino muy imperfectamente su verdadera naturaleza. La distancia psicológica entre la causa y el efecto, entre la causa aparente y la causa efectiva, ha llegado a ser más considerable y más difícil de recorrer para el espíritu. Esta obra será una ilustración y una verificación de esta observación metodológica. Aquí se verá cómo, en las religiones primitivas, el hecho religioso aún lleva visible el sello de sus orígenes: nos hubiera sido mucho más difícil inferirlos a partir de la sola consideración de las religiones más desarrolladas.

El estudio que emprendemos es, pues, una manera de retomar, *pero en condiciones nuevas*, el viejo problema del origen de las religiones. Ciertamente si por origen, se entiende un primer comienzo absoluto, la cuestión no tiene nada de científica y debe descartarse resueltamente. No hay un instante radical en que la religión haya comenzado a existir y no se trata de encontrar un atajo que nos permita transportarnos allí con el pensamiento. Como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte. Por eso, todas las especulaciones de este tipo están justamente desacreditadas; no pueden consistir más que en construcciones subjetivas y arbitrarias que no contienen ningún tipo de control. Muy otro es el problema que nos planteamos. Lo que querríamos es encontrar un medio de discernir las causas, siempre presentes, de las que dependen las formas más esenciales del pensamiento y de la práctica religiosa. Ahora bien, por las razones que acaban de exponerse, esas causas son tanto más fácilmente observables cuanto las sociedades donde se las observa son menos complicadas. Es por eso que tratamos de aproximarnos a los orígenes³. No es que entendíamos atribuir a las religiones inferiores virtudes particulares. Ellas son, al contrario, rudimentarias y groseras; no podría tratarse, pues, de hacer de ellas

especies de modelos que las religiones ulteriores no hubieran tenido más que reproducir. Pero su grosería misma las hace instructivas; pues así constituyen experiencias cómodas donde los hechos y sus relaciones son más fáciles de percibir. El físico, para descubrir las leyes de los fenómenos que estudia, trata de simplificar a estos últimos, de desembarazarlos de sus caracteres secundarios. En lo que concierne a las instituciones, la naturaleza hace espontáneamente simplificaciones del mismo tipo al comienzo de la historia. Solamente queremos aprovecharlas. Y, sin duda, no podremos alcanzar por este método más que hechos muy elementales. Cuando habremos dado cuenta de ellos, en la medida en que nos sea posible, las novedades de toda especie que se hayan producido en la serie de la evolución no estarán explicadas por esto. Pero si no pensamos negar la importancia de los problemas que ellas plantean, estimamos que ganan al ser tratadas en su momento y que hay interés en no abordarlas sino después de aquéllas cuyo estudio vamos a emprender.

II

Pero nuestra investigación no solamente interesa a la ciencia de las religiones. Toda religión, en efecto, tiene un aspecto que supera el círculo de las ideas propiamente religiosas y, por eso, el estudio de los fenómenos religiosos suministra un medio de renovar problemas que, hasta el presente, sólo se han debatido entre filósofos.

Se sabe desde hace largo tiempo que los primeros sistemas de representaciones que el hombre se ha hecho del mundo y de sí mismo son de origen religioso. No hay religión que no sea una cosmología al mismo tiempo que una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y las ciencias han nacido de la religión, es porque la religión misma ha comenzado por ocupar el lugar de las ciencias y de la filosofía. Pero lo que se ha notado menos es que ella no se ha limitado a enriquecer con cierto número de ideas un espíritu humano previamente formado; ha contribuido a formarlo. Los hombres no solamente le han debido, en una parte notable, la materia de sus conocimientos, sino también la forma según la cual esos conocimientos son elaborados.

Existe, en la raíz de nuestros juicios, un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son las que los filósofos, desde Aristóteles, llaman las categorías del entendimiento: nociones de tiempo, de espacio ⁴, de género, de número, de causa, de sustancia, de personalidad, etc. Ellas corresponden a las propiedades más universales de las cosas. Son como los cuadros sólidos que encierran el pensamiento; éste no

parece poder liberarse de ellos sin destruirse, pues no parece que podamos pensar objetos que no están en el tiempo o en el espacio, que no sean numerables, etc. Las otras nociones son contingentes y móviles; concebimos que puedan faltar a un hombre, a una sociedad, a una época; éstas nos parecen casi inseparables del funcionamiento normal del espíritu. Son como la osatura de la inteligencia. Pues bien, cuando se analiza metódicamente las creencias religiosas primitivas, se encuentra naturalmente en el camino a las principales de estas categorías. Han nacido en la religión y de la religión; son un producto del pensamiento religioso. Esta es una comprobación que tendremos que hacer muchas veces en el curso de esta obra.

Esta observación tiene ya algún interés en sí misma; pero lo que le da su verdadero alcance es lo siguiente:

La conclusión general del libro que va a leerse, es que la religión es una cosa eminentemente social. Las representaciones religiosas son de representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos. Pero entonces, si las categorías son de origen religioso, deben participar de la naturaleza común a todos los hechos religiosos: deben ser, ellas también, cosas sociales, productos del pensamiento colectivo. Al menos —pues, en el estado actual de nuestro conocimiento en estas materias, hay que cuidarse de toda tesis radical y exclusiva— es legítimo suponer que ellas son ricas en elementos sociales.

Es esto, por otra parte, lo que puede entreverse, desde ahora, respecto a algunas de ellas. Trátese, por ejemplo, de representarse lo que sería la noción del tiempo, con abstracción de los procedimientos por los cuales lo dividimos, lo medimos, lo expresamos por medio de signos objetivos, un tiempo que no sería una sucesión de años, de meses, de semanas, de días, de horas. Sería algo casi impensable. No podemos concebir el tiempo más que a condición de distinguir en él momentos diferentes. Ahora bien, ¿cuál es el origen de esta diferenciación? Si duda, los estados de conciencia que ya hemos experimentado pueden reproducirse en nosotros, en el mismo orden en que se han desarrollado primitivamente; y así se nos hacen presentes porciones de nuestro pasado, distinguiéndose espontáneamente del presente. Pero, por importante que sea esta distinción para nuestra experiencia privada, dista de ser suficiente para constituir la noción o categoría de tiempo. Ésta no consiste simplemente en una conmemoración, parcial o integral, de nuestra vida transcurrida. Es un cuadro abstracto e impersonal que envuelve no solamente nuestra existencia individual sino la de la humanidad. Es como un cuadro ilimitado donde toda la duración se extiende ante la mirada del espíritu y donde todos los acontecimientos posibles pueden si-

tuarse en relación con puntos de referencia fijos y determinados. No es *mi tiempo* que está así organizado; es el tiempo tal como objetivamente es pensado por todos los hombres de una misma civilización. Sólo esto basta ya para hacer entrever que tal organización debe ser colectiva. Y, en efecto, la observación establece que estos indispensables puntos de referencia en relación con los cuales todas las cosas están clasificadas temporalmente, están tomados de la vida social. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, de las fiestas, de las ceremonias públicas⁵. Un calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad.⁶

Lo mismo sucede con el espacio. Como lo ha demostrado Hamelin⁷, el espacio no es ese medio vago e indeterminado que había imaginado Kant: pura y absolutamente homogéneo, no serviría para nada y ni siquiera podría ser aprehendido por el pensamiento. La representación espacial consiste esencialmente en una primera coordinación introducida entre los datos de la experiencia sensible. Pero esta coordinación sería imposible si las partes del espacio fueran cualitativamente equivalentes, si fueran realmente sustituibles unas por otras. Para poder disponer espacialmente las cosas, hay que poder situarlas diferentemente: poner unas a la derecha, otras a la izquierda, éstas arriba, aquéllas abajo, al norte o al sur, al este o al oeste, etcétera, del mismo modo que, para poder disponer temporalmente los estados de la conciencia, hay que poder localizarlos en fechas determinadas. Es decir que el espacio mismo no podría existir si, como el tiempo, no estuviera dividido y diferenciado. ¿Pero de dónde provienen estas divisiones que le son esenciales? En sí mismo, él no tiene ni derecha ni izquierda, ni arriba ni abajo, ni norte ni sur, etc. Todas estas distinciones provienen evidentemente de que se ha atribuido a las regiones valores afectivos diferentes. Y como todos los hombres de una misma civilización se representan el espacio de la misma manera, es necesario evidentemente que esos valores afectivos y las distinciones que dependen de ellos les sean igualmente comunes; lo que implica casi necesariamente que ellas son de origen social⁸.

Hay casos, por otra parte, donde este carácter social se ha hecho manifiesto. Existen sociedades en Australia y en América del Norte donde el espacio se concibe bajo la forma de un inmenso círculo, porque el campo mismo tiene forma circular⁹, y el círculo especial está dividido exactamente como el círculo tribal y a su imagen. Se distinguen tantas regiones como clanes hay en la tribu y el lugar ocupado por los clanes en el interior del campamento determina la orientación de las regiones. Cada región se define por el totem del clan al cual está asignada. Entre los Zuñi, por ejemplo, el pueblo * comprende siete barrios; cada uno de esos barrios es un grupo de clanes que ha tenido su unidad: según toda probabilidad, era primitivo-

vamente un clan único que luego se ha subdividido. Pues bien, el espacio comprende igualmente siete regiones y cada uno de esos siete barrios del mundo están en íntimas relaciones con un barrio del pueblo, es decir, con un grupo de clanes¹⁰. "Así, dice Cushing, se cree que una división se relaciona con el Norte, otra representa al Oeste, otra al Sur¹¹, etc." Cada barrio del pueblo tiene su color característico que lo simboliza; cada región tiene el suyo que es exactamente el del barrio correspondiente. En el curso de la historia, ha variado el número de los clanes fundamentales; el número de las regiones del espacio ha variado de la misma manera. Así, la organización social ha sido el modelo de la organización espacial que es como un calco de la primera. Hasta la distinción entre derecha e izquierda, lejos de estar implicada en la naturaleza del hombre en general, es verosíblemente el producto de representaciones religiosas, por consiguiente colectivas¹².

Más lejos se encontrarán pruebas análogas relativas a las nociones de género, de fuerza, de personalidad, de eficacia. Hasta puede preguntarse si la noción de contradicción no depende, también ella, de condiciones sociales. Lo que tiende a hacerlo creer es que el dominio que ha ejercido sobre el pensamiento ha variado según las épocas y las sociedades. El principio de identidad domina hoy el pensamiento científico; pero hay vastos sistemas de representaciones que han desempeñado en la historia de las ideas un papel considerable y frecuentemente se lo ignora: son las mitologías, desde las más groseras hasta las más cultas¹³. Sin cesar se trata en ellas de seres que tienen simultáneamente los atributos más contradictorios, que son a la vez uno y muchos, materiales y espirituales, que pueden subdividirse indefinidamente sin perder nada de lo que los constituye; en mitología, es un axioma que la parte vale el todo. Esas variaciones que ha sufrido en la historia la regla que parece gobernar nuestra lógica actual prueban que, lejos de estar inscrita eternamente en la constitución mental del hombre, depende, al menos en parte, de factores históricos, en consecuencia sociales. No sabemos exactamente cuáles son; pero podemos presumir que existen¹⁴.

Una vez admitida esta hipótesis, el problema del conocimiento se plantea en términos nuevos.

Hasta ahora, solamente dos doctrinas tenían vigencia. Para unos, las categorías no pueden derivarse de la experiencia: son lógicamente anteriores a ella y la condicionan. Se las representa como otros tantos datos simples, irreductibles, inmanentes al espíritu humano en virtud de su constitución nativa. Es por eso que se dice de ellas que son *a priori*. Para los otros, al contrario, estarían construidas, hechas de piezas y de trozos, y el individuo sería el obrero de esta construcción¹⁵.

Pero una y otra solución promueven graves dificultades.

Si se adopta la tesis empirista, hay que retirar a las categorías todas sus propiedades características. Ellas se distinguen, en efecto, de todos los otros conocimientos por su universalidad y su necesidad. Son los conceptos más generales que existen ya que se aplican a todo lo real y, del mismo modo que no se atribuyen a ningún objeto particular, son independientes de todo sujeto individual: son el lugar común donde se encuentran todos los espíritus. Además, se encuentran allí necesariamente; pues la razón, que no es otra cosa que el conjunto de categorías fundamentales, está investida de una autoridad de la cual no podemos sustraernos a voluntad. Cuando tratamos de rebelarnos contra ella, de liberarnos de algunas de estas nociones esenciales, chocamos con vivas resistencias. No solamente, pues, ellas no dependen de nosotros, sino que se nos imponen. Pues bien, los datos empíricos presentan caracteres diametralmente opuestos. Una sensación, una imagen se relacionan siempre siempre con un objeto determinado o con una colección de objetos de ese tipo y expresa el estado momentáneo de una conciencia particular: ella es esencialmente individual y subjetiva. Por eso podemos disponer, con una libertad relativa, de las representaciones que tienen este origen. Sin duda, cuando nuestras sensaciones son actuales, se imponen a nosotros *de hecho*. Pero, *en derecho*, somos dueños de concebirlas de otro modo del que son, de representárnoslas como desenvolviéndose en un orden diferente que aquél en que se han producido. Frente a ellas, nada nos ata, en tanto no intervienen consideraciones de otro tipo. Estos son, pues, dos modos de conocimientos que están como en los dos polos contrarios de la inteligencia. En esas condiciones, hacer depender la razón de la experiencia, es hacerla desvanecer; pues es reducir la universalidad y la necesidad que la caracterizan a no ser más que puras apariencias, ilusiones que pueden ser prácticamente cómodas, pero que no corresponden a nada en las cosas; es, en consecuencia, negar toda realidad objetiva a la vida lógica que las categorías tienen por función regular y organizar. El empirismo clásico conduce al irracionalismo; hasta quizás convendría designarlo con este último nombre.

Los aprioristas, a pesar del sentido ordinariamente atribuido a las etiquetas, son más respetuosos de los hechos. Porque no admiten como una verdad que las categorías están hechas con los mismos elementos que nuestras representaciones sensibles, no están obligados a empobrecerlas sistemáticamente, a vaciarlas de todo contenido real, a reducirlas a no ser más que artificios verbales. Les dejan, al contrario, todos sus caracteres específicos. Los aprioristas son racionalistas; creen que el mundo tiene un aspecto lógico que la razón expresa eminentemente. Pero por esto, necesitan atribuir al espíritu un cierto poder de superar a la experiencia, de añadirse a lo que le está dado inmediatamente; pues bien, de ese poder singular, no dan ni

explicación ni justificación. Pues no es explicarlo limitarse a decir que es inherente a la naturaleza de la inteligencia humana. Todavía habría que hacer entrever de dónde esta sorprendente prerrogativa y cómo podemos ver, en las cosas, relaciones que el espectáculo de las cosas no podría revelarnos. Decir que la experiencia misma no es posible más que con esta condición, es quizás desplazar el problema; no es resolverlo: Pues se trata precisamente de saber de dónde proviene el hecho de que la experiencia no se basta a sí misma, sino que supone condiciones que le son exteriores y anteriores, y cómo ocurre que esas condiciones son realizadas cuando y como conviene. Para responder a esas preguntas, se ha imaginado a veces, por encima de las razones individuales, una razón superior y perfecta de la que emanarían las primeras y de quien tendrían por una especie de participación mística, su maravillosa facultad: es la razón divina. Pero esta hipótesis tiene, al menos, el grave inconveniente de sustraerse a todo control experimental; no satisface pues las condiciones exigibles de una hipótesis científica. Además las categorías del pensamiento humano jamás están fijadas bajo una forma definida; se hacen, se deshacen, se rehacen sin cesar; cambian según los lugares y las épocas. La razón divina es, al contrario, inmutable. ¿Cómo esta inmutabilidad podría dar cuenta de esta incesante variabilidad

Tales son las dos concepciones que chocan una contra otra desde hace siglos; y, si el debate se eterniza, es porque en verdad los argumentos cambiados son sensiblemente equivalentes. Si la razón no es más que una forma de la experiencia individual, no hay más razón. Por otra parte, si se le reconocen los poderes que ella se atribuye, pero sin dar cuenta de ellos, parece que se la pone fuera de la naturaleza y de la ciencia. En presencia de esas objeciones opuestas, el espíritu permanece incierto. Pero si se admite el origen social de las categorías, llega a ser posible una nueva actitud que permitirá, creemos, escapar a esas dificultades contrarias.

La proposición fundamental del apriorismo es que el conocimiento está formado por dos tipos de elementos, irreductibles uno al otro y como por dos capas distintas y superpuestas¹⁶. Nuestra hipótesis mantiene integralmente este principio. En efecto, los conocimientos que se llaman empíricos, los únicos de los cuales no se han servido jamás los teóricos del empirismo para construir la razón, son aquéllos que suscitan en nuestros espíritus la acción directa de los objetos. Son, pues, estados individuales, que se explican completamente¹⁷ por la naturaleza psíquica del individuo. Al contrario si, como nosotros pensamos, las categorías son representaciones esencialmente colectivas, traducen ante todo estados de la colectividad; dependen de la manera en que ésta está constituida y organizada, de su morfología, de sus instituciones religiosas, morales, económicas, etc. Hay pues entre estas dos

especies de representaciones toda la distancia que separa lo individual de lo social, y no se pueden derivar las segundas de las primeras como no se puede deducir la sociedad del individuo, el todo de la parte, lo complejo de lo simple¹⁸. La sociedad es una realidad *sui generis*; tiene sus caracteres propios que no se encuentran, o que uno no encuentra bajo la misma forma, en el resto del universo. Las representaciones que la expresan tienen, pues, un contenido distinto que las representaciones puramente individuales y se puede estar seguro de antemano que las primeras agregan algo a las segundas.

La manera misma en que forman unas y otras termina de diferenciarlas. Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no solamente en el espacio, sino en el tiempo; para hacerlas, una multitud de espíritus diversos ha asociado, mezclado, combinado sus ideas y sus sentimientos; largas series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y su saber. Una intelectualidad muy particular, infinitamente más rica y más compleja que la del individuo, se ha como concentrado allí. Se comprende desde entonces cómo la razón tiene el poder de superar el alcance de los conocimientos empíricos. Ella no lo debe a no sé qué virtud misteriosa, sino simplemente al hecho de que, según una fórmula conocida, el hombre es doble. En él hay dos seres; un ser individual que tiene su base en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra, por eso mismo, estrechamente limitado, y un ser social que representa en nosotros la más alta realidad, en el orden intelectual y moral, que podemos conocer por la observación, entiendo por esto la sociedad. Esta dualidad de nuestra naturaleza tiene como consecuencia, en el orden práctico, la irreductibilidad del ideal moral al móvil utilitario, y, en el orden del pensamiento, la irreductibilidad de la razón a la experiencia individual. En la medida en que participa de la sociedad, el individuo se supera naturalmente a sí mismo, tanto cuando piensa como cuando actúa.

Este mismo carácter social permite comprender de dónde proviene la necesidad de las categorías. Se dice que una idea es necesaria cuando, por una especie de virtud interna, se impone al espíritu sin estar acompañada de ninguna prueba. Hay pues en ella algo que constriñe a la inteligencia, que suscita la adhesión, sin examen previo. El apriorismo postula esta eficacia singular, pero no da cuenta de ella; pues decir que las categorías son necesarias porque son indispensables al funcionamiento del pensamiento, es repetir simplemente que son necesarias. Pero si tienen el origen que les hemos atribuido, su ascendiente no tiene ya nada que sorprenda. En efecto, ellas expresan las relaciones más generales que existen entre las cosas; superan en extensión a todas nuestras otras acciones, dominan todo detalle de nuestra vida intelectual. Si pues, en cada momento del tiempo, los hom-

bres no se entendieran sobre esas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causa, del número, etc., sería imposible todo acuerdo entre las inteligencias y, en consecuencia, toda vida intelectual. Así la sociedad no puede abandonar las categorías al libre arbitrio de los particulares sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, ella necesita no solamente un suficiente conformismo moral; hay un mínimo de conformismo lógico del que no puede ya prescindir. Por esta razón, presiona con toda su autoridad sobre sus miembros con el fin de prevenir las disidencias. Supongamos que un espíritu deroga ostensiblemente esas normas de todo pensamiento; ella no lo considera más como un espíritu humano en el sentido total de la palabra, y lo trata en consecuencia. Es por eso que, cuando, aún en nuestro fuero interior, tratamos de liberarnos de esas nociones fundamentales, sentimos que no somos completamente libres, que algo nos resiste, en nosotros y fuera de nosotros. Fuera de nosotros está la opinión que nos juzga; pero además, como la sociedad también está representada en nosotros, ella se opone, dentro de nosotros mismos, a esas veleidades revolucionarias; tenemos la impresión de que no podemos abandonarnos a ella sin que nuestro pensamiento deje de ser un pensamiento verdaderamente humano. Tal parece ser el origen de la autoridad muy especial que es inherente a la razón y que hace que aceptemos sus sugerencias con confianza. Es la autoridad misma de la sociedad¹⁹, comunicándose a ciertas maneras de pensar que son como las condiciones indispensables de toda acción común. La necesidad con la que se nos imponen las categorías no es, pues, el efecto de simples hábitos cuyo yugo podríamos sacudir con un poco de esfuerzo; tampoco es una necesidad física o metafísica, ya que las categorías cambian según los lugares y los tiempos; es un tipo particular de necesidad moral que es a la vida intelectual lo que la obligación moral es a la voluntad²⁰.

Pero si las categorías no traducen originariamente más que estados sociales, ¿no se sigue que no pueden aplicarse al resto de la naturaleza más que a título de metáforas? Si únicamente están hechas para expresar cosas sociales, no podrían, según parece, extenderse a los otros reinos más que por convención. Así, en tanto nos sirven para pensar el mundo físico o biológico, ellas no podrían tener más que el valor de símbolos artificiales, prácticamente útiles quizás, pero sin relación con la realidad. Se volvería pues, por otro camino, al nominalismo y al empirismo.

Pero interpretar de esta manera una teoría sociológica del conocimiento es olvidar que, si la sociedad es una realidad específica, no es sin embargo un imperio en un imperio; forma parte de la naturaleza, es su manifestación más alta. El reino social es un reino natural, que sólo difiere de los otros por su mayor complejidad. Pues bien, es imposible que la naturaleza,

en lo que tiene de más esencial, sea radicalmente diferente de sí misma, aquí y allá. Las relaciones fundamentales que existen entre las cosas —justamente aquéllas que las categorías tienen como función expresar— no podrían, pues, ser esencialmente disímiles según los reinos. Si, por razones que tendremos que investigar²¹, ellas rugen de una manera más aparente en el mundo social, es imposible que no se encuentren en otra parte, aunque bajo formas más oscuras. La sociedad las hace más manifiestas, pero no tiene el privilegio de ellas. Es así como nociones que se han elaborado sobre el modelo de las cosas sociales pueden ayudarnos a pensar las cosas de otra naturaleza. Al menos si, cuando ellas se desvían así de su significación primera, esas nociones desempeñan, en un sentido, el papel de símbolos, se trata de símbolos bien fundados. Si por el hecho mismo de que son conceptos contruidos, entra en ellos el artificio, es un artificio que sigue de cerca a la naturaleza y que se esfuerza por aproximársele siempre más²². Del hecho de que las ideas de tiempo, de espacio, de género, de causa, de personalidad estén contruidas con elementos sociales, no es necesario pues concluir que estén despojadas de todo valor objetivo. Al contrario, su origen social hace presumir más bien que no carecen de fundamento en la naturaleza de las cosas²³.

Renovada de este modo, la teoría del conocimiento parece pues llamada a reunir las ventajas contrarias de las dos teorías rivales, sin tener sus inconvenientes. Conserva todos los principios esenciales del apriorismo; pero al mismo tiempo, se inspira en este espíritu de positividad que el empirismo se esforzaba por satisfacer. Deja a la razón su poder específico, pero da cuenta de ella, y esto sin salir del mundo observable. Afirma, como real, la dualidad de nuestra vida intelectual, pero la explico, y por causas naturales. Las categorías dejan de considerarse como hechos primeros e inanalizables; y sin embargo, conservan una complejidad que no podrían explicar análisis tan simplistas como aquellos con los que se contentaba el empirismo. Pues aparecen entonces, no ya como nociones muy simples que el primer llegado podría deducir de sus observaciones personales y que la imaginación popular habría complicado desgraciadamente, sino al contrario, como sabios instrumentos de pensamiento, que los grupos humanos han forjado laboriosamente en el curso de los siglos y donde han acumulado lo mejor de su capital intelectual²⁴. En ellos está como resumida toda una parte de la historia de la humanidad. Es decir que, para llegar a comprenderlas y a juzgarlas, hay que recurrir a otros procedimientos que aquellos que hasta ahora estuvieron en uso. Para saber de qué están hechas esas concepciones que nosotros mismos no hemos hecho, no sería suficiente que interrogáramos a nuestra conciencia; hay que mirar fuera de nosotros, hay que observar a la historia, hay que instituir toda una ciencia, ciencia compleja,

que sólo puede avanzar lentamente, por un trabajo colectivo, al cual la presente obra aporta, a título de ensayo, algunas contribuciones fragmentarias. Sin hacer de estos problemas el objeto directo de nuestro estudio, aprovecharemos todas las ocasiones que se nos ofrezcan para captar en su nacimiento algunas, al menos, de estas nociones que, aunque religiosas por sus orígenes, debían permanecer sin embargo en la base de la mentalidad humana.

NOTAS

¹ En el mismo sentido, diremos que esas sociedades son primitivas y llamaremos primitivo al hombre de esas sociedades. La expresión, sin duda, carece de precisión, pero es difícilmente evitable y, por otra parte, carece de inconvenientes cuando se tiene el cuidado de determinar su significación.

² Esto no equivale a decir, sin duda, que falte todo lujo en los cultos primitivos. Veremos, al contrario, que se encuentra, en toda religión, creencias y prácticas que no apuntan a fines estrechamente utilitarios (lib. III, cap. IV, §2). Pero ese lujo es indispensable a la vida religiosa; depende de su misma esencia. Por otra parte, es mucho más rudimentario en las regiones inferiores que en las otras, y eso es lo que nos permitirá determinar mejor su razón de ser.

³ Se ve que damos a la palabra orígenes, como a la palabra primitivo, un sentido absolutamente relativo. Por ella entendemos no un comienzo absoluto, sino el estado social más simple que se conozca actualmente, aquél más allá del cual no nos es posible remontarnos en el presente. Cuando hablemos de los orígenes, de los comienzos de la historia o del pensamiento religioso, esas expresiones deberán entenderse en ese sentido.

⁴ Decimos que el tiempo y el espacio son categorías porque en ellos no hay ninguna diferencia entre el papel que desempeñan estas nociones en la vida intelectual y el que vuelve en las nociones de género o de causa (v. sobre este punto Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 63, 76, París, Alcan, luego P.U.F.).

⁵ Ver en apoyo de esta asersión en Hubert y Mauss, *Mélanges d'histoire religieuse (Travaux de l'Année sociologique)*, el capítulo sobre "La représentation du temps dans la religion" (París, Alcan).

⁶ Aquí se ve toda la diferencia que hay entre el complejo de sensaciones de imágenes que sirve para orientarnos en la duración y la categoría de tiempo. Las primeras son el resumen de experiencias individuales que sólo son válidas para el individuo que las ha hecho. Al contrario, lo que expresa la categoría de tiempo, es un tiempo común al grupo, es el tiempo social, si se puede hablar de este modo. Ella misma es una verdadera institución social. Por eso es particular al hombre; el animal no tiene representación de ese tipo.

Esta distinción entre la categoría de tiempo y las sensaciones correspondientes podría hacerse igualmente a propósito del espacio, de la causa. Quizás ayudaría a disipar ciertas confusiones que mantienen las controversias cuyo objeto son esas cuestiones. Volveremos sobre ese punto en la conclusión de esta obra (§ 4).

⁷ *Op. cit.*, p. 75 y sig.

⁸ De otra manera, para explicar este acuerdo, habría que admitir que todos los individuos, en virtud de su constitución orgánico-psíquica, son afectados espontáneamente de la misma manera por las diferentes partes del espacio: lo cual es tanto más

inverosímil cuanto que, por sí mismas, las diferentes regiones son afectivamente indiferentes. Por otra parte, las divisiones del espacio cambian con las sociedades; es la prueba de que no están fundadas exclusivamente en la naturaleza congénita del hombre.

* En castellano en el original (N. de la T.).

⁹ Ver Durkheim y Mauss, "De quelques formes primitives de classification", en *Année sociol.*, VI, p. 47 y sig.

¹⁰ *Ibid.*, p. 34 y sig.

¹¹ Zuñi, "Creation Myths", en *13th Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology*, p. 367 y sig.

¹² V. Hertz, "La prééminence de la main droite. Etude de polarité religieuse", en *Rev. philos.*, diciembre 1909. Sobre este mismo problema de las relaciones entre la representación del espacio y la forma de la colectividad, ver en Ratzel, *Politische Geographie*, el capítulo titulado "Der Raum im Geist der Völker".

¹³ No entendemos decir que el pensamiento mitológico lo ignore, sino que lo deroga más frecuente y más abiertamente que el pensamiento científico. Inversamente, mostraremos que la ciencia no puede no violarlo, conformándose a él más escrupulosamente que la religión. Entre la ciencia y la religión, no existen, en este sentido como en muchos otros, más que diferencias de grado; pero si no se debe exagerarlas, importa notarlas, pues son significativas.

¹⁴ Esta hipótesis ya había sido postulada por los fundadores de la *Völkerpsychologie*. Se la encuentra indicada sobre todo en un artículo breve de Windelband, titulado "Die Erkenntnisslehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte", en *Zeitsch. f. Völkerpsychologie*, VIII, p. 166 y sig. Cf. una nota de Steinthal sobre el mismo tema, *ibid.*, p. 178 y sig.

¹⁵ Hasta en la teoría de Spencer, las categorías están construidas con la experiencia individual. La única diferencia que hay, en ese sentido, entre el empirismo ordinario y el empirismo evolucionista, es que, según este último, los resultados de la experiencia individual están consolidados por la herencia. Pero esta consolidación no les añade nada esencial; no entra en su composición ningún elemento que no tenga su origen en la experiencia del individuo. Por eso, en esta teoría, la necesidad con la que las categorías se imponen actualmente a nosotros es producto de una ilusión, de un prejuicio supersticioso, fuertemente arraigado en el organismo, pero sin fundamento en la naturaleza de las cosas.

¹⁶ Quizás podría asombrarse por el hecho de que no definimos el apriorismo por la hipótesis de lo innato. Pero en realidad, esta concepción sólo desempeña en la doctrina un papel secundario. Es un modo simplista de representarse la irreductibilidad de los conocimientos racionales a los datos empíricos. Decir de los primeros que son innatos no es más que una manera positiva de decir que no son un producto de la experiencia tal como se la concibe ordinariamente.

¹⁷ Al menos, en la medida en que hay representaciones individuales y, en consecuencia, íntegramente empíricas. Pero, de hecho, no hay verosíblemente lugar donde esos dos tipos de elementos no se encuentren estrechamente unidos.

¹⁸ No hay que entender, por otra parte, esta irreductibilidad en un sentido absoluto. No queremos decir que no hay nada en las representaciones empíricas que anuncie las representaciones racionales, ni que no hay nada en el individuo que pueda considerarse como el anuncio de la vida social. Si la experiencia fuera completamente extraña a todo lo que es racional, la razón no podría aplicarse a ella; del mismo modo, si la naturaleza psíquica del individuo fuera absolutamente refractaria a la vida social, la sociedad sería imposible. Un análisis completo de las categorías debería pues, investigar esos gérmenes de racionalidad hasta en la conciencia individual. Por otra parte, ten-

dremos ocasión de volver sobre este punto en nuestra conclusión. Lo que queremos establecer aquí es que, entre esos gérmenes indistintos de razón y la razón propiamente dicha, hay una distancia comparable a la que separa las propiedades de los elementos minerales con las que está formado lo viviente y los atributos característicos de la vida, una vez que se ha constituido.

¹⁹ Se ha observado a menudo que las perturbaciones sociales tenían por efecto multiplicar las perturbaciones mentales. Es una prueba más de que la disciplina lógica es un aspecto particular de la disciplina social. La primera se relaja cuando la segunda se debilita.

²⁰ Hay analogía entre esta necesidad lógica y la obligación moral, pero no hay identidad, al menos actualmente. Hoy, la sociedad trata a los criminales de otro modo que a los sujetos cuya sola inteligencia es anormal; es la prueba de que la autoridad atribuida a las normas lógicas y la que es inherente a las normas morales, a pesar de importantes similitudes, no son de igual naturaleza. Son dos especies diferentes de un mismo género. Sería interesante investigar en qué consiste y de dónde proviene esta diferencia que verosimilmente no es primitiva, pues, durante largo tiempo, la conciencia pública ha distinguido mal al alienado del delincuente. Nos limitamos a indicar el problema. Se ve, por este ejemplo, la cantidad de problemas que provoca el análisis de esas nociones que generalmente se cree que son elementales y simples y que son, en realidad, de una complejidad extrema.

²¹ La cuestión se trata en la conclusión del libro.

²² El racionalismo que es inmanente a una teoría sociológica del conocimiento, es pues, intermediario entre el empirismo y el apriorismo clásico. Para el primero, las categorías son construcciones puramente artificiales; para el segundo son, al contrario, datos naturales; para nosotros, son, en un sentido, obras de arte, pero de un arte que imita a la naturaleza con una perfección susceptible de crecer sin límites.

²³ Por ejemplo, lo que está en la base de la categoría de tiempo es el ritmo de la vida social; pero si hay un ritmo en la vida colectiva, puede estarse seguro de que hay otro en la vida de lo individual, más generalmente, en la del universo. Solamente que el primero es más marcado y más aparente que los otros. Del mismo modo, veremos que la noción de género se ha formado sobre la de grupo humano. Pues si los hombres forman grupos naturales, se puede presumir que existe, entre las cosas, grupos a la vez análogos y diferentes. Estos grupos naturales de cosas son los géneros y las especies.

Si son demasiado numerosos los espíritus para los que no puede atribuirse un origen social a las categorías sin quitarles todo valor especulativo, es que se cree demasiado frecuentemente que la sociedad no es una cosa natural; de donde se concluye que las representaciones que la expresan no expresan nada de la naturaleza. Pero la conclusión no vale más de lo que vale el principio.

²⁴ Por eso es legítimo comparar las categorías con los útiles; pues el útil, por su parte, es capital material acumulado. Por otra parte, entre las tres nociones de útil, de categoría y de institución, hay un estrecho parentesco.