

INTRODUCCION

OBJETO DE LA INVESTIGACION
SOCIOLOGIA RELIGIOSA Y TEORIA DEL CONOCIMIENTO

I

En este libro nos proponemos estudiar la religión más primitiva y más simple conocida en la actualidad, analizándola e intentando explicarla. Decimos de un sistema religioso que es el más primitivo que nos es dado observar cuando cumple las dos condiciones siguientes: en primer lugar, es necesario que se encuentre en sociedades cuya organización no sea superada en simplicidad por ninguna otra¹; además es necesario que se pueda explicar sin hacer intervenir ningún elemento tomado a préstamo de una religión anterior.

Nos esforzaremos en describir las características de este sistema con la exactitud y la fidelidad que pudieran emplear un etnógrafo o un historiador. Pero nuestro trabajo no se limitará a eso. La sociología encara problemas distintos que la historia o la etnografía. No busca conocer las formas perimidas de la civilización con la finalidad exclusiva de conocerlas y reconstruirlas, sino que, como toda ciencia positiva, antes de nada, tiene por objeto explicar una realidad actual, próxima a nosotros susceptible, por ello, de afectarnos en nuestras ideas y actos: esta realidad no es otra que el hombre, y, más en concreto, el hombre de hoy, pues no hay ninguna otra cosa en que estemos más interesados en conocer bien. No estudiaremos pues la muy arcaica religión de que vamos a tratar por el puro 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 comprender la naturaleza religiosa del hombre, es

¹ En el mismo sentido, diremos de esas sociedades que son primitivas y llamaremos primitivo al hombre de esas sociedades. Sin duda, la expresión está falta de precisión pero esto es difícilmente evitable y, por otro lado, cuando se ha tenido el cuidado de determinar su significación, carece de inconvenientes.

decir, para desvelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad.

Pero esta propuesta no deja de suscitar vivas objeciones. Parece extraño que para llegar a conocer a la humanidad actual sea necesario comenzar por desviarse para trasladarse a los albores de la historia. Esta manera de proceder parece especialmente paradójica en el tema que nos ocupa. En efecto, se supone que las religiones tienen valor y dignidad desiguales; se dice generalmente que no todas contienen una parte idéntica de verdad. Parece pues que no se pueden comparar las formas más elevadas del pensamiento religioso con las más bajas, sin rebajar el nivel de las primeras al de las segundas. ¿Admitir, por ejemplo, que los rudimentarios cultos de las tribus australianas pueden ayudarnos a comprender el cristianismo no es ya suponer que éste procede de la misma mentalidad, es decir, que comprende idénticas supersticiones y reposa sobre idénticos errores? He aquí cómo la importancia teórica repetidas veces atribuida a las religiones primitivas ha podido pasar como indicio de una irreligiosidad sistemática que, al prejuzgar los resultados de la investigación, los viciaba desde el principio.

No es cuestión aquí de analizar si realmente ha habido investigadores que sean merecedores de este reproche y que hayan convertido la historia y la etnografía religiosas en máquinas de guerra contra la religión. En cualquier caso, no sería este el punto de vista de un sociólogo. Es, en efecto, un postulado esencial de la sociología el que una institución humana no puede descansar en el error ni en la mentira: en tal caso no podría haber perdurado. De no estar basada en la naturaleza de las cosas habría encontrado en éstas resistencias contra las que no habría podido triunfar. Así pues, cuando abordemos el estudio de las religiones primitivas, ha de ser con la seguridad de que éstas se sustentan en la realidad y la expresan; se ha de ver que estos principios aparecen incesantemente a lo largo de los análisis y discusiones que han de seguir, y que lo que hemos de reprochar a las escuelas de las que nos separamos es precisamente no haber tenido esto en cuenta. Consideradas exclusivamente desde el punto de vista de sus formulaciones literales, está fuera de duda que estas creencias y prácticas religiosas parecen a veces desconcertantes y quizá se sienta la tentación de atribuirles a algún tipo de aberración profunda. Más por debajo del símbolo hay que saber encontrar la realidad simbolizada, aquella 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, ya sea individual o social. Las razones que el fiel se da a sí mismo para justificarlos pueden ser, y de hecho lo son las más de las veces, erróneas; no por ello deja de haber razones verdaderas; es que hacer de la ciencia el descubrirlas.

En el fondo, pues, no hay religiones falsas. Todas son verdaderas a su manera: todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana. No es imposible, sin duda, situarlas siguiendo un orden jerárquico. Unas pueden ser calificadas como superiores a otras en el sentido de que ponen en juego funciones mentales más elevadas, son más ricas en ideas y sentimientos, están dotadas de mayor número de conceptos, de un menor número de sensaciones e imágenes, y su sistematización es más sabia. Con todo, por muy reales que sean tanto

esta mayor complejidad como este su más alto carácter ideal, esto no es suficiente para situar a las religiones correspondientes en el seno de géneros separados. Todas ellas son igualmente religiones, del mismo modo que todos los seres vivos son igualmente seres vivos, desde el más humilde organismo unicelular hasta el hombre. Así pues, si nos ceñimos a las religiones primitivas no es con la secreta intención de despreciar a la religión de manera general, ya que estas religiones no son menos respetables que las otras. Responden a las mismas necesidades, juegan el mismo papel, dependen de las mismas causas; pueden por tanto servir perfectamente para hacer manifiesta la naturaleza de la vida religiosa y, por consiguiente, para resolver el problema que deseamos tratar.

¿Pero por qué acordarles una especie de prerrogativa? ¿Por qué escogerlas como objeto de nuestro estudio prefiriéndolas a todas las otras? Es exclusivamente por razones de método. De entrada, no podemos llegar a comprender las religiones más recientes si no es siguiendo a lo largo de la historia la secuencia progresiva de su constitución. La historia es, en efecto, el único método de análisis que sea susceptible de aplicarseles. Sólo la historia nos permite resolver una institución en sus elementos constitutivos, pues es ella la que nos los muestra los unos tras los otros a lo largo de su génesis temporal. Por otro lado, al situarlos en el conjunto de circunstancias de los que han nacido, es la historia la que nos pone en las manos el único medio posible de determinar la causa de que los ha suscitado. Así pues, siempre que se proyecte explicar un fenómeno humano, situado en un momento determinado de 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 empezar por remontarse hasta sus formas más primitivas y simples, intentando dar cuenta de las características por las que se define en ese período de su existencia, para después mostrar cómo, poco a poco, se ha desarrollado y se ha hecho compleja, cómo ha llegado a ser lo que en el momento en que se la considera es. Ahora bien, no es difícil apercibirse de lo importante que es, cara a esta serie de explicaciones sucesivas, la determinación del punto de partida del que proviene. Era uno de los principios cartesianos el de que, en la cadena de las verdades científicas, el primer eslabón juega un papel preponderante. Sin duda, no se trata de situar en la base de la ciencia de las religiones una noción elaborada al modo cartesiano, es decir, un concepto lógico, una posibilidad pura construida en base a las fuerzas exclusivas del espíritu. Lo que nos importa encontrar es una realidad concreta, que tan sólo la observación histórica y etnográfica son capaces de revelarnos. Mas, si bien esta concepción cardinal ha de ser seguida en base a procedimientos diferentes, no es menos cierto que está llamada a tener una influencia considerable sobre el conjunto de proposiciones que establece la ciencia. La evolución biológica ha sido concebida de manera completamente distinta a partir del momento en que se ha conocido la existencia de seres monocelulares. Del mismo modo, se explican diferentemente los hechos religiosos concretos dependiendo de que se ponga en el origen de su evolución al naturalismo, al animismo o a cualquier otra forma de religión. Incluso los estudiosos más especializados están obligados a escoger entre

El símbolo es un
representante

Contexto o
genético

tal o cual hipótesis y a inspirarse en ella, si es que no pretenden ceñirse a una tarea de pura erudición, si es que desean intentar la comprensión de los hechos que analizan. Lo quieran o no, los problemas que se plantean adoptan necesariamente la forma siguiente: ¿Cómo es que el naturalismo o el animismo se han visto abocados a adoptar en lugares distintos un determinado aspecto, a enriquecerse o empobrecerse de ésta o de aquella manera? Ya que no se puede, pues, evitar tomar partido sobre este problema inicial y puesto que la solución que se le de está destinada a afectar al conjunto del discurso científico, conviene abordarlo de frente; es lo que nos proponemos hacer.

Por otro lado, más allá de estas repercusiones indirectas, el estudio de las religiones primitivas tiene, por sí mismo, un interés inmediato de primera magnitud. Aun cuando es, en efecto, útil saber en qué consiste tal o cual religión particular, es con mucho más importante investigar qué es la religión de una manera general. Este es el problema que, en todos los tiempos, ha tentado a la curiosidad de los filósofos; y no sin razón, pues interesa a la entera humanidad. Desafortunadamente, el método que de ordinario emplean los filósofos para resolverlo es puramente dialéctico: se limitan a analizar la idea que ellos mismos se hacen de la religión, salvo en lo que concierne a la ilustración de los resultados de ese análisis mental en base a ejemplos tomados de las religiones que colman de manera más adecuada su ideal. Aún cuando este método ha de ser abandonado, el problema permanece en su conjunto, y el gran servicio que la filosofía ha rendido es el de haber impedido que tal problemática haya sido proscrita por el desdén de los eruditos. Ahora bien, puede ser retomado por otras vías. Puesto que todas las religiones son comparables, puesto que todas constituyen especies de un mismo género, necesariamente hay elementos esenciales que les son comunes. Por esto no entendemos tan sólo referirnos a características exteriores y visibles presentes en todas de manera uniforme y que posibilitan, desde el inicio de la investigación, el enunciado de una definición provisional; el descubrimiento de estos signos aparentes es relativamente fácil, pues la observación que exigen no necesita ir más allá de la superficie de las cosas. Pero estas semejanzas externas suponen otras ya profundas. Necesariamente tiene que haber en la base de todos los sistemas de creencias y de todos los cultos un cierto número de representaciones fundamentales y de actitudes rituales que, a pesar de la diversidad de formas que han podido adoptar, tienen en todos los casos idéntica significación objetiva y cumplen siempre idénticas funciones. Son estos los elementos permanentes que constituyen aquello que de eterno y de humano hay en la religión; son el contenido objetivo de la idea que se expresa cuando se habla de la religión en general. ¿De qué manera es pues posible llegar a aprehenderlos?

Desde luego no lo es ciertamente por medio de la observación de las religiones complejas que aparecen a lo largo de la historia. Cada una de ellas está formada por tal variedad de elementos que es bien difícil distinguir entre ellos lo secundario de lo principal, lo esencial de lo necesario. ¡Que se tomen en consideración religiones como las de Egipto, la India y la Antigüedad Clásica! Son un encabalgamiento tupido de cultos múltiples, que varía con las localidades, los templos, las generaciones, las

dinastías, las invasiones, etc. Se mezclan las supersticiones populares con los dogmas más refinados. La masa de los fieles no participa de igual manera ni en el pensamiento ni en la actividad religiosas; dependiendo de los hombres, los medios, las circunstancias, tanto las creencias como los ritos son sentidos de manera diferente. Por un lado están los sacerdotes, por otro los monjes, por otro los laicos; hay místicos y racionalistas, teólogos y profetas, etc. En estas condiciones es difícil percibir lo que es común a todos. Se puede sin duda encontrar el medio para estudiar con provecho, a través de un sistema o de otro, éste o aquél hecho particular que en este caso se encuentra especialmente desarrollado, como el sacrificio o el profetismo, el monaquismo o los misterios. ¿Pero cómo descubrir bajo la lujuriente vegetación que lo recubre el fondo común de la vida religiosa? ¿Cómo aislar los estados fundamentales, característicos de la mentalidad religiosa en general, bajo el peso de los teólogos, las variaciones de los rituales, la multiplicidad de agrupaciones, la diversidad de individuos?

El caso de las sociedades inferiores es completamente diferente. El menor desarrollo de las individualidades, la más débil extensión del grupo, la homogeneidad de circunstancias exteriores, todo contribuye a reducir diferencias y variaciones al mínimo. De manera regular, el grupo se homogeneiza intelectual y moralmente, cosa de la que se encuentran raros ejemplos en las sociedades más avanzadas. Todo es común a todos. Los movimientos están estereotipados. Todo el mundo ejecuta los mismos en idénticas circunstancias, y esta conformidad en la conducta no hace sino traducir otra al nivel del pensamiento. Arrastrados todos por un mismo torbellino, el tipo individual casi se confunde con el genérico. A la par que uniforme, todo es simple. Nada es tan sencillo como estos mitos que constan de un solo e idéntico tema que se repite sin fin, como esos ritos compuestos por un pequeño número de gestos que se repiten hasta la saciedad. La imaginación popular o la sacerdotal no han tenido todavía ni el tiempo ni los medios para refinar y transformar la materia prima de las ideas y prácticas religiosas; ésta se muestra pues al desnudo y se ofrece sin aditamentos a la observación, que no tiene que hacer más que un pequeño esfuerzo para descubrirla. Lo accesorio, lo secundario, los desarrollos suntuosos, todavía no han surgido para ocultar lo principal². Todo se reduce a lo indispensable, a aquello sin lo que no habría religión. Más lo indispensable es también lo esencial, esto es, lo que antes que cualquier cosa nos importa conocer.

Las civilizaciones primitivas constituyen pues casos privilegiados porque son a la vez casos simples. He aquí la razón de que, para todo orden de hechos, las observaciones de los etnógrafos han sido con frecuencia verdaderas revelaciones que han renovado el estudio de las instituciones humanas. Por ejemplo, hasta mediados del siglo XIX, se estaba convenci-

² Sin duda, no supone esto sostener que los cultos primitivos carecen de todo fasto. Veremos, por el contrario, que se encuentran en toda religión creencias y prácticas que no encaran finalidades estrechamente utilitarias (libro III, cap. IV, parr. 2). Más este fasto es indispensable para la vida religiosa; le es esencial. Por otro lado, es más rudimentario en las religiones inferiores que en las otras y es esto lo que nos ha de permitir determinar mejor su razón de ser.

Función *

do de que el padre era el elemento esencial de la familia; no se concebía ni siquiera que pudiera haber una organización familiar de la que el poder paterno no fuera la llave maestra. El descubrimiento de Bachofen ha venido a tirar por los suelos esta vieja concepción. Hasta tiempos recientes se consideraba como 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 MacLennan, Borjes y muchos otros todavía se situaban bajo la influencia de ese prejuicio. Desde que conocemos la naturaleza del clan primitivo, sabemos, por lo contrario, que no cabría definir el parentesco por la consanguinidad. Por retomar el tema de las religiones, la exclusiva toma en consideración de las formas religiosas que nos son más familiares ha hecho creer durante mucho tiempo que la noción de dios era característica de todo lo religioso. Ahora bien, la religión que estudiaremos más adelante es, en gran parte, extraña a cualquier idea de divinidad; las fuerzas a que se dirigen sus ritos son muy diferentes de las que ocupan el primer plano en nuestras religiones modernas y, con todo, las primeras nos serían de mucha ayuda para comprender a estas últimas. Nada es pues más injusto que el desdén que todavía muchos historiadores sienten por los trabajos etnográficos. Es por el contrario seguro que la etnografía ha determinado con mucha frecuencia las más fecundas revoluciones en los distintos campos de la sociología. Por otro lado, es por la misma razón por lo que el descubrimiento de los seres monocelulares, que mencionamos en su momento, ha transformado la idea que corrientemente nos hacíamos de la vida. Ya que en esos seres muy simples la vida queda reducida a sus rasgos esenciales, éstos pueden ser conocidos con mayor facilidad.

Pero las religiones primitivas no posibilitan tan sólo desgajar los elementos constitutivos de la religión; tienen también la gran ventaja de que facilitan su explicación. Las relaciones entre los hechos son en ellas más aparentes porque estos mismos hechos son más simples. Las razones en base a las cuales los hombres se explican sus actos no han sido todavía elaboradas ni desnaturalizadas por una sabia reflexión; quedan más cercanas, más próximas de los móviles que realmente las han determinado. El médico tiene necesidad de conocer cuál es su punto de partida para comprender bien un delirio y así poder aplicarle el tratamiento más apropiado. Pues bien, es tanto más fácil aislar ese acontecimiento cuanto más cerca de sus inicios se pueda observar el tal delirio. Por el contrario, cuanto más tiempo se deja a la enfermedad para que se desarrolle tanto más se la sustrae a la observación, puesto que, según se va desarrollando, ha intervenido toda una suerte de interpretaciones que tienden a desplazar hacia el inconsciente el estado originario y a reemplazarlo por otros, por medio de los cuales es a veces trabajoso reencontrar el inicial. La distancia entre un delirio sistematizado y las primeras impresiones que lo han desencadenado es con frecuencia considerable. En relación con el pensamiento religioso se da lo mismo. A medida que éste progresa a lo largo de la historia no se perciben las causas que lo han creado, aun cuando sigan siendo agentes, si no es a través de un vasto sistema de interpretaciones que las deforman. Las mitologías populares y las sutiles teologías han realizado su obra: sobre los sentimientos primitivos superponen otros sentimientos

muy diferentes, que, aun relacionándose con aquellos de los que no son sino la forma elaborada, no dejan, sino de manera muy imperfecta, patente su verdadera naturaleza. La distancia psicológica entre la causa y el efecto, entre la causa aparente y la causa efectiva, se ha hecho más considerable y ha puesto más dificultades para ser recorrida por el espíritu. Lo que sigue de esta obra es una ilustración y una verificación de esta consideración metodológica. Se verá cómo en las religiones primitivas el hecho religioso lleva todavía de manera visible la impronta de sus orígenes: nos hubiera sido mucho más trabajoso inferirlos por la exclusiva toma en 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 comienzo absoluto, el tema carece de toda cientificidad y debe descartarse con resolución. No existe un instante puntual en el que la religión haya comenzado a existir y no se trata de encontrar una vía por la que nos podamos transferir intelectualmente hasta él. Como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte. Por esto, todas las especulaciones de este tipo están justamente desacreditadas: no pueden consistir si no en construcciones subjetivas y arbitrarias que no conllevan control de ningún tipo. Muy diferente es el problema que nosotros planteamos. Lo que quisiéramos es encontrar un medio de discernir la causa, siempre presente, de la que dependen las formas más esenciales del pensamiento y de la práctica religiosas. Ahora bien, por las razones que acaban de ser expuestas, estas causas son tanto más fáciles de observar cuanto menos complicadas sean las sociedades en que se observan. He aquí por qué buscamos acercarnos a los orígenes³. No es que pretendamos prestar a las religiones inferiores virtudes particulares. Son éstas, por el contrario, rudimentarias y bastas; no se trata pues de erigirlas en una especie de modelos que las religiones ulteriores no tendrían más que reproducir. Mas su mismo carácter rudimentario les hace instructivas, pues resulta que constituyen de este modo experiencias cómodas en las que es más fácil percibir los hechos y sus relaciones. Para descubrir las leyes de los fenómenos que estudia, el físico busca simplificarlos, desligarlos de sus características de orden secundario. En lo que concierne a las instituciones, la naturaleza hace espontáneamente simplificaciones del mismo género en los albores de la historia. Pretendemos tan sólo aprovecharnos de esto. Sin duda, no podremos más que ponernos en contacto con hechos muy elementales. Cuando hayamos dado cuenta de ellos, en la medida en que nos sea posible, no quedarán por ello explicadas las novedades de todo tipo que se han dado en la ulterior evolución. Mas aun cuando no se nos ocurre negar la importancia de los problemas que tales novedades plantean, estimamos que se ganaría al tratarlos en su momento y que no interesa abordarlos si no después de aquello sobre lo que vamos a emprender el presente estudio.

³ Se puede ver que damos al término orígenes, lo mismo que al término primitivo, un sentido claramente relativo. Entendemos por él no un comienzo absoluto, sino el estado social más simple conocido en la actualidad, más allá del cual no nos es posible, en la actualidad, remontarnos. En este sentido han de ser entendidas estas expresiones cuando hablemos de los orígenes de los albores de la historia o del pensamiento religioso.

Con todo, nuestra investigación no interesa sólo a la ciencia de las religiones. Toda religión, en efecto, tiene un aspecto por el que va más allá del círculo de las ideas propiamente religiosas y, en base a esto el estudio de los fenómenos religiosos libra un instrumento para renovar un tipo de problemas que, hasta ahora, se ha debatido tan sólo entre filósofos.

Hace ya tiempo que se sabe que los primeros sistemas de representaciones que el hombre ha elaborado sobre el mundo y sobre sí mismo son de origen religioso. No hay religión que no sea a la vez una cosmología y una especulación sobre lo divino. Si la filosofía y la ciencia han nacido de las religiones es porque la misma religión ha comenzado por cubrir las funciones de la ciencia y de la filosofía. Pero lo que ha sido menos destacado es que la religión no se ha limitado a enriquecer a un espíritu humano ya confirmado anteriormente con un cierto número de ideas; es ella la que ha contribuido a que ese mismo espíritu se forjara. Los hombres no deben tan sólo a la religión, en gran parte, la materia de sus conocimientos, sino también la forma en base a la que éstos son elaborados.

En las raíces de nuestros juicios existe un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son las que los filósofos, desde Aristóteles, llaman categorías del entendimiento: las nociones de tiempo, espacio⁴, género, cantidad, causa, sustancia, personalidad, etc. Corresponden éstas a las propiedades más universales de las cosas. Son como sólidos marcos que delimitan el pensamiento; no parece que éste pueda desentenderse de ellas sin con ello destruirse, pues no parece posible pensar objetos fuera del tiempo o del espacio o que no sean enumerables, etc. Las otras nociones son contingentes y móviles; concebimos que éstas puedan faltarle a un hombre, a una sociedad, a una época; mientras que aquéllas nos parecen casi inseparables del funcionamiento normal del espíritu. Son como el esqueleto de la inteligencia. Pues bien, cuando se analiza metódicamente las creencias religiosas primitivas, uno se topa de manera natural con las más importantes de estas categorías. Han nacido en la religión y de la religión; son un producto del pensamiento religioso. Es esto algo que habremos de constatar repetidas veces en el curso de esta obra.

Esta observación ya tiene algún interés por sí misma; pero he aquí lo que le confiere su verdadero alcance.

La conclusión general del libro que se va a leer es que la religión es algo eminentemente social. Las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen sino en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, a mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de ese grupo. Pero entonces, si las categorías son de origen religioso, tienen por ello que participar de la naturaleza común de todos los hechos religio-

⁴ Decimos del tiempo y del espacio que son categoría porque no existe ninguna diferencia entre el papel que juegan estas nociones en la vida intelectual y el que juegan las nociones de género o de causa. (Ver sobre este punto HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 63, 76, París, Alcan, más tarde P.U.F.).

sos: deben ser también cosas sociales, productos del pensamiento colectivo. Todo lo menos —ya que, dado el estado actual de nuestros conocimientos sobre estos campos, hay que guardarse de toda tesis radical y exclusivista— es legítimo suponer que son ricos en elementos sociales.

Esto se puede, ya desde ahora, entrever para ciertas categorías. ¡Qué alguien intente, por ejemplo imaginar lo que sería la noción de tiempo haciendo abstracción de los procedimientos mediante los cuales lo dividimos, medimos, expresamos por medio de signos objetivos; un tiempo que no fuera una sucesión de años, meses, semanas, días horas! Sería algo casi impensable. No podemos concebir el tiempo si no es a condición de diferenciar en su interior momentos distintos. Ahora bien, ¿cuál es el origen de esta diferenciación? A no dudar, los estados de conciencia que ya hayamos experimentado pueden reproducirse en nosotros siguiendo el mismo orden en el que anteriormente se habían desarrollado; y de este modo parte de nuestro pasado se nos vuelve hacer presente, distinguiéndose con todo, de manera espontánea, de ese presente. Mas con lo importante que es esta distinción cara a nuestra experiencia individual, falta que sea suficiente para forjar la noción o categoría de tiempo. No consiste ésta simplemente en una rememoración, parcial o íntegra, de nuestra vida pasada. Es un marco abstracto e impersonal que envuelve no sólo nuestra existencia individual, sino la de la humanidad. Es como un cuadro ilimitado en el que se despliega bajo los ojos del espíritu toda duración y donde pueden ser situados todos los acontecimientos posibles en relación a puntos de referencia fijos y determinados. 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 sólo, ya basta para intuir que una organización tal ha de ser colectiva. Y, en efecto, la observación establece que estos puntos de referencia indispensables en base a los cuales son clasificadas en el tiempo todas las cosas son tomados de la vida social. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas⁵. Un calendario da cuenta del ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad⁶.

Lo mismo pasa con el espacio. Tal como ha demostrado Hamelin⁷ el espacio no es ese medio vago e indeterminado que Kant había imaginado: pura y absolutamente homogéneo no rendiría ningún servicio y sería

⁵ Ver, en apoyo de estos asertos, en HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'histoire religieuse* (Travaux de l'Année sociologique), el capítulo sobre «la representación del tiempo en la religión». (París, Alcan).

⁶ En esto se ve toda la diferencia que existe entre el complejo de sensaciones e imágenes que sirve para orientarnos en el transcurso de algo, y la categoría de tiempo. Las primeras son el resumen de experiencias individuales, tan sólo válidas para el individuo que las ha elaborado. Por el contrario, la categoría del tiempo expresa un tiempo común al grupo, el tiempo social, por decirlo de alguna manera. Es por sí misma una institución social. Por demás, es particular del hombre; el animal no posee representaciones de este tipo.

Esta distinción entre la categoría de tiempo y las sensaciones correspondientes podría igualmente hacerse a propósito del espacio, la causa. Quizás ayudará a despejar ciertas confusiones en que se mantienen las controversias que versan sobre estos temas. Volveremos sobre este punto en las Conclusiones de esta obra (parágrafo 4).

⁷ Ob. cit., p. 75 y ss.

inaprehensible por el pensamiento. La representación espacial consiste esencialmente en una primera coordinación que se introduce en los datos de la experiencia sensible. Pero esta coordinación sería imposible si las partes del espacio se equivalieran cualitativamente, si fueran realmente sustituibles las unas por las otras. Para poder disponer espacialmente de las cosas hay que poderlas situar diferencialmente: poner las unas a la derecha, las otras a la izquierda, éstas arriba, aquéllas abajo, al norte, al sur, al este o al oeste, etc., etc., lo mismo que para poder disponer temporalmente de los estados de la conciencia hay que poderlos localizar en fechas determinadas. Es tanto como decir que el espacio dejaría de ser lo que es si, lo mismo que el tiempo, no estuviera dividido y diferenciado. ¿Pero de dónde vienen estas divisiones que le son esenciales? Por sí mismo, el espacio no tiene ni derecha ni izquierda, ni arriba ni abajo, ni norte ni sur, etc. Todas estas distinciones provienen evidentemente del hecho de que han sido atribuidos valores diferentes a las diferentes partes del espacio. Y como todos los hombres de una misma civilización se representan el espacio de una misma manera, es necesario evidentemente que estos valores afectivos y las distinciones que de ellos dimanarían sean igualmente comunes; lo que implica casi necesariamente que sean de origen social⁸. Hay casos por otro lado, en los que este carácter social se hace manifiesto. Hay sociedades, en Australia y en América del Norte, en las que el espacio es concebido bajo la forma de un círculo inmenso porque su mismo asentamiento tiene una forma circular⁹, y el círculo espacial es dividido exactamente como el círculo tribal, a imagen de este último. Se distinguen tantas zonas como clanes en la tribu y es el lugar ocupado por los clanes en el interior de la población lo que determina la orientación de las zonas. Cada zona se define por el totem del clan al que está asignada. Entre los Zuñi, por ejemplo, el pueblo comprende siete distritos; cada uno de estos distritos está constituido por un grupo de clanes que estuvo unificado en tiempos: según toda probabilidad, eran primitivamente un clan único que posteriormente se ha subdividido. Pues bien, el espacio comprende igualmente siete zonas y cada uno de estos siete distritos del mundo está en relación íntima con un distrito del pueblo, es decir, con un grupo de clanes¹⁰. «De este modo, dice Cushing, se supone que una división está en relación con el norte; otra representa al oeste; otra al sur, etc.»¹¹ Cada distrito del pueblo tiene un color característico que lo representa; cada zona tiene el suyo que es exactamente el del distrito correspondiente. A lo largo de la historia, el número de clanes fundamentalmente ha variado; el número de zonas espaciales ha variado de la misma

⁸ De otro modo, para explicar este acuerdo, habría que admitir que todos los individuos, en virtud de su constitución orgánico-psíquica, son afectados del mismo modo por las diferentes partes del espacio: lo que es tanto más improbable cuanto que, por sí mismas, las diferentes zonas son efectivamente indiferentes. Por otro lado las divisiones del espacio cambian con las sociedades; lo que prueba que no se fundamentan exclusivamente en la naturaleza congénita del hombre.

⁹ Ver DURKHEIM y MAUSS, «De quelques formes primitives de classification», en *Année sociol.*, VI, p. 47 y ss.

¹⁰ *Ibid.*, p. 34 y ss.

¹¹ Zuñi Creation Myths, en *13th Rep. of the Bureau of Amer. Ethnology*, p. 376 y ss.

manera. De este modo, la organización social ha sido el modelo de la organización espacial, que es como un calco de la primera. El mismo caso se da en la distinción de la derecha y la izquierda que, lejos de estar implicada en la naturaleza del hombre en general, es muy probable que sea el producto de representaciones religiosas y por lo tanto colectivas¹².

Más tarde se encontrarán pruebas análogas relativas a las nociones de género, fuerza, personalidad, eficacia. Uno se puede incluso preguntar si la misma noción de contradicción no depende de condiciones sociales. El dominio que ha ejercido sobre el pensamiento ha variado en función de los tiempos y las sociedades, lo que tiende a hacerlo creer así. El principio de identidad domina hoy en día el pensamiento científico; pero hay vastos sistemas de representaciones que, jugando en la historia de las ideas un papel considerable, lo han desconocido con frecuencia: tal es el caso de las mitologías, desde las más burdas hasta las más sabias¹³. En ellas se trata sin interrupción de seres que tienen simultáneamente atributos de lo más contradictorio, que a la vez son uno y múltiples, materiales y espirituales, que pueden subdividirse hasta el infinito sin perder nada de lo que les es constitutivo; en mitología, constituye un axioma el que la parte vale tanto como el todo. Estos cambios que a lo largo de la historia ha sufrido la regla que parece gobernar nuestra lógica en la actualidad prueban que, lejos de estar inscrita eternamente en la constitución mental del hombre, depende, al menos en parte, de factores históricos y por lo tanto sociales. No sabemos con exactitud cuales son éstos, pero podemos presumir que existen¹⁴.

El problema del conocimiento se plantea en términos nuevos una vez admitida esta hipótesis.

Hasta ahora sólo dos doctrinas estaban en liza. Para los unos, las categorías no pueden derivarse de la experiencia: son lógicamente anteriores a ésta y la condicionan. Las conciben como propiedades simples, irreductibles, immanentes al espíritu humano en base a su constitución originaria. Es por lo que se ha dicho de ellas que son *a priori*. Para los otros, por el contrario, las categorías serían elaboradas, confeccionadas de piezas sueltas y fragmentos, siendo el individuo el operario de esta construcción¹⁵.

¹² Ver HERTZ, «La prééminence de la main droite. Etude de polarité religieuse», en *Rev. philos.*, diciembre 1909. Sobre este mismo tema 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 pretendemos decir que el pensamiento mitológico lo ignora, sino que se desentiende de él con más frecuencia y más abiertamente que el pensamiento científico. En sentido inverso, mostraremos que la ciencia no puede no violarlo, aun cuando se conforme a él con más escrupulosidad que la religión. Entre la ciencia y la religión no hay, desde este punto de vista como desde tantos otros, más que diferencias de grado; pero si bien no hay que exagerarlas, importa destacarlas pues son significativas.

¹⁴ Esta hipótesis había sido ya enunciada por los fundadores de la *Wölkerpsychologie*. Se encuentra indicada de modo destacado en un artículo breve de Windelband titulado «Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte», en *Zeitsch. f. Völkerpsychologie*, VIII, p. 166 y ss. Of. una nota de Steinthal sobre el mismo tema, *ibid.*, p. 178 y ss.

¹⁵ Incluso en la teoría de SPENCER las categorías se construyen en base a la experiencia individual. La única diferencia existente, en este tema, entre el empirismo ordinario y el empi-

El problema del conocimiento

Pero tanto una como otra concepción suscitan graves dificultades. ¿Se adopta la tesis empirista?. Entonces hay que privar a las categorías de todas sus propiedades características. Las categorías, en efecto, se diferencian del resto del conocimiento por su universalidad y necesidad. Constituyen los conceptos más generales que existen y, puesto que no están ligadas a ningún objeto en particular, son independientes de cualquier sujeto individual: son el espacio común de encuentro de todos los espíritus.

Aún más, es su lugar necesario de encuentro, pues la razón, que no es otra cosa que el conjunto de categorías fundamentales, está investida de una autoridad de la que no es posible sustraerse a voluntad. Cuando intentamos rebelarnos contra ella, liberarnos de alguna de estas nociones fundamentales, chocamos con vivas resistencias. Así pues, no es tan sólo que ellas no dependen de nosotros sino que se imponen sobre nosotros. Ahora bien, los datos empíricos presentan características diametralmente opuestas. Una imagen, una sensación, se ligan siempre a un objeto determinado o a una multiplicidad de objetos de este tipo y, por otro lado, expresan un estado momentáneo de una conciencia particular: son esencialmente individuales y subjetivas. Asimismo podemos, con una libertad relativa, disponer de las representaciones que tienen este origen. Queda fuera de duda que cuando nuestras sensaciones son inmediatas se imponen sobre nosotros *de hecho*. Pero *de derecho*, somos dueños de concebirlas de manera diferente a como son, de representárnoslas como si hubieran tenido lugar siguiendo un orden diferente del que efectivamente se ha dado. Cara a ellas, mientras que no intervengan consideraciones de otro tipo, nada nos liga. He aquí pues dos tipos de conocimientos que se sitúan algo así como en los dos polos contrarios de la intelección. En estas condiciones, reducir la razón a la experiencia es hacerla desaparecer, ya que es reducir la universalidad y la necesidad que la caracterizan a no ser más que puras apariencias, ilusiones, que pueden ser cómodas en términos prácticos, pero que no corresponden a nada en el orden fáctico; es, consecuentemente, negar cualquier realidad objetiva a la vida lógica que las categorías tienen por función reglamentar y organizar. El empirismo clásico desemboca en el irracionalismo; quizá incluso convendría designarlo con este último término.

A despecho del significado asignado de ordinario a las distintas etiquetas, los aprioristas son más respetuosos con los hechos. Desde el momento en que no admiten como verdad evidente que las categorías están conformadas por los mismos elementos que nuestras representaciones sensibles, no quedan obligados a empobrecerlas sistemáticamente, a vaciarlas de todo contenido real, a reducirlas a no ser sino artificios verbales. Por el contrario, les respetarán sus características específicas.

Los aprioristas son racionalistas; creen que el mundo está dotado de un aspecto lógico que la razón expresa de forma eminente. Para esto, tienen

rismo evolucionista reside en que, según este último, los resultados de la experiencia individual se consolidan por herencia. Pero esta consolidación no les agrega nada esencial; no entra en su composición ningún elemento que no tenga su origen en la experiencia del individuo. Además, para esta teoría, la necesidad con la que estas categorías se nos imponen actualmente es de una ilusión, de un prejuicio supersticioso, fuertemente arraigado en el organismo, pero sin fundamento en la naturaleza de las cosas.

que atribuir al espíritu un cierto poder de ir más allá de la experiencia, de agregar algo sobre aquello que le es inmediatamente dado. Ahora bien, para este poder singular carecen de explicación y justificación. Pues no supone explicarlo limitarse a sostener que es inherente a la naturaleza de la inteligencia humana. Haría falta además resaltar por qué razón estamos dotados de este sorprendente privilegio y como es que podemos ver, en las cosas, relaciones que el mismo espectáculo que éstas nos dan no está en condiciones de desvelarnos. Decir que la propia experiencia no es posible sino a este precio no es más que desplazar el problema. No es resolverlo. Pues de lo que se trata precisamente es de saber por qué razón la experiencia no basta, sino que supone condiciones que le son exteriores y anteriores, y cómo sucede que estas condiciones se dan cuando y como se precisa. Para responder a estas preguntas, con frecuencia se ha imaginado, por encima de las razones individuales, una razón superior y perfecta de la que habrían de emanar las primeras y en base a la cual, por mediación de una especie de participación mística, obtendrían su maravillosa facultad: se trata de la razón divina. Pero esta hipótesis, tiene por lo menos el grave inconveniente de ser extraña a todo control experimental; no satisface pues las condiciones exigibles a una hipótesis científica. Por demás, las categorías del pensamiento humano no están fijadas bajo una forma definitiva; se hacen, se deshacen, se rehacen incesantemente; cambian con el lugar y el tiempo. Por el contrario, la razón divina es inmutable. ¿Cómo podría esta invariabilidad dar cuenta de esta incesante variabilidad?

Tales son las dos concepciones que chocan entre sí a lo largo de siglos; y si el debate se eterniza es porque en realidad los argumentos intercambiados son sensiblemente equivalentes. Si la razón no es más que una forma de la experiencia individual entonces la razón como tal desaparece. Por otro lado, si se le reconocen los poderes que se atribuye, pero sin dar cuenta de ellos, parece que se la pone por fuera de la naturaleza y de la ciencia. En presencia de estas opuestas objeciones, el espíritu permanece en la incertidumbre. Pero si se admite el origen social de las categorías, se hace posible una nueva actitud que permite, a nuestro parecer, escapar a estas dificultades encontradas.

La proposición fundamental del apriorismo es la de que el conocimiento está formado por dos tipos de elementos reductibles entre sí, algo así como dos capas diferentes y superpuestas¹⁶. Nuestra hipótesis mantiene en su integridad este principio. En efecto, los conocimientos llamados empíricos de los que, en exclusiva, se han servido los teóricos del empirismo para su construcción de la razón, son aquellos que suscita en nuestro espíritu la acción directa de los objetos. Constituyen pues estados individuales, explicables en todo¹⁷ por la naturaleza psíquica del indivi-

¹⁶ Tal vez alguien se sorprenda de que no definamos el apriorismo por el intermedio de la hipótesis del innatismo. Pero en realidad, esta concepción no juega en la teoría más que un papel secundario. Es una manera simplista de representar la irreductibilidad de los conocimientos racionales a los datos empíricos. Decir de los primeros que son innatos no es sino una manera positiva de decir que no son un producto de la experiencia tal como se la concibe de ordinario.

¹⁷ Por lo menos en la medida en que hay representaciones individuales y, en consecuencia, íntegramente empíricas. Pero, de hecho, lo más verosímil es que no existan representaciones en las que no se den esos dos tipos de elementos estrechamente unidos entre sí.

duo. Por el contrario, si, tal como nosotros creemos, las categorías son representaciones esencialmente colectivas, traducen por ello, antes que nada, estados de la colectividad: dependen del modo en que ésta está constituida y organizada, de su morfología, de sus instituciones religiosas, morales, económicas, etc. Media entre estos dos tipos de representaciones toda la distancia que separa lo individual de lo social, y no se pueden derivar las primeras de las segundas de la misma manera que 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 características propias que no se encuentran, o no se encuentran bajo la misma forma, en el resto del universo. Las representaciones que la expresan tienen pues un contenido completamente distinto del de las representaciones puramente individuales y se puede estar seguro en principio de que las primeras incorporan algo a las segundas.

El mismo modo en que se forman las unas y las otras acaba por diferenciarlas. Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación extendida no sólo en el tiempo, sino también en el espacio; una multitud de espíritus diferentes han asociado, mezclado, combinado sus ideas y sentimientos para elaborarlas; amplias series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y saber. Se concentra en ellas algo así como un capital intelectual muy particular, infinitamente más rico y complejo que el individual. Se comprende con esto de qué manera la razón tiene el poder de superar el alcance de los conocimientos empíricos. No es debido a no se sabe qué virtud mística sino simplemente al hecho de que, en concordancia con una formulación conocida, el hombre es doble. En él hay dos seres: un ser individual, que tiene sus raíces en el organismo y cuyo círculo de acción se encuentra, por esta razón, estrechamente limitado, y un ser social, que en nosotros representa la más elevada realidad, sea en el orden intelectual que en el moral, que nos es dado conocer por medio de la observación: me refiero a la sociedad. Esta dualidad de nuestra naturaleza tiene como consecuencia, en el orden de la práctica, la irreductibilidad de la razón a la experiencia individual. En la medida en que es partícipe de la sociedad, el hombre se supera naturalmente a sí mismo, lo mismo cuando piensa que cuando actúa.

Este mismo carácter social permite comprender la razón de la necesidad de las categorías. Se dice de una idea que es necesaria cuando por una especie de virtud interior, se impone sobre el espíritu sin que vaya acompañada de ninguna prueba. Hay pues algo que fuerza a la inteligencia, que

¹⁸ No hay que entender, por otro lado, esta irreductibilidad en un sentido absoluto. No pretendemos sostener que en las representaciones empíricas no aparezca nada que anuncie a las representaciones racionales, ni que no haya nada en el individuo que pueda ser mirado como el anuncio de la vida social. Si la experiencia fuera extraña a todo lo que es racional, no se le podría aplicar la razón; por lo mismo si la naturaleza psíquica del individuo fuera refractaria a la vida social, la sociedad sería imposible. Un análisis completo de las categorías debería investigar pues, incluso en la conciencia individual, estos gérmenes de racionalidad. Tendremos por otro lado la ocasión de volver sobre este punto en nuestras conclusiones. Todo lo que queremos establecer aquí es que, entre estos diferentes esbozos de razón y la razón propiamente dicha, media una distancia comparable a la que separa las propiedades de los elementos minerales de aquellas de las que están formados los seres vivos y los atributos característicos de la vida una vez constituida.

conlleva la adhesión, sin previo examen. El apriorismo postula esta eficacia singular, pero no da cuenta de ella; pues decir que las categorías son necesarias porque son indispensables para el funcionamiento del pensamiento no es más que repetir que son necesarias. Pero si es cierto que tienen el origen que nosotros les atribuimos, entonces su ascendiente no tiene ya nada sorprendente. En efecto, las categorías expresan las relaciones más generales existentes entre las cosas; superando en extensión todas nuestras otras nociones, dominan al detalle toda nuestra vida intelectual. Pues si, en cualquier coyuntura, los hombres no se entendieran sobre estas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causalidad, de la cantidad, etc., todo acuerdo entre las inteligencias se haría imposible y, con ello toda vida común. Además la sociedad no puede abandonar al arbitrio de los particulares las categorías sin abandonarse a sí misma. Para poder vivir, no sólo tiene necesidad de un conformismo moral suficiente; hay un mínimo de conformismo lógico del que tampoco puede prescindir. Por esta razón ejerce el peso de toda su autoridad sobre sus miembros para prevenir las disidencias. ¿Se da el caso de que un espíritu falte ostensiblemente a estas normas del pensamiento general?. La sociedad deja de considerarlo como un espíritu humano en el sentido pleno de la palabra y lo trata en consecuencia. Es la razón por la que, cuando intentamos, aunque sea en nuestro fuero interno, liberarnos de esas nociones fundamentales, nos damos cuenta de que no somos completamente libres, de que algo se nos resiste en nosotros y fuera de nosotros. Fuera de nosotros está la opinión que nos enjuicia; pero además, en cuanto que la sociedad está también presente en nosotros, se opone desde nuestro interior a esas veleidades revolucionarias; tenemos la impresión de que no podemos abandonarnos a ellas sin que nuestro pensamiento deje de ser un pensamiento verdaderamente humano. Tal parece ser el origen de la muy especial autoridad inherente a la razón que hace que aceptemos con confianza sus sugerencias. Es la propia autoridad de la sociedad¹⁹ la que se comunica a ciertas maneras de pensar que son algo así como la condición indispensable de toda acción en común. Así pues la necesidad con la que las categorías se nos imponen no es efecto de simples costumbres cuyo yugo podríamos sacudir esforzándonos un poco; no es por demás una necesidad física o metafísica, ya que las categorías cambian en razón de tiempo y lugar; es un tipo particular de necesidad moral que es a la vida intelectual lo que la obligación moral es a la voluntad²⁰.

¹⁹ Se ha subrayado con frecuencia que los desórdenes sociales tenían como efecto propio la multiplicación de los desórdenes mentales. Es una prueba adicional 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 identidad, al menos en la actualidad. Hoy en día, la sociedad trata a los criminales de modo diferente a como trata a los sujetos dotados tan sólo de una inteligencia anormal; esto prueba que la autoridad vinculada a las normas lógicas y la inherente a las normas morales no son de la misma naturaleza, a pesar de importantes similitudes. Son dos especies diferentes de un mismo género. Sería interesante investigar en qué consiste y de dónde proviene esta diferencia que con toda probabilidad no es primitiva, ya que, durante mucho tiempo, la conciencia pública ha distinguido con dificultad al alienado del delincuente. Nos limitamos a indicar el tema. Se ve, por este ejemplo, el número de

Pero si las categorías no traducen originalmente más que estados sociales, ¿no se sigue de esto que no pueden aplicarse al resto de la naturaleza más que a título de metáforas? Si están hechas únicamente para expresar cosas sociales, parece que no deberían ser extendidas a otros dominios sino por vía de convención. De este modo, en tanto que las utilizemos para pensar el mundo físico o el biológico no podrían tener más que el valor de símbolos artificiales, útiles quizás a nivel práctico, pero sin relación con la realidad. Se vuelve así pues, por otra vía al nominalismo y al empirismo.

Mas interpretar de esta manera sociológica del conocimiento es olvidar que si la sociedad es una realidad específica no es sin embargo un imperio en el interior de un imperio; forma parte de la naturaleza, es su manifestación más elevada. El reino social es un reino natural que no difiere de los otros más que por su mayor complejidad. Pues bien, es imposible que la naturaleza, se diferencie radicalmente de sí misma, tanto en un caso como en el otro. No cabe pues que las relaciones fundamentales que existen entre las cosas —aquellas que las categorías tienen por función expresar— sean esencialmente dispares en relación a los distintos reinos naturales. Si, por razones que hemos de investigar²¹, se ponen de relieve de forma más aparente en el mundo social, es imposible que no se encuentren en otra parte, aun cuando bajo formas más veladas. La sociedad las hace más manifiestas pero no tiene su monopolio. He aquí cómo nociones elaboradas bajo el modelo de las cosas sociales pueden ayudarnos para meditar sobre cosas de naturaleza distinta. Cuando menos, si estas nociones, al ser desplazadas de su significación inicial, juegan, en un determinado sentido, el papel de símbolos, es con todo el de símbolos bien fundamentados. Si por el solo hecho de ser conceptos construidos entra ya en ellos el artificio, es este un artificio que sigue de cerca a la naturaleza y se esfuerza siempre en aproximarse lo más posible²². No hay pues que llegar a la conclusión de que las ideas de tiempo, espacio, género, causa, personalidad carecen de cualquier valor objetivo por el hecho de que están elaboradas en base a elementos sociales. Por el contrario, su origen social hace más bien presumir que no dejan de estar fundadas en la naturaleza de las cosas²³.

problemas que suscita el análisis de esas nociones que generalmente se supone que son elementales y simples y que son, en realidad, de una extrema complejidad.

²¹ El tema se trata en las Conclusiones del libro.

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

²³ Por ejemplo, el ritmo de vida social es lo que está en las raíces de las categorías de tiempo. Pues si existe un ritmo de vida colectiva se puede estar seguro de que hay otro propio de la vida individual, y más generalmente, otro de la vida del universo. El primero está tan sólo más acentuado y se hace más aparente que los otros. Del mismo modo, veremos que la noción de género se ha formado sobre la de grupo humano. Mas si los hombres forman grupos naturales, es presumible que se de entre las cosas, también grupos a la vez análogos y diferentes. Son éstos los grupos naturales de cosas que constituyen los géneros y las especies.

Si a muchos parece que no se puede atribuir un origen social a las categorías, sin así privarles de todo valor especulativo, es porque se supone con demasiada frecuencia que la sociedad no es algo natural; de lo que se concluye que las representaciones que las expresan no expresan nada propio de la naturaleza. Pero la conclusión vale lo que el principio de que parte.

Parece pues que, renovada de esta manera, la teoría del conocimiento está llamada a conciliar las ventajas contrapuestas de las dos teorías rivales, salvando sus inconvenientes. Conserva todos los principios esenciales del apriorismo; pero al mismo tiempo se inspira en ese espíritu positivo que el empirismo se esforzaba en satisfacer. Deja a la razón su poder específico, pero da cuenta de él, y esto sin salir del mundo observable. Afirma como real la dualidad de nuestra vida intelectual, pero la explica y, por demás, en base a causas naturales. Las categorías dejan de ser consideradas como datos primeros e inanalizables; y sin embargo, conservan una complejidad de la que no podían dar razón análisis tan simplistas como los que satisfacían al empirismo. Pues entonces aparecen ya no como nociones muy simples que el primer llegado pudiera poner de manifiesto partiendo de sus observaciones pasadas y que la imaginación popular desdichadamente habría complicado, sino como sabios instrumentos de pensamiento, que los grupos humanos han forjado laboriosamente a lo largo de siglos y en los que han acumulado lo mejor de su capital intelectual²⁴. En ellas queda como resumida una parte de la historia de la humanidad. Podemos decir por tanto, que para llegar a comprenderlas y juzgarlas hay que recurrir a procedimientos distintos de los que se han usado hasta el presente.

Para saber de que están hechas estas concepciones que nosotros mismos no hemos elaborado no bastaría con interrogar a nuestra conciencia; hay que mirar fuera de nosotros, hay que observar la historia; hay que construir de arriba a abajo una ciencia, ciencia compleja, que no puede sino avanzar lentamente, en base de un trabajo colectivo y a la que la presente obra aporta, a título de ensayo, algunas contribuciones fragmentarias. Sin hacer de estos temas objeto directo de nuestro estudio, aprovecharemos todas las ocasiones que se nos ofrezcan de captar en el momento de su nacimiento por lo menos alguna de estas nociones que, aún siendo exclusivamente religiosas en su origen, habrán de situarse no obstante en la base del modo humano de pensar.

²⁴ Es esta la razón por la que es legítimo comparar las categorías con las herramientas; pues la herramienta, por su lado, es capital material acumulado. Por otro lado, entre las nociones de herramientas, categoría e institución hay un estrecho parentesco.

Anunciábamos al comienzo de esta obra que la religión cuyo estudio emprendíamos contenía en sí misma los elementos más característicos de la vida religiosa. Podemos ahora verificar la exactitud de tal proposición. Por muy simple que sea el sistema que hemos estudiado, en él hemos encontrado todas las grandes ideas y principales actitudes rituales que están en la base de las religiones incluso más avanzadas: distinción de las cosas en sagradas y profanas, noción de alma, de espíritu, de personalidad mítica, de divinidad nacional e incluso internacional, culto negativo acompañado por las prácticas ascéticas que son su forma extrema, ritos de oblación y comunión, ritos imitativos, ritos conmemorativos, ritos piaculares; no falta nada que sea esencial. Tenemos, pues, fundamentos para esperar que los resultados a que hemos llegado no sean exclusivos del totemismo, sino que nos puedan ayudar para comprender lo que es la religión en general.

Se objetará que una sola religión, con independencia de cual pueda ser su área de extensión, constituye una base estrecha para un tipo tal de inducción. No osamos despreciar la autoridad que puede agregar a una teoría un tipo amplio de verificación. Pero no es menos cierto que cuando se ha probado una ley a partir de una experiencia bien construida, esta prueba resulta válida en términos universales. Si un estudioso llegara a sorprender el secreto de la vida, aunque fuera a partir de un caso incluso único, aunque fuera éste el del protoplasma más simple que se pudiera concebir, las verdades que se obtuvieran así serían aplicables a todos los seres vivos, incluso a los más elevados. Así pues, si resulta que hemos conseguido realmente percibir algunos de los elementos de que constan las nociones religiosas más fundamentales, al realizar el estudio de las muy humildes sociedades que acaba de ser llevado a cabo, no existe razón alguna para no hacer extensibles a las otras religiones los resultados más generales de nuestra investigación. En efecto, no se puede concebir que, a tenor de las circunstancias, un mismo efecto pueda ser producto unas veces de una causa, otras de otra, a menos que, en el fondo, las dos causas no sean más que una. Una misma idea no puede expresar en un caso determinado

C. Naturales

una realidad, y en otro una realidad diferente, a menos que tal dualidad sea simplemente aparente. Si en el caso de algunos pueblos las ideas de sagrado, alma, dioses se explican sociológicamente, se debe presumir científicamente que, en principio, la misma explicación es válida para todos aquellos pueblos en que las mismas ideas aparezcan con las mismas características esenciales. Si damos, pues, por supuesto que no nos hemos equivocado, por lo menos algunas de nuestras conclusiones pueden generalizarse legítimamente. Ha llegado el momento de mostrarlas. Y una inducción de este tipo, al tener por fundamento una experiencia bien definida, es menos temeraria que muchas de las generalizaciones sumarias que, intentando alcanzar de golpe la esencia de la religión sin apoyarse en el análisis de ninguna religión en particular, corren un serio riesgo de perderse en el vacío.

I

Con harta frecuencia, los teóricos que han intentado explicar la religión en términos racionales, la han concebido preferentemente como un sistema de ideas que responden a un objeto determinado. Se ha concebido este objeto de diferentes maneras: la naturaleza, el infinito, lo inconocible, el ideal, etc.; pero poco importan estas diferencias. En todos los casos se consideraba como el elemento esencial de la religión las representaciones, las creencias. Por lo que se refiere a los ritos, bajo este punto de vista sólo aparecían como una traducción externa, contingente y material de esos estados internos que, por sí solos, se creía que estaban dotados de un valor intrínseco. Hasta tal punto está extendida esta concepción que la mayor parte de las veces los debates alrededor de la religión dan vueltas alrededor del tema de saber si se puede o no conciliar con la ciencia, es decir, si al lado del conocimiento científico existe un espacio para una forma diferente de pensamiento que sería específicamente religiosa.

Pero los creyentes, los hombres que, al vivir la vida religiosa, tienen la experiencia directa de lo que la constituye, objetan que esta manera de concebirla no responde a su experiencia cotidiana. Sienten, en efecto, que la verdadera función de la religión no es hacernos pensar, enriquecer nuestro conocimiento, agregar a las representaciones que obtenemos de la ciencia representaciones que tienen otro origen y otras características, sino hacernos actuar, ayudarnos a vivir. El fiel que ha comulgado con su dios no es tan sólo un hombre que ve nuevas verdades que ignora el que no cree: es un hombre que puede más. Siente en sí una fuerza mayor para soportar las dificultades de la existencia o para vencerlas. Se siente como elevado por encima de las miserias humanas porque se siente elevado por encima de su condición de hombre; se siente a salvo del mal, con independencia de cuál sea la forma en que lo conciba. El primer artículo de cualquier fe es la creencia en la salvación por la fe. Ahora bien, no se ve de qué manera una simple idea sería capaz de tener tal eficacia. En efecto, una idea no es más que un elemento de nosotros mismos; ¿cómo podría conferirnos poderes superiores a los que tenemos por culpa de nuestra naturaleza?. Por muy rica que sea en virtudes afectivas no podría agregar

nada a nuestra vitalidad naturales; pues, sólo puede poner en funcionamiento las fuerzas emotivas que están en nosotros, no crearlas ni acrecentarlas. Del hecho de que concibamos un objeto como digno de ser amado y buscado, no se sigue que nos sintamos más fuertes, sino que es preciso que de tal objeto surjan energías superiores a las que están a nuestra disposición y además que estemos en posesión de algún medio para hacerlas penetrar en nosotros y fundirlas con nuestra vida interior. Ahora bien, para esto no basta con que las pensemos, sino que es indispensable que nos situemos en su esfera de acción, que nos volvamos del lado por donde podamos mejor sentir su influencia; en una palabra, es preciso que actuemos y repitamos los actos que así son necesarios todas las veces que proceda para renovar sus efectos. Se entreve como, desde este punto de vista, ese conjunto de actos regularmente repetidos que constituye el culto vuelve a adquirir toda su importancia. De hecho, quien quiera que haya practicado realmente una religión sabe bien que es el culto el que suscita esas impresiones de alegría, de paz interior, de serenidad, de entusiasmo que, para el fiel, constituyen algo así como la prueba experimental de sus creencias. El culto no es simplemente un sistema de signos por medio de los que la fe se traduce hacia afuera, sino el conjunto de medios gracias a los cuales se crea y recrea periódicamente. Ya consista en manipulaciones materiales o en operaciones mentales, es siempre él el que es eficaz.

Todo nuestro estudio se asienta en el postulado de que no puede ser puramente ilusorio este sentimiento unánime de los creyentes de todos los tiempos. Al igual que un reciente apologeta de la fe¹, admitimos pues que las creencias religiosas se basan en una experiencia específica cuyo valor demostrativo no es, en un determinado sentido, inferior al de las experiencias científicas, aun siendo diferente. También nosotros pensamos «que un árbol se conoce por sus frutos»² y que su fecundidad es la mejor prueba del valor de sus raíces. pero del hecho de que exista, si se quiere, una «experiencia religiosa» y del hecho de que esté de alguna manera fundada —por demás, ¿existe alguna experiencia que no lo esté?— no se sigue en modo alguno que la realidad que la genera sea objetivamente conforme a la idea que de ella se hacen los creyentes. El mismo hecho de que la manera en que se la ha concebido haya variado infinitamente a lo largo de la historia basta para probar que ninguna de esas concepciones acaba por expresarla de manera adecuada. Si bien el científico pone como un axioma que las sensaciones de calor, luz, que exprimentan los hombres responden a alguna causa objetiva, no llega a la conclusión de que sea tal como aparece en los sentidos. De igual manera, a pesar de que las impresiones que sienten los fieles no sean imaginarias, no constituyen intuiciones privilegiadas; no existe ninguna razón para pensar que nos aporten mejor información sobre la naturaleza de su objeto correspondiente que las sensaciones vulgares sobre la naturaleza de los cuerpos y sus propiedades. Para descubrir en qué consiste ese objeto es preciso, pues,

¹ WILLIAM JAMES, *The variety of religious experience*.

² JAMES, *op. cit.*, (p. 19 de la traducción francesa).

someterle a una elaboración análoga a la que ha conseguido sustituir la representación sensible del mundo por una representación científica y conceptual.

Pues bien, es esto precisamente lo que hemos intentado hacer y hemos visto que esa realidad que las mitologías han presentado en tantas formas diferentes, pero que constituye la causa objetiva, universal y eterna de esas sensaciones *sui generis* de que está hecha la experiencia religiosa, es la sociedad. Hemos mostrado cuáles son las fuerzas morales que pone en acción y cómo despierta ese sentimiento de apoyo, de salvaguardia, de dependencia tutelar que vincula al fiel a su culto. Ella es quien le eleva por encima de sí mismo: incluso es ella quien le da su ser. Pues lo que crea al hombre es ese conjunto de bienes intelectuales que constituyen la civilización, y ésta es obra de la sociedad. Y así se explica el papel preponderante del culto en todas las religiones, en cualquiera de ellas. Es porque la sociedad no puede dejar sentir su influencia si no está en acto, y no está en acto más que si los individuos que la componen se encuentran reunidos y actúan en común. Es por medio de la acción común como adquiere conciencia de sí misma y se hace presente. Es ante todo una cooperación activa. Las ideas y los sentimientos colectivos sólo son posibles gracias a los movimientos externos que los simbolizan, tal como hemos demostrado³. Así pues, es la acción la que domina la vida religiosa por la sola razón de que la sociedad constituye su fuente originaria.

b) Se puede agregar a todas las razones que se han presentado para justificar esta concepción una adicional que se desprende de toda esta obra. Hemos establecido mientras íbamos adentrándonos en ella que las categorías fundamentales del pensamiento y, consecuentemente, la ciencia tienen un origen religioso. Hemos visto que lo mismo ocurre con la magia y, en consecuencia, con las distintas técnicas que se han originado en ella. Por otro lado, hace mucho que se sabe que hasta un periodo relativamente avanzado de la evolución, las reglas morales y jurídicas no se han distinguido de las prescripciones rituales. Se puede decir, en resumen que casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión⁴. Ahora bien, para que los principales aspectos de la vida colectiva hayan empezado por no ser más que aspectos variados de la vida religiosa es preciso evidentemente que la vida religiosa constituya la forma eminente y algo así como la expresión abreviada del conjunto de la vida colectiva. Si la religión ha engendrado todo lo que es esencial en la sociedad es porque la idea de sociedad constituye el alma de la religión.

Las fuerzas religiosas son, pues, fuerzas humanas, fuerzas morales. Sin duda, a causa de que los sentimientos colectivos no son capaces de adquirir conciencia de sí mismos más que fijándose sobre objetos

³ Ver anteriormente p. 215 y ss.

⁴ Sólo una forma de actividad social no ha sido ligada todavía expresamente a la religión: es la actividad económica. Con todo, las técnicas que derivan de la magia tienen, por esta misma razón, orígenes indirectamente religiosos. Además, el valor económico es un tipo de poder, de eficacia, y sabemos ya los orígenes religiosos de la idea de poder. La riqueza puede conferir *mana*; es porque lo contiene. En base a esto se entrevé, ya que la idea de valor económico y la de valor religioso no deben de carecer de relaciones. Pero el problema de saber cuál es la naturaleza de esas relaciones no ha sido todavía estudiado.

exteriores, las fuerzas religiosas no han podido constituirse sin tomar de las cosas algunas de sus características: de este modo, han adquirido una especie de naturaleza física; en base a esto, han acabado por mezclarse con la vida del mundo material y se ha creído poder explicar lo que en éste ocurre por intermedio de aquéllas. Pero cuando se las considera desde ese punto de vista y cumpliendo ese papel, no se llega a ver más que lo que tienen de más superficial. En realidad, los elementos esenciales de que constan están tomados del campo de la conciencia. Comúnmente parece que sólo tienen características humanas cuando se las piensa bajo una forma humana⁵; pero incluso las más impersonales y anónimas no son más que sentimientos objetivados.

Sólo a condición de observar las religiones desde este punto de vista resulta posible percibir su verdadero significado. Si permanecemos al puro nivel de las apariencias, los ritos parecen frecuentemente operaciones puramente manuales: unciones, lavatorios, comidas. Para consagrar una cosa se la pone en contacto con una fuente de energía religiosa, al igual que, en la actualidad, para calentar un cuerpo o para electrizarlo se le pone en contacto con una fuente de calor o de electricidad; los procedimientos empleados en un caso y otro no son esencialmente diferentes. Entendida de esta manera, la técnica religiosa parece ser una especie de mecánica mística. Pero estas manipulaciones materiales no son más que la envoltura exterior bajo la que se ocultan operaciones mentales. En última instancia, no se trata de desarrollar una especie de constricción física sobre fuerzas ciegas y, por demás, imaginarias, sino de actuar sobre las conciencias, tonificarlas, disciplinarlas. Se ha dicho a veces de las religiones inferiores que eran materialistas. La expresión es inexacta. Todas las religiones, incluso las más rudimentarias, son, en un determinado sentido, espiritualistas: pues los poderes que ponen en juego son, ante todo, espirituales y, por otra parte, su función principal es actuar sobre la vida moral. De este modo se comprende que lo que ha sido hecho en nombre de la religión no pueda haber sido hecho en vano, pues necesariamente es la sociedad humana, es la humanidad quienes han recogido sus frutos.

¿Cuál es exactamente la sociedad que de esta manera se supone como sustrato de la vida religiosa? ¿Se trata de la sociedad real, tal como existe y funciona bajo nuestros ojos, con la organización moral, jurídica que se ha ido dando a lo largo de la historia? Esta resulta estar llena de taras e imperfecciones. En ella el mal se codea con el bien, la injusticia señorea con frecuencia, la verdad resulta velada constantemente por el error. ¿Cómo podría inspirar un ser tan toscamente constituido esos sentimientos de amor, de ardiente entusiasmo, ese espíritu de abnegación que todas las religiones exigen a sus fieles? Esos seres perfectos que son los dioses no pueden haber tomado sus rasgos de una realidad tan mediocre, incluso a veces tan baja.

¿Es que se trata, por el contrario, de la sociedad perfecta, aquélla en que la justicia y la verdad reinarian, aquella de donde el mal, bajo todas sus

⁵ Es ésta la razón por la que FRAZER e incluso PREUSS sitúan a las fuerzas religiosas impersonales por fuera o, todo lo más, en el umbral de la religión, ligándolas a la magia.

formas, estaría desterrado? Nadie pone en duda que ésta no tenga una estrecha relación con el sentimiento religioso, pues, según se dice, las religiones a lo que tienden es a realizarla. Sólo que ese tipo de sociedad no constituye un dato empírico definible y observable; es una quimera, un sueño con el que los hombres han arrullado sus miserias pero que jamás han vivido en la realidad. Es una simple idea en la que se traducen al nivel de la conciencia nuestras aspiraciones más o menos claras hacia el bien, la belleza y el ideal. Ahora bien, estas aspiraciones hunden sus raíces en nosotros; provienen de lo más profundo de nuestro ser; no existe, pues, nada fuera de nosotros que pueda explicarlas. Además son ya religiosas por sí mismas; la sociedad ideal supone, pues, la religión, y es incapaz de explicarla⁶.

Pero en primer lugar, ver la religión tan sólo en su aspecto idealista es simplificar arbitrariamente las cosas: la religión es realista a su modo. No hay tara física o moral, no hay vicio o mal que no haya sido divinizado. Ha habido dioses del latrocinio y de la astucia, de la lujuria y de la guerra, de la enfermedad y de la muerte. El mismo cristianismo, a pesar de lo elevada que sea la idea que ha forjado sobre la divinidad, se ha visto obligado a acordar un lugar en su mitología al espíritu del mal. Satán constituye un elemento esencial del sistema cristiano; ahora bien, a pesar de ser un ser impuro, no es un ser profano. El antídios es un dios, es cierto que inferior y subordinado, pero a pesar de ello dotado de extensos poderes; incluso es objeto de ritos, por lo menos negativos. Lejos pues de que la religión ignore la sociedad real y se abstraiga de ella, es su imagen; la refleja en todos sus aspectos, incluso en los más vulgares y repulsivos. Todo encuentra su lugar en ella y si bien es frecuente que el bien venza sobre el mal, la vida sobre la muerte, los poderes de la luz sobre los poderes de las tinieblas, es porque no ocurre de otra manera en la realidad. Pues si estuviera invertida la relación entre esas fuerzas contradictorias, la vida sería imposible; ahora bien, de hecho ésta se conserva e incluso tiende a desarrollarse.

Pero si bien, a través de las mitologías y teologías, se ve aparecer claramente la realidad, es indudable que ésta sólo aparece agrandada, transformada, idealizada. Bajo este punto de vista, las religiones más primitivas no se diferencian de las más recientes y refinadas. Hemos visto, por ejemplo, cómo los Arunta sitúan en el origen de los tiempos una sociedad mítica cuya organización reproduce exactamente la que existe aún en la actualidad; consta de los mismos clanes y las mismas fratrias, está sometida a la misma reglamentación matrimonial, practica los mismos ritos. Pero los personajes que la componen son seres ideales, dotados de poderes y virtudes que no puede pretender el hombre común. Su naturaleza no es sólo más elevada, sino diferente pues a la vez es animal y humana. Los poderes malévolos sufren una metamorfosis análoga: el mal aparece como sublimado e idealizado. El problema que se abre es establecer el origen de tal idealización.

La respuesta que se da es que el hombre tiene una facultad natural de idealizar, es decir, de sustituir el mundo de la realidad por un mundo

diferente al que accede por medio del pensamiento. Pero esta respuesta no es otra cosa que un cambio de los términos del problema; no lo resuelve ni le hace avanzar. Esta idealización sistemática constituye una característica esencial de las religiones. Explicarlas en base a un poder innato de idealizar es, pues, tan sólo reemplazar un término por otro que es el equivalente del primero; es como si se dijera que el hombre ha creado la religión porque tenía una naturaleza religiosa. Sin embargo, el animal sólo conoce un mundo: es el que percibe tanto a partir de la experiencia interna como de la externa. El hombre es el único que tiene la facultad de concebir el ideal y de agregarlo a la realidad. ¿Cuál es el origen de ese singular privilegio? Antes de erigirlo en un hecho inicial, una virtud misteriosa que escape al control de la ciencia, habría que asegurarse de que no depende de condiciones empíricas determinables.

La explicación que hemos propuesto de la religión tiene precisamente la ventaja de aportar una respuesta a este problema. Pues lo que es definitorio de lo sagrado es el hecho de estar sobreañadido a la realidad: ahora bien, el ideal responde a la misma definición: no se puede, así pues, explicar el uno sin explicar el otro. Y en efecto, hemos visto que si la vida colectiva, al alcanzar un cierto grado de intensidad, da lugar al pensamiento religioso, es porque determina un estado de eferescencia que cambia las condiciones de la actividad psíquica. Las energías vitales resultan sobreexcitadas, las pasiones avivadas, las sensaciones fortalecidas; incluso hay algunas que sólo se dan en tales momentos. El hombre no se reconoce a sí mismo; se siente como transformado y, a consecuencia de ello, transforma el medio que le rodea. Con el fin de explicar esas impresiones tan particulares que siente, presta a las cosas con las que está más directamente en contacto propiedades de las que carecen, poderes excepcionales, virtudes que no poseen los objetos de la experiencia común. En una palabra, sobreañade al mundo real en que se desarrolla su vida profana otro que, en un determinado sentido, no existe más que en su pensamiento, pero al que, en comparación al primero, atribuye una especie de dignidad más elevada. Se trata, pues, en base a este doble título, de un mundo ideal.

De este modo, la formación de un ideal no constituye un hecho irreductible, extraño a la ciencia; depende de condiciones que la observación puede determinar; es un resultado natural de la vida social. Para que la sociedad sea capaz de adquirir conciencia de sí y mantener, en el grado de intensidad necesario, el sentimiento que tiene de sí misma, es preciso que se reúna y se concentre. Ahora bien, tal concentración determina una exaltación de la vida moral que se traduce en un conjunto de concepciones ideales en el que se retrata la nueva vida que así se ha despertado; corresponden éstas a ese aflujo de fuerzas psíquicas que entonces se sobreañaden a aquellas de que disponemos para la realización de las tareas cotidianas de la existencia. Una sociedad no se puede crear ni recrear sin crear, a la vez, el ideal. Esta creación no constituye para ella una especie de acto subrogatorio por medio del cual, una vez ya formada, se completaría; constituye el acto por el que se hace y se rehace periódicamente. Del mismo modo, cuando se opone la sociedad ideal a la sociedad real como dos cosas antagónicas que nos arrastrarían en

⁶ BOUTROUX, *Science et religion*, p. 206-7.

direcciones contrarias, se están realizando y oponiendo abstracciones. La sociedad ideal no está por fuera de la sociedad real, sino que forma parte de ésta. Lejos de que estemos repartidos entre ellas como se está entre dos polos que se rechazan, no se puede pertenecer a la una sin pertenecer a la otra, pues una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma. Y es indudable que llega a dudar sobre cómo debe concebirse: la sociedad se siente arrastrada en direcciones divergentes. Pero cuando estos conflictos estallan, no se desarrollan entre el ideal y la realidad, sino entre ideales diferentes, entre el de ayer y el de hoy, entre aquel que se asienta en la autoridad de la tradición y aquel otro que tan sólo está en vías de constituirse. Seguramente resulta conveniente investigar qué es lo que explica la evolución de los ideales; pero con independencia de la solución que se dé a este problema, no deja de ser cierto que todo se desarrolla en el interior del mundo del ideal.

Así, pues, lejos de que el ideal colectivo que se expresa en la religión sea el fruto de un indefinido poder innato del individuo, lo cierto es que el individuo ha aprendido a idealizar en la escuela de la vida colectiva. Ha llegado a ser capaz de concebir el ideal al asimilar los ideales elaborados por la sociedad. Es la sociedad la que, arrastrándole a su esfera de acción, le ha hecho contraer la necesidad de elevarse por encima del mundo de la experiencia, y, a la vez, le ha proporcionado los medios para concebir otro distinto. Pues es ella la que ha construido ese mundo nuevo al construirse a sí misma, pues es en él donde se expresa. Y así, tanto en el individuo como en el grupo, la facultad de idealizar nada misterioso tiene. No es una especie de lujo del que el hombre pudiera prescindir, sino una condición de su existencia. No sería un ser social, es decir, no sería un hombre si no la hubiera adquirido. Sin duda, al encarnarse en los individuos, los ideales colectivos tienden a individualizarse. Cada uno los entiende a su manera, deja sobre ellos su huella; algunos prescinden de unos elementos, otros añaden algunos. El ideal personal surge así del ideal social a medida que la personalidad individual se desarrolla y se convierte en una fuente autónoma de acción. Pero si se quiere comprender esta capacidad, tan singular en apariencia, de vivir por fuera de lo real, basta con vincularla a las condiciones sociales de las que depende.

Hay, pues, que guardarse mucho de concebir esta teoría de la religión como una simple puesta al día del materialismo histórico: sería malinterpretar singularmente nuestra concepción. Al mostrar la religión como algo esencialmente social no pretendemos en absoluto sostener que se limite a traducir, en un lenguaje diferente, las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas. Consideramos, sin duda, como evidente que la vida social depende de su sustrato y lleva su impronta, de la misma manera que la vida mental depende del encéfalo e incluso del conjunto del organismo. Pero la conciencia colectiva es algo diferente de un simple epifenómeno de su base morfológica, de la misma manera que la conciencia individual es algo diferente de una simple florescencia del sistema nervioso. Para que aparezca la primera es preciso que se produzca una síntesis *sul generis* de las conciencias individuales.

Ahora bien, esta síntesis da lugar a que surja todo un mundo de sentimientos, de ideas, de imágenes que una vez en vida, obedecen a leyes propias. Se llaman entre sí, se rechazan, se fusionan, se segmentan, se reproducen sin que el conjunto de estas combinaciones esté controlado y determinado directamente por la situación de la realidad subyacente. La vida que así surge goza incluso de una independencia suficiente como para que a veces se desarrolle en manifestaciones sin meta alguna, sin utilidad de ningún tipo, que aparecen por el sólo placer de hacerlo. Nosotros mismos hemos mostrado precisamente que tal es frecuentemente el caso de la actividad ritual y el pensamiento mitológico⁷.

Pero si la religión es un producto de causas sociales, ¿cómo se explica el culto individual y el carácter universalista de algunas religiones? Si ha nacido *in foro externo*, ¿cómo ha podido pasar al fuero interno del individuo y arraigarse en él cada vez más profundamente? Si es obra de sociedades definidas e individualizadas, ¿cómo ha sido capaz de desgajarse de ellas hasta el punto de ser tenida por algo que es común a la humanidad?

En el curso de nuestra investigación hemos encontrado los primeros elementos germinales de la religión individual y del cosmopolitismo religioso, y hemos visto cómo se han formado; de este modo, estamos en posesión de los elementos más generales de la respuesta que se puede dar a este doble interrogante.

En efecto, hemos mostrado cómo se particulariza la misma fuerza religiosa que anima al clan, al encarnarse en las conciencias individuales. De este modo, se forman seres sagrados de tipo secundario; cada individuo tiene los suyos, hechos a su imagen, asociados a su vida íntima, solidarios de su destino: son el alma, el tótem individual, el ancestro protector, etc. Estos seres son objeto de ritos que el fiel puede celebrar por sí solo, fuera de cualquier grupo; se trata, pues, de una forma primera de culto individual. Con seguridad, no es todavía más que un culto muy rudimentario; la razón es que, dado que la personalidad individual está todavía muy difuminada, dado que se le atribuye un escaso valor, el culto que la expresa no podría encontrarse muy desarrollado. Pero a medida que los individuos se han ido diferenciando progresivamente y se ha acrecentado el valor de la persona, el culto correspondiente ha ocupado un espacio mayor en el conjunto de la vida religiosa, a la vez que se ha cerrado más herméticamente hacia fuera.

La existencia de cultos individuales no implica, pues, nada que esté en contradicción o que cree dificultades a una explicación sociológica de la religión; pues las fuerzas religiosas a las que se dirigen no son sino individualizaciones de las fuerzas colectivas. Y así, aun cuando la religión dé la impresión de desarrollarse totalmente en el fuero interior del individuo, es en la sociedad donde encuentra la fuente viva en la que se alimenta. Estamos ahora en disposición de apreciar lo que vale ese individualismo radical que quisiera reducir la religión a algo puramente individual: se basa en un desconocimiento de las condiciones fundamentales de la vida religiosa. El hecho de que haya permanecido hasta ahora

⁷ Ver más arriba p. 353 y ss. Cf. sobre este mismo tema nuestro artículo: «Représentations individuelles et représentations collectives» en *Revue de Métaphysique*, mayo 1898.

como un conjunto de aspiraciones teóricas que jamás han llegado a realizarse se explica por qué es irrealizable. Se puede elaborar perfectamente una filosofía en el silencio de la medición interior, pero no una fe. Pues una fe es, ante todo, calor, vida, entusiasmo, exaltación de toda la actividad mental, desplazamiento del individuo por encima de sí mismo. Ahora bien, ¿cómo podría este último acrecentar las energías que posee sin salir de sí mismo? ¿Cómo podría trascenderse contando sólo con sus fuerzas? El único hogar en que podemos reanimarnos moralmente es el que forma la acción en sociedad con nuestros semejantes; las únicas fuerzas morales con las que podemos sustentar y aumentar las nuestras son las que nos prestan los otros. Admítase incluso que realmente existan seres más o menos parecidos a los que nos presentan las mitologías. Para que puedan desarrollar sobre las almas la acción útil que constituye su razón de ser es preciso que se crea en ellos. Ahora bien, las creencias sólo son activas cuando están compartidas. Sin duda, se las puede mantener durante algún tiempo en base a un esfuerzo de tipo personal; pero no es de esta manera como nacen y se adquieren; resulta incluso dudoso que se puedan conservar en tales condiciones. De hecho, el hombre que siente una fe verdadera experimenta la necesidad inaplazable de expandirla; por esto, sale de su aislamiento, se acerca a los otros, intenta convencerlos, y es el ardor de las convicciones que suscita lo que acaba por reafirmar las suyas. La fe se apagaría rápidamente si permaneciera sola.

Con el universalismo religioso ocurre lo mismo que con el individualismo. Lejos de ser un atributo exclusivo de algunas de las religiones mayores, nosotros lo hemos encontrado, sin duda no en la base, pero sí en la cima del sistema australiano. Bunjil, Daramulun, Baiame no son simples dioses tribales; cada uno de ellos se encuentra reconocido por una pluralidad de tribus diferentes. En un sentido, su culto es internacional. Esta concepción se halla, pues, muy cerca de la que aparece en las teologías más recientes. Por esto, algunos estudiosos se han creído en el deber de negar su autenticidad, por muy incontestable que sea ésta.

Nosotros hemos mostrado cómo se ha ido formando.

Tribus que son vecinas y pertenecen a una misma civilización no pueden dejar de estar en constante relación. Ocasión para ello se la proporcionan todo tipo de circunstancias: por fuera del comercio, que entonces es todavía rudimentario, están los matrimonios, pues los matrimonios internacionales son muy frecuentes en Australia. En el curso de esos encuentros, los hombres adquieren naturalmente conciencia del parentesco moral que les une. Tienen la misma organización social, la misma división en fratrias, clanes, clases matrimoniales; practican los mismos ritos de iniciación o ritos muy similares. Mutuos préstamos o convenciones acaban por reforzar esas semejanzas espontáneas. Resultaba difícil que se pudiera tener por diferentes dioses a los que estaban vinculadas instituciones tan manifiestamente idénticas. Todo lo aproximaba y, por consiguiente, aun suponiendo que cada tribu haya llegado a tal noción de forma independiente, necesariamente tenían que tender a confundirse entre sí. Por demás, es probable que fuera en las asambleas inter-tribales donde se los concibió en un principio. Pues se trata, ante todo, de dioses de la iniciación y, en las ceremonias de la iniciación están

representadas generalmente tribus diferentes. Así, pues, si se han formado seres sagrados que no mantienen ningún vínculo con una sociedad determinada, geográficamente delimitada, no es porque tengan un origen extra-social. Por el contrario, es porque, por encima de esas agrupaciones geográficas, existen ya otras cuyos contornos son más imprecisos: carecen de fronteras claramente delimitadas y comprenden a todo tipo de tribus más o menos próximas y emparentadas. La particular vida social que en tal caso se origina tiende, pues, a expandirse sobre un área de extensión sin límites definidos. Naturalmente, los personajes mitológicos correspondientes tienen las mismas características; su esfera de influencia no está delimitada; planean por encima de las tribus particulares y por encima del espacio. Son los grandes dioses internacionales.

Pues bien, no hay nada en tal situación que constituya un rasgo específico de las sociedades australianas. No hay pueblo ni estado que no se encuentre ligado a otra sociedad, más o menos ilimitada, de la que forman parte todos los pueblos, todos los estados con los cuales se relaciona directamente el primero; no hay vida nacional que no se encuentre dominada por una vida colectiva de naturaleza internacional. A medida que se avanza en la historia, esos grupos internacionales adquieren mayor importancia y extensión. Se puede ver así cómo, en ciertos casos, se ha podido desarrollar la tendencia internacionalista hasta el punto de afectar no sólo las ideas más elevadas del sistema religioso, sino los mismos principios en los que descansa.

II

Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí, la existencia de ceremonias que, por su objeto, por los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. ¿Qué diferencia esencial existe entre una reunión de cristianos celebrando las principales efemérides de la vida de Cristo, o de judíos festejando la huida de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos conmemorando el establecimiento de una nueva constitución moral o algún gran acontecimiento de la vida nacional?

Si en la actualidad nos resulta quizá difícil imaginar en qué podrán consistir esas fiestas y ceremonias del porvenir, es porque atravesamos una fase de transición y mediocridad moral. Las grandes cosas del pasado, aquellas que entusiasmaron a nuestros padres, no levantan en nosotros el mismo ardor, ya porque son de uso común hasta el punto de hacerse nos inconscientes, ya porque han dejado de responder a nuestras aspiraciones.

actuales; y con todo, todavía no ha surgido nada que las sustituya. Ya no podemos apasionarnos por los principios en cuyo nombre el cristianismo pedía a los amos que trataran con humanidad a sus esclavos, y, por otro lado, la idea que nos proporciona de la igualdad y la fraternidad humanas nos parece en la actualidad que brinda un juego excesivo a desigualdades injustas. Su piedad por los humildes nos parece demasiado platónica; desearíamos otra que fuera más eficaz, pero todavía no vemos con claridad en qué debe consistir ni cómo se podrá traducir en hechos. En una palabra, los antiguos dioses envejecen o mueren, y todavía no han nacido otros. Es esto lo que ha hecho vano el intento de Comte de organizar una religión a partir de viejos recuerdos históricos artificialmente despertados: un culto que tenga vida sólo puede surgir de la misma vida, y no de un pasado muerto. Pero esta situación de incertidumbre y de confusa agitación no puede durar eternamente. Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que servirán, durante algún tiempo, de guía a la humanidad; y una vez vividas tales horas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas mentalmente de tiempo en tiempo, es decir, de conservar su recuerdo por medio de fiestas que revitalicen periódicamente sus frutos. Hemos visto ya cómo la Revolución instituyó todo un ciclo de fiestas con el fin de conservar en un estado de perpetua juventud los principios que la inspiraban. Si la institución decayó pronto fue porque la fe revolucionaria fue de corta duración; fue porque la decepción y el desaliento siguieron con rapidez al primer momento de entusiasmo. Pero a pesar de que la obra fracasara, nos permite imaginar lo que pudiera haber sido en otras condiciones; y todo hace pensar que ha de ser antes o después retomada. No hay ningún evangelio que sea inmortal y no existe razón alguna para creer que la humanidad sea ya incapaz de concebir uno nuevo. Por lo que se refiere al tema de cuáles serán los símbolos en que se expresará la nueva fe, si se parecerán o no a los del pasado, si serán más adecuados a la realidad que habrán de intentar traducir, es algo que está más allá de las facultades humanas de precisión y que, además, no afecta al fondo de las cosas.

Pero las fiestas, los ritos, en una palabra, el culto, no constituyen el todo de la religión. Esta no es tan sólo un sistema de prácticas; es también un sistema de ideas cuyo propósito es expresar el mundo; hemos visto que incluso las más humildes tienen su cosmología. Con independencia de la relación que pueda existir entre estos dos elementos de la vida religiosa, lo cierto es que no dejan de ser diferentes. El uno está volcado del lado de la acción que él mismo solicita y regula; el otro del lado del pensamiento que él enriquece y organiza. No dependen, pues, de las mismas condiciones y, por consiguiente, hay lugar para preguntarse si el segundo responde a necesidades tan universales y permanentes como el primero.

Cuando se atribuye al pensamiento religioso características específicas, cuando se cree que su función es expresar, en base a métodos que le son propios, todo un aspecto de la realidad que no es accesible ni al conocimiento común ni a la ciencia, se está naturalmente negando que la religión pueda perder su papel especulativo. Pero el análisis de los hechos no parece que nos haya permitido demostrar tal especificidad. La religión

que acabamos de estudiar es una de las que emplea símbolos que crean el mayor de los desconciertos a la razón. Todo parece misterioso en ella. En un primer análisis, parece que esos seres que forman parte a la vez de los reinos más heterogéneos, que se multiplican sin perder su identidad, que se fragmentan sin verse disminuidos, pertenezcan a un mundo absolutamente diferente de aquel en que vivimos; se ha llegado incluso a decir que el pensamiento que lo ha construido era totalmente ignorante de las leyes de la lógica. Quizá, jamás se haya dado un contraste tan acusado entre la razón y la fe. Así, pues, si tuviera que haber un momento en la historia en que su heterogeneidad debiera resaltar con evidencia, tal habría de ser ese. Ahora bien, en contra de las apariencias, nosotros hemos constatado que las realidades a las que en tal momento se refiere la especulación religiosa son las mismas que más tarde serán el objeto de la reflexión científica: se trata de la naturaleza, del hombre, de la sociedad. El misterio que parece rodearlas es tan sólo superficial y se disipa ante una observación de tipo más profundo: basta con levantar el velo con que las ha recubierto la imaginación mitológica para que aparezcan tal como son. La religión se esfuerza en traducir esas realidades a un lenguaje inteligible cuya naturaleza no difiere del que es empleado por la ciencia; tanto en un caso como en el otro, de lo que se trata es de ligar las cosas entre sí, establecer relaciones internas entre ellas, clasificarlas, sistematizarlas. Hemos visto incluso que las nociones esenciales de la lógica tienen un origen religioso. Sin duda, la ciencia las somete, al utilizarlas, a una nueva elaboración; las depura de todo tipo de elemento adventicio; de una manera general, aporta, en todos sus pasos, un espíritu crítico que la religión ignora; se rodea de precauciones para «evitar la precipitación y la prevención», para dejar a un lado las pasiones, los prejuicios y todas las influencias subjetivas. Pero tales perfeccionamientos metodológicos no bastan para diferenciarla de la religión. Bajo este punto de vista, tanto una como otra persiguen la misma meta; el pensamiento científico no es más que una forma más perfeccionada del pensamiento religioso. Parece, pues, natural que el segundo se difumine progresivamente ante el primero, a medida que éste se hace más apto para llevar a cabo esa tarea.

Y, en efecto, no resulta dudoso que se haya producido esta regresión en el curso de la historia. Salida de la religión, la ciencia tiende a sustituirla en todo lo que concierne a las funciones cognitivas e intelectuales. Ya el cristianismo consagró definitivamente este cambio en el orden de los fenómenos materiales. Viendo en la materia la cosa profana por excelencia, con facilidad ha abandonado su conocimiento a una disciplina extraña, *tradidit mundum hominum disputationi*; de esta manera lograron establecerse las ciencias de la naturaleza y consiguieron que se reconociera su autoridad sin encontrar grandes dificultades. Pero el cristianismo no podía desasirse tan fácilmente del mundo de las almas; pues es sobre éstas sobre las que el dios de los cristianos aspira reinar. Es ésta la razón de que, durante mucho tiempo, la idea de someter a la ciencia la vida psíquica resultara una especie de profanación; incluso en la actualidad, todavía suscita el rechazo de mucha gente. A pesar de ello, se han constituido la psicología experimental y comparativa y, en la actualidad, es preciso contar con ella. Pero aun permanece prohibido el

mundo de la vida religiosa y moral. La mayor parte de los hombres sigue creyendo que allí se da un orden de cosas en el que el espíritu tan sólo puede penetrar siguiendo vías muy especiales. De ahí, las vivas resistencias que se encuentran toda vez que se intenta abordar científicamente los fenómenos religiosos y morales. Pero, a pesar de tales resistencias, estos intentos se repiten y esta misma persistencia permite prever que esta última barrera acabará por derrumbarse y que la ciencia establecerá su dominio incluso en esa región que le estaba vedada.

Es esto en lo que consiste el conflicto de la ciencia y la religión. Con frecuencia se tiene una idea inexacta sobre él. Se dice que la ciencia niega por principio la religión. Pero la religión existe; es un sistema de datos; en una palabra, es una realidad. ¿Cómo podría la ciencia negar una realidad? Además, en tanto que la religión es acción, en tanto que es un medio para hacer que los hombres vivan, la ciencia no puede sustituirla, pues si bien expresa la vida, no la crea; puede, sin duda, intentar dar una explicación de la fe, pero, por esa misma razón, la da por supuesta. No hay, pues, conflicto más que en un punto determinado. De las dos funciones que cumplía en un principio la religión hay una, pero sólo una, que cada vez tiende más a emanciparse de ella: se trata de la función especulativa. Lo que la ciencia critica a la religión no es su derecho a existir, sino el derecho a dogmatizar sobre la naturaleza de las cosas, la especie de competencia especial que se atribuía en relación al conocimiento del hombre y del mundo. De hecho, ni siquiera se conoce a sí misma. No sabe de qué está hecha ni a qué necesidades responde. Ella misma es objeto de ciencia; ¡de ahí, la imposibilidad de que dicte sus leyes sobre la ciencia! Y como, por otra parte, por fuera de la realidad a que se aplica la reflexión científica no existe ningún objeto que sea específico de la especulación religiosa, resulta evidente la imposibilidad de que cumpla en el futuro el mismo papel que en el pasado.

No obstante, parece que está llamada más bien a transformarse que a desaparecer.

Hemos dicho que en la religión hay algo eterno; es el culto, la fe. Pero los hombres no podrían celebrar ceremonias para las que no vieran una razón de ser, ni aceptar una fe que no comprendieran de alguna manera. Para expandirla o simplemente para mantenerla hay que justificarla, es decir, hacer su teoría. Una teoría de este tipo está, sin duda, obligada a apoyarse en diferentes ciencias, a partir del momento en que éstas existen; ciencias sociales, en primer lugar, porque la fe religiosa hunde sus raíces en la sociedad; psicología, porque la sociedad es una síntesis de conciencias humanas; ciencias de la naturaleza, por último, porque el hombre y la naturaleza están en función del universo y no se pueden abstraer de él sino artificialmente. Pero por muy importantes que sean las aportaciones de las ciencias constituidas, no podrían bastar, pues la fe es, ante todo, un impulso a la acción y la ciencia, por mucho que se desarrolle, permanece siempre distanciada de la acción. La ciencia es fragmentaria, incompleta; sólo avanza con lentitud y nunca está acabada; la vida no puede esperar. Las teorías que están destinadas a hacer vivir, a hacer actuar, se encuentran, pues, en la obligación de ir por delante de la ciencia y completarla prematuramente. No son posibles a no ser que las exigencias

de la práctica y las necesidades vitales, tales como las sentimos sin concebirlas con claridad, empujen al pensamiento hacia delante, más allá de lo que la ciencia nos permita afirmar. Así, las religiones, incluso las más racionales y laicas, no pueden ni podrán jamás prescindir de un tipo muy particular de especulación que, aun teniendo el mismo objeto que la ciencia, no puede, con todo, ser propiamente científica; en ésta las intuiciones oscuras de la sensación y el sentimiento ocupan con frecuencia el espacio de los razonamientos lógicos. Por un lado, esta especulación se asemeja, pues, a la que encontramos en las religiones del pasado, pero, por otro lado, se diferencia de ésta. Aun asignándose el derecho de ir más allá de la ciencia, debe empezar por conocerla y por inspirarse en ella. A partir del momento en que la autoridad de la ciencia está establecida, hay que tenerla en cuenta; se puede ir más allá bajo la presión de la necesidad, pero hay que partir de ella. Nada se puede afirmar que ella niegue, nada negar que ella afirme, nada establecer que no se apoye, directa o indirectamente, en principios tomados de ella. A partir de ese momento, la fe no disfruta ya de la misma hegemonía que en otros tiempos sobre el sistema de representaciones que se pueden seguir llamando religiosas. Frente a ella, se erige un poder rival que, nacido de ella, la somete a su crítica y su control. Y todo hace prever que ese control se hará cada vez más amplio y eficaz, sin que sea posible establecer un límite a su influencia futura.

III

Sociología del conocimiento

Pero si las nociones fundamentales de la ciencia tienen un origen religioso, ¿cómo ha podido engendrarlas la religión? En una primera aproximación, no se percibe las relaciones que pueden existir entre la lógica y la religión. Dado que la realidad expresada por el pensamiento religioso es la sociedad, la pregunta se puede plantear en los términos siguientes que hacen que se muestre aún mejor toda la dificultad: ¿qué es lo que ha podido hacer que la vida social sea una fuente tan importante de vida lógica? Parece que nada la predestinaba a cumplir tal papel; pues es evidente que los hombres no se han asociado para satisfacer necesidades de orden especulativo.

Quizá se nos tenga por temerarios al abordar aquí un problema de tal complejidad. Para poder tratarlo como conviene, sería preciso que se conocieran mejor las condiciones sociales del conocimiento; sólo empezamos a entrever algunas de ellas. No obstante, el tema es tan grave y está tan directamente implicado en todo lo precedente que tenemos que hacer el esfuerzo de no dejarlo sin respuesta. Por demás, quizá no resulte imposible presentar ya, ahora, algunos principios generales que, por lo menos, permiten aclarar la solución.

La materia del pensamiento lógico son los conceptos. Así, pues, investigar la manera en que la sociedad haya podido cumplir un papel en la génesis del pensamiento lógico no resulta ser otra cosa que preguntarse cómo haya podido tomar parte en la formación de los conceptos.

Si, como ocurre la mayor parte de las veces, se ve tan sólo en el concepto una idea de tipo general, entonces el problema parece insoluble.

En efecto, el individuo puede, contando con sus propios medios, comparar sus percepciones o sus imágenes, establecer lo que tienen en común, en una palabra, generalizar. Resulta, pues, difícil establecer por qué la generalización sólo sería posible en y por la sociedad. Pero, en primer lugar, resulta inadmisibles que se caracterice exclusivamente al pensamiento lógico por la mayor extensión de las representaciones que lo constituyen. Si las ideas particulares no tienen nada de lógico, ¿por qué sería diferente en el caso de las ideas generales? Lo general no existe más que en lo particular; es lo particular simplificado y empobrecido. No es posible, pues, que lo primero esté dotado de virtudes y privilegios de que el segundo carece. Inversamente, si se puede aplicar el pensamiento conceptual al género, a la especie, a la variedad, por muy restringida que ésta pueda ser, ¿por qué no se podría extender al individuo, es decir, al límite hacia el que tiende la representación a medida que disminuye su extensión? De hecho, existen muchos conceptos que tienen a individuos su objeto propio. En todo tipo de religión, los dioses son individualidades que se distinguen las unas de las otras; a pesar de ello, se los concibe, no se los percibe. Cada pueblo concibe de una cierta manera, que varía con los tiempos, a sus héroes históricos o legendarios; esas maneras de concebir son conceptuales. Por último, cada uno de nosotros se forja una cierta noción de los individuos con los que se relaciona, de su carácter, de su fisonomía, de los rasgos distintivos de su temperamento físico y moral: esas nociones son verdaderos conceptos. Sin duda, están formados de una manera bastante rudimentaria, pero, ¿es que hay muchos, incluso entre los conceptos científicos, que sean perfectamente adecuados a su objeto? Bajo este punto de vista, entre los unos y los otros sólo existen diferencias de grado.

Así, pues, hay que definir los conceptos en base a otras características. Se oponen a las representaciones sensibles de todo tipo —sensaciones, percepciones o imágenes— en base a las propiedades siguientes.

Las representaciones sensibles se encuentran en un perpetuo fluir; se empujan las unas a las otras como las olas de una corriente e incluso durante su tiempo de duración, no permanecen idénticas a sí mismas. Cada una de ellas está en función del instante preciso en que aparece. No tenemos nunca seguridad de volver a encontrar una percepción tal como la hemos experimentado la primera vez; pues si la cosa percibida no ha cambiado, somos nosotros los que ya no somos el mismo hombre. Por el contrario, el concepto está como por fuera del tiempo y del devenir; está libre de toda esa agitación; se diría que está situado en una región diferente del espíritu, más serena y en calma. No se mueve de sí mismo en base a una evolución interior y espontánea; por el contrario, se resiste al cambio. Se trata de una manera de pensar que, en cada momento del tiempo, está fijada y cristalizada⁸. En la medida en que es lo que debe ser, es inmutable. Si cambia no es porque esté en su naturaleza cambiar; es porque hemos descubierto en él alguna imperfección; es porque siente necesidad de verse rectificado. El sistema de conceptos con que pensamos en la vida común es el expresado por el vocabulario de nuestra lengua materna, pues cada

palabra traduce un concepto. Ahora bien, la lengua se encuentra fijada; no cambia a no ser con lentitud y, por consiguiente, lo mismo ocurre con la organización conceptual que expresa. El científico se encuentra en la misma situación en relación a la terminología especial que emplea la ciencia a la que se consagra, y, por consiguiente, en relación al sistema especial de conceptos a los que corresponde esa terminología. Puede, sin duda, innovar, pero sus innovaciones constituyen siempre algo así como violencias que se hacen sobre unas maneras de pensar instituidas.

A la vez que relativamente inmutable, el concepto es, si no universal, por lo menos universalizable. Un concepto no es mi concepto; me es común con otros hombres o, en cualquier caso, puede serles comunicado. Me resulta imposible hacer pasar una sensación de mi conciencia a la conciencia de otro; está arraigada estrechamente en mi organismo y mi personalidad y no se la puede separar. Todo lo más que puedo hacer es invitar a otro a que se ponga en presencia del mismo objeto que yo y a que se abra a su acción. Por el contrario, la conversación, el intercambio intelectual entre los hombres, consisten en un intercambio de conceptos. El concepto es una representación esencialmente personal: las inteligencias humanas comulgan por medio de él⁹.

Definida así, la naturaleza del concepto habla de sus orígenes. Si es común a todos es porque es obra de la comunidad. Si no lleva la impronta de ninguna inteligencia particular, es porque ha sido elaborado por una inteligencia única en la que todas las otras confluyen y, de alguna manera, van a encontrar su alimento. Si tiene más estabilidad que las sensaciones o las imágenes, es porque las representaciones colectivas son más estables que las representaciones individuales; pues, mientras que el individuo es incluso sensible a los pequeños cambios que se producen en su medio interno o externo, el equilibrio moral de la sociedad sólo puede verse afectado por acontecimientos que tengan una suficiente gravedad. Todas las veces que estemos en presencia de un *tipo*¹⁰ de pensamiento o de acción que se imponga uniformemente a las voluntades o a las inteligencias particulares, esa presión ejercida sobre el individuo revela la intervención de la colectividad. Por demás, decíamos anteriormente que los conceptos con los que pensamos corrientemente son los que aparecen consignados en el vocabulario. Pues bien, no resulta dudoso que el lenguaje y, por consiguiente, el sistema de conceptos que traduce sea el resultado de una elaboración colectiva. Lo que expresa es la manera en que la sociedad en

⁹ No se debe confundir esta universalidad del concepto con su generalidad: son dos cosas muy diferentes. Lo que denominamos universalidad es la propiedad del concepto de ser comunicado a una pluralidad de personas e incluso, en principio, a todas las personas; ahora bien, esta comunicabilidad es completamente independiente de su grado de extensión. Un concepto que sólo se aplique a un objeto, cuya extensión, por consiguiente, sea mínima, puede ser universal en el sentido de que es el mismo para toda inteligencia: tal es el concepto de una divinidad.

¹⁰ Se objetará que con frecuencia, como resultado tan sólo de la repetición, en el individuo se fijan y cristalizan maneras de actuar o de pensar en forma de hábitos resistentes al cambio. Pero el hábito no es más que una tendencia a repetir automáticamente un acto o una idea todas aquellas veces que surjan las mismas circunstancias; no implica que la idea o el acto se hayan constituido como tipos ejemplares, propuestos e impuestos sobre el espíritu o la voluntad. Tan sólo cuando un tipo de este género está preestablecido, es decir, cuando está instituida una regla, una norma, se puede y debe presumir la existencia de la acción social.

⁸ WILLIAM JAMES. *The Principles of Psychology*, p. 464.

su conjunto concibe los objetos de la experiencia. Las nociones que corresponden a los distintos elementos de la lengua son, pues, representaciones colectivas.

El mismo contenido de esas nociones da testimonios en el mismo sentido. En efecto, no existe ninguna palabra, ni siquiera de entre las que utilizamos usualmente, cuya aceptación no sobrepase más o menos ampliamente los límites de nuestra experiencia personal. Con frecuencia, una palabra expresa cosas que nosotros no hemos percibido jamás, experiencias que jamás hemos tenido o de las que jamás hemos sido testigos. Incluso cuando conocemos algunos de los objetos a los que se refiere, no es más que a título de ejemplos particulares que sirven para ilustrar la idea, pero que, por sí solos, no habrían bastado nunca para constituirla. En la palabra se encuentra, pues, condensada toda una ciencia en la que yo nunca he colaborado, una ciencia que es algo más que individual; y me desborda hasta tal punto que yo no puedo ni siquiera apropiarme completamente sus resultados. ¿Quién de nosotros conoce todas las palabras de la lengua que habla y el significado integral de cada una?

Esta consideración permite determinar en qué sentido establecemos que los conceptos son representaciones colectivas. Si son comunes a todo un grupo social no es porque sean la simple media de las representaciones individuales correspondientes, pues entonces serían más pobres que estas últimas en contenido intelectual, mientras que en realidad están preñados de un saber que sobrepasa al del individuo medio. No son abstracciones que sólo tendrían un espacio de realidad en las conciencias particulares, sino representaciones tan concretas como las que el individuo puede tener de su medio personal: corresponden a la manera en que ese ser especial que es la sociedad piensa las cosas de su propia experiencia. Si, de hecho, los conceptos son con la mayor frecuencia ideas generales, si expresan más bien categorías y clases que objetos particulares, es porque las características singulares y variables de los seres sólo raramente interesan a la sociedad; por razón misma de su extensión, sólo puede verse afectada por sus propiedades generales y permanentes. Su atención se vuelca, pues, hacia ese aspecto: es propio de su naturaleza ver con la mayor frecuencia las cosas en grandes masas y bajo el aspecto que muestran lo más generalmente. Pero no hay nada necesario en esto; y, en todo caso, incluso cuando esas representaciones tengan ese carácter genérico que les es más habitual, son obra de la sociedad, se enriquecen con su experiencia.

Por demás, es esto lo que explica el valor que el pensamiento conceptual tiene para nosotros. Si los conceptos no fueran más que ideas generales no enriquecerían mucho el conocimiento, pues lo general, como ya hemos dicho, no contiene otra cosa que lo particular. Pero si son ante todo representaciones colectivas, entonces agregan, a lo que podemos aprender de nuestra experiencia personal toda la sabiduría y la ciencia acumulada por la sociedad a lo largo de los siglos. Pensar conceptualmente no es simplemente ver la realidad por su aspecto más general; es proyectar sobre las sensaciones una luz que las aclara, penetra y transforma. Concebir una cosa es, a la vez que aprehender mejor sus elementos esenciales, situarla en un conjunto; pues cada civilización tiene organizado

su sistema de conceptos característicos. Ante ese sistema de nociones, el espíritu individual está en la misma situación que el *nous* de Platón ante el mundo de las Ideas. Se esfuerza en asimilárselas, pues le son necesarias para poder relacionarse con sus semejantes; pero la asimilación resulta siempre imperfecta. Cada uno de nosotros las ve a su manera. Hay algunas que se nos escapan totalmente, que quedan por fuera de nuestro círculo de visión; hay otras que sólo percibimos en algunos aspectos. Hay incluso muchas que desnaturalizamos al pensarlas, pues, al ser por naturaleza colectivas, no pueden individualizarse sin resultar retocadas, modificadas y, por consiguiente, falseadas. De ahí viene el que encontremos tantas dificultades para entendernos, el que, incluso con frecuencia, nos mintamos, sin quererlo, los unos a los otros: es porque todos empleamos las mismas palabras sin darles el mismo significado.

Se puede ahora entrever lo que corresponde a la sociedad en la génesis del pensamiento lógico. Este último sólo es posible a partir del momento en que, por encima de las representaciones fugitivas que debe a la experiencia sensible, el hombre haya llegado a concebir todo un mundo de ideales estables, terreno común de encuentro de las distintas inteligencias. En efecto, pensar lógicamente es siempre, en alguna medida, pensar de una manera impersonal; es también pensar *sub specie aeternitatis*. Impersonalidad, estabilidad, tales son las dos características de la verdad. Ahora bien, la vida lógica supone evidentemente que el hombre sabe, por lo menos confusamente, que existe una verdad que difiere de las apariencias sensibles. Pero, ¿cómo ha podido llegar a tal concepción? Lo más frecuente es que se razone como si hubiera debido presentarse a él de manera espontánea en el mismo momento en que abrió sus ojos al mundo. A pesar de ello, nada hay en la experiencia inmediata que la pueda sugerir; todo incluso la contradice. El niño y el animal ni siquiera la sospechan. Por demás, la historia demuestra que ha tardado siglos en constituirse. En nuestro mundo occidental, es con los grandes pensadores griegos cuando, por primera vez, ha adquirido conciencia de sí misma y de las consecuencias que implica; y cuando fue descubierta, fue con una admiración, que Platón ha traducido en un lenguaje magnífico. Pero si bien sólo en esa época se llegó a expresar la idea en formulaciones filosóficas, existía necesariamente con anterioridad como un oscuro sentimiento. Los filósofos han tratado de elucidar ese sentimiento; no lo han creado. Para que les fuera posible reflexionar sobre él y analizarlo era preciso que les fuera dado y de lo que se trata es de saber de dónde provenía, es decir, en qué experiencia se fundaba. Es en la experiencia colectiva. El pensamiento impersonal se ha revelado por primera vez a la humanidad bajo la forma del pensamiento colectivo; y no se ve por qué otra vía se podría haber realizado tal revelación. Por el solo hecho de que la sociedad exista, existe también, por fuera de las sensaciones y de las imágenes individuales, todo un sistema de representaciones que gozan de propiedades maravillosas. Por ellas, los hombres se comprenden, las inteligencias penetran las unas en las otras. Tienen en sí mismas una especie de fuerza, de ascendente moral en virtud del cual se imponen sobre los espíritus particulares. A partir de entonces el individuo se da cuenta, por lo menos de manera oscura, de que por encima de sus representaciones privadas existe un

mundo de nociones tipos en base a las que está obligado a regular sus ideas; entrevé todo un reino intelectual en el que participa, pero que le sobrepasa. Es ésta una primera intuición del reino de la verdad. Sin duda, a partir del momento en que tuvo así conciencia de esta intelectualidad más elevada, aplicó sus fuerzas al descubrimiento de su naturaleza; busco cuál era el origen de las prerrogativas de esas representaciones eminentes y, en la medida que creyó descubrir sus causas, intentó él mismo poner en acción esas causas para obtener, por sus propias fuerzas, los efectos que implican; es decir, se concedió a sí mismo el derecho de forjar conceptos. Así, la capacidad conceptual se individualizó. Pero para comprender de manera adecuada los orígenes de la función, hay que retrotraerla a las condiciones sociales de que depende.

Se objetará que sólo mostramos al concepto en uno de sus aspectos, que no tiene tan sólo por función asegurar el acuerdo entre los espíritus, sino también, y de manera más acusada, su acuerdo con la naturaleza de las cosas. Parece que sólo obtiene su razón de ser si es verdadero, es decir, objetivo, y que su impersonalidad no tiene que ser más que una consecuencia de su objetividad. Es en las cosas, pensadas de la manera más adecuada posible, donde los espíritus habrían de comulgar. No negamos que la evolución conceptual se desarrolle, en parte, en este sentido. El concepto, que originariamente es tenido por verdadero por el hecho de ser colectivo tiende a hacerse colectivo a condición de ser tenido por verdadero: le pedimos sus títulos antes de otorgarle nuestro crédito. Pero en primer lugar, no hay que perder de vista que todavía hoy en día la mayor parte de los conceptos de que nos servimos no están contruidos metódicamente; los recibimos del lenguaje, es decir, de la experiencia común, sin que se hayan visto sometidos a una crítica previa. Los conceptos científicamente elaborados y criticados siguen constituyendo una débil minoría. Además, entre éstos y aquéllos que obtienen toda su autoridad del solo hecho de ser colectivos no hay más que diferencias de grado. Una representación colectiva, por el hecho de ser colectiva, presenta ya garantías de objetividad; pues no sin razón ha podido generalizarse y mantenerse con suficiente persistencia. Si estuviera en desacuerdo con la naturaleza de las cosas no habría podido acceder a establecer un dominio tan extenso y prolongado sobre los espíritus. En el fondo, lo que provoca la confianza que inspiran los conceptos científicos es el hecho de que se los pueda controlar metódicamente. Ahora bien, una representación colectiva se ve necesariamente sometida a un control que se repite indefinidamente: los hombres que se adhieren a ella la verifican a partir de su propia experiencia. No puede, pues, ser completamente inadecuada a su objeto. Sin duda, puede expresarlo utilizando símbolos imperfectos, pero los mismos símbolos científicos no son nunca más que aproximados. Es precisamente éste el principio que se sitúa en la base del método que seguimos en el estudio de los fenómenos religiosos: consideramos como un axioma que las creencias religiosas, por muy extrañas que a veces sean en apariencia, tienen su propia verdad que es preciso descubrir ¹¹.

¹¹ Se ve hasta qué punto no es cierto que una representación esté falta de valor objetivo por el

De manera inversa, incluso cuando están contruidos siguiendo todas las reglas de la ciencia, los conceptos no logran únicamente su autoridad por su valor objetivo. Para que se crea en ellos no basta con que sean verdaderos. Si no se armonizan con las otras creencias, con las otras opiniones, en una palabra, con el conjunto de representaciones colectivas, serán negados; los espíritus se cerrarán a ellos; por consiguiente, será como si no existieran. Si en la actualidad basta con que lleven la impronta de la ciencia para que encuentren una especie de crédito privilegiado, es porque tenemos fe en la ciencia. Pero esta fe no difiere esencialmente de la fe religiosa. El valor que atribuimos a la ciencia depende, en suma, de la idea que colectivamente construimos sobre su naturaleza y su valor en la vida; es tanto como decir que expresa un estado de opinión. Y es que, en efecto, todo en la vida social, incluida la misma ciencia, se basa en la opinión. Sin duda, se puede abordar la opinión como objeto de estudio y construir su ciencia; es en esto en lo que consiste principalmente la sociología. Pero la ciencia de la opinión no es la que da lugar a la opinión; sólo puede esclarecerla, hacerla más consciente de sí misma. Es cierto que en base a esto puede hacerla cambiar; pero la ciencia sigue dependiendo de la opinión en el mismo momento en que parece que le dicta sus leyes; pues, como hemos mostrado, es de la opinión de donde obtiene la fuerza necesaria para actuar sobre la misma opinión ¹².

Decir que los conceptos expresan el modo en que la sociedad se representa las cosas es decir también que el pensamiento conceptual es contemporáneo de la humanidad. Nos negamos, pues, a ver en él el resultado de una cultura más o menos tardía. Un hombre que no pensara por medio de conceptos no sería un hombre, pues no sería un ser social. Reducido tan sólo a las percepciones individuales no se podría distinguir del animal. Si se ha podido sostener la tesis contraria es porque se ha definido el concepto en base a características que no le son esenciales. Se le ha identificado con la idea general ¹³ y con una idea general netamente delimitada y circunscrita ¹⁴. En tales condiciones, ha podido parecer que las sociedades inferiores desconocieran el concepto propiamente dicho: pues éstas sólo tienen procedimientos de generalización rudimentarios y las nociones que utilizan generalmente no están definidas. Pero la mayor parte de nuestros conceptos actuales sufren la misma indeterminación: sólo nos ponemos a definirlos en las discusiones y cuando realizamos un trabajo científico. Por otro lado, hemos visto que conceptualizar no es lo mismo que generalizar. Pensar conceptualmente no es tan sólo aislar y agrupar juntas características comunes a un cierto número de objetos; es subsumir lo variable a lo permanente, lo individual a lo social. Y dado que el pensamiento lógico empieza con el concepto, se sigue que éste ha existido desde siempre; no ha habido jamás un período histórico en el que los hombres hayan vivido, de una manera crónica, en la confusión y la contradicción. Ciertamente no se insistiría lo suficiente sobre las caracteris-

solo hecho de tener un origen social.

¹² Ver anteriormente p. 196.

¹³ *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 131-8.

¹⁴ *Ibid.*, p. 446.

ticas diferenciales que presenta la lógica en los distintos momentos de la historia; su evolución es paralela a la de las mismas sociedades. Pero por muy reales que sean las diferencias, éstas no deben ocultar las similitudes que no son menos esenciales.

IV

Pasemos ahora a abordar una última cuestión que se planteaba ya en nuestra introducción¹⁵ y que ha quedado sobreentendida a lo largo de toda esta obra. Hemos visto que por lo menos algunas categorías son cosas sociales. Se trata ahora de saber cuál es el origen de tal característica.

Sin duda, puesto que ellas mismas son conceptos, se comprende sin dificultad que son el resultado de la obra de la colectividad. Incluso no hay otros conceptos que presenten en un tal grado los signos por los que se reconoce una representación colectiva. En efecto, su estabilidad e impersonalidad son tales que siempre se las ha tenido por absolutamente universales e inmutables. Además, como expresan las condiciones generales de acuerdo entre los espíritus, parece evidente que tan sólo hayan podido ser elaboradas por la sociedad.

Pero el problema que les concierne es más complejo, pues son sociales en otro sentido y como en un segundo grado. No es sólo que provengan de la sociedad, sino que las mismas cosas que expresan son sociales. No es sólo la sociedad la que las ha establecido, sino que diferentes aspectos del ser social son los que les sirven de contenido: la categoría de género ha empezado por no distinguirse del concepto de grupo humano; es el ritmo de la vida social lo que está en la base de la categoría de tiempo; es el espacio ocupado por la sociedad el que ha proporcionado la materia prima de la categoría de espacio; es la fuerza colectiva la que sido el prototipo del concepto de fuerza eficaz, elemento esencial de la categoría de causalidad. Con todo, las categorías no están hechas para aplicarse únicamente al reino social; se extienden al conjunto de la realidad. Así, pues, la pregunta que surge es: ¿cómo es que se han tomado de la sociedad los modelos a partir de los cuales han sido construidas?

La respuesta es que se trata de conceptos eminentes que cumplen un papel preponderante en el conocimiento. La función de las categorías es, en efecto, dominar y recubrir todos los otros conceptos: son los cuadros permanentes de la vida mental. Ahora bien, para que puedan abarcar un tal objeto es preciso que se hayan formado a partir de una realidad de igual amplitud.

Sin duda, las relaciones que expresan existen, de manera implícita, en las conciencias individuales. El individuo vive en el tiempo y tiene, como ya hemos dicho, un cierto sentido de orientación temporal. Está situado en un punto determinado del espacio y se ha podido sostener, en base a buenas razones, que todas sus sensaciones tienen algo de espacial¹⁶. Es sensible a las semejanzas; en él, las representaciones similares se llaman,

¹⁵ Ver anteriormente p. 16.

¹⁶ WILLIAM JAMES. *Principles of Psychology*, I, p. 134.

se aproximan y la nueva representación, formada a partir de su aproximación, tiene ya un cierto carácter genérico. Tenemos también la sensación de que existe una cierta regularidad en el orden de sucesión de los fenómenos; tal sensación no es extraña al mismo animal. Sólo que todas estas relaciones constituyen experiencias personales del individuo que se encuentra en ellas y, por consiguiente, la noción a que puede llegar no puede extenderse en ningún caso, más allá de su estrecho horizonte. Las imágenes genéricas que se forman en mi conciencia por la fusión de imágenes similares sólo representan los objetos de mi percepción directa: nada hay en ellas que sea capaz de proporcionarme la idea de una clase, es decir, de un marco capaz de comprender al grupo *total* de todos los objetos posibles que satisfacen la misma condición. Será preciso, además, estar previamente en posesión de la idea de grupo, idea que, por sí solo, el espectáculo de nuestra vida interior no puede bastar para que se nos suscite. Pero, sobre todo, no existe experiencia individual, por muy extensa y prolongada que sea, que ni siquiera nos pueda hacer sospechar la existencia de un género total; que abarcaría a todo el universo de seres, y en relación al cual los otros géneros no serían más que especies coordinadas entre sí o subordinadas las unas a las otras. Esta noción de *totalidad*, que se encuentra en la base de las clasificaciones de que hemos dado cuenta, no puede venirnos del individuo que, en sí mismo, no es más que una parte en relación al todo y que no alcanza en ningún caso más allá de una fracción ínfima de la realidad. Y a pesar de ello, quizá no haya otra categoría más esencial; pues como el papel de las categorías es envolver todos los otros conceptos, parece que la categoría por excelencia debería ser el mismo concepto de *totalidad*. Los teóricos del conocimiento lo postulan de ordinario como si se explicara a sí mismo, cuando lo cierto es que sobrepasa infinitamente el contenido de cada conciencia individual tomada a parte.

Por las mismas razones, el espacio que yo conozco a partir de mis sentidos, en el que me sitúo como centro y donde todo está dispuesto en relación a mí, no puede ser el espacio total, que contiene a todos los seres extensos particulares, y donde, además, todos éstos se encuentran en coordenadas cuyos puntos de referencia son impersonales, comunes a todos los individuos. Por lo mismo, el tiempo concreto que yo siento fluir en mí y conmigo no es capaz de proporcionarme la idea del tiempo total: el primero tan sólo expresa el ritmo de mi vida individual; el segundo debe corresponder al ritmo de una vida que no es la de ningún individuo en particular, pero en la que todos participan¹⁷. Por último, y del mismo modo, las regularidades que yo soy capaz de percibir en la manera en que mis sensaciones se suceden, puede tener, sin duda, un valor para mí; explican cómo, cuándo me es dado el antecedente de una pareja de fenómenos que he experimentado como constantes, tiendo a esperar el

¹⁷ Frecuentemente se habla del espacio y del tiempo como si no fueran más que la extensión y la duración concretas, tales como las puede sentir la conciencia individual, pero empobrecidas por la abstracción. En realidad, se trata de representaciones de un género muy distinto, formadas con otros elementos, siguiendo un plan muy diferente y teniendo en vista fines también diferentes.

consecuente. Pero no se puede confundir este estado de espera personal con la concepción de un orden universal de sucesión que se impone sobre la totalidad de los espíritus y los acontecimientos.

Dado que el mundo que expresa el sistema total de los conceptos es el que se representa la sociedad, -sólo ésta puede proporcionarnos las nociones de tipo más general, según las cuales ha de ser concebido. Sólo un sujeto que abarque a todos los sujetos particulares es capaz de abarcar un objeto de ese tipo. Como el universo sólo existe al ser pensado y como sólo es pensado en su totalidad por la sociedad, se acaba por asentar en el interior de ésta; se convierte en un elemento de vida interior, y así la sociedad se erige ella misma en el género total fuera del cual nada existe. El concepto de totalidad no es otra cosa que la forma abstracta del concepto de sociedad; ésta es el todo que comprende todas las cosas, la clase suprema que contiene a todas las otras clases. Tal es el principio profundo sobre el que se asientan esas clasificaciones primitivas en que se sitúan y clasifican los seres de todos los dominios en el interior de los cuadros sociales, como si tuvieran un título idéntico al de los hombres¹⁸. Pero si el mundo está en la sociedad, el espacio que ésta ocupa se confunde con el espacio total. Hemos visto, en efecto, cómo cada cosa tiene asignado un lugar en el espacio social; y lo que muestra claramente hasta qué punto difiere ese espacio total de las superficies concretas que nos hacen percibir los sentidos es el hecho de que esa localización sea totalmente ideal y no se parezca en nada a lo que sería si estuviera dictada por la experiencia sensible¹⁹. Por la misma razón, el ritmo de la vida colectiva domina y abarca todos los tiempos particulares. Es el tiempo total. La historia del mundo no ha sido durante mucho tiempo más que otro aspecto de la historia de la sociedad. La una comienza con la otra; los períodos de la primera están determinados por los períodos de la segunda. Lo que mide ese tiempo impersonal y global, lo que fija los puntos de referencia por relación a los cuales se divide y organiza, son los movimientos de concentración o dispersión de la sociedad; más generalmente, son las necesidades periódicas de reconstitución colectiva. Si estos instantes críticos están vinculados lo más frecuentemente a algún fenómeno material, como la aparición regular de un determinado astro o el alternarse de las estaciones, es porque es necesaria la existencia de signos objetivos para que todos tomen conciencia de ese tipo de organización esencialmente social. Por último, y de igual manera, desde el momento en que es puesta colectivamente por el grupo, la relación causal se muestra como independiente de cualquiera de las conciencias individuales; planea por encima de todos los espíritus y de todos los acontecimientos particulares. Es una ley dotada de un valor impersonal. Hemos mostrado que parece que es así como ha surgido.

Hay otra razón que explica que los elementos constitutivos de las categorías hayan debido ser tomados de la vida social: es el hecho de que las relaciones que expresan sólo podían hacerse conscientes en y por la

¹⁸ En el fondo parece que los conceptos de totalidad, sociedad, divinidad no son más que diferentes aspectos de una misma noción.

¹⁹ Ver *Classifications Primitives*, loc. cit., p. 40 y ss.

sociedad. Si bien, en un determinado sentido, son immanentes a la vida del individuo, éste carecería de razones y medios para captarlas, reflexionar sobre ellas, hacerlas explícitas y erigirlas en nociones distintas.

Para orientarse personalmente en el espacio, para saber en qué momentos debía dar satisfacción a sus distintas necesidades orgánicas, no tenía ninguna necesidad de elaborar, de una vez por todas, una representación conceptual del tiempo o del espacio. Muchos animales saben encontrar el camino que les lleva a los lugares que les son familiares; vuelven a ellos en el momento conveniente, sin que, por ello, estén dotados de categorías; bastan las sensaciones para dirigirlos automáticamente. Al hombre le bastarían igualmente si sus movimientos tan sólo tuvieran que satisfacer necesidades individuales. Para reconocer que una cosa se asemeja a otra que ya conocemos no es en absoluto necesario que clasifiquemos unas y otras en géneros y especies: la manera en que las imágenes semejantes se atraen y fusionan basta para proporcionar la sensación de la semejanza. La impresión de lo que ya se ha visto, de lo que ya se ha probado, no implica ninguna clasificación. Para separar las cosas que debemos buscar de las que tenemos que evitar sólo tenemos que ligar los efectos de ambas a sus causas por un lazo lógico, siempre que las únicas que intervengan sean las conveniencias individuales. Para la voluntad son guías absolutamente seguras las secuencias de tipo puramente empírico, las fuertes conexiones existentes entre representaciones concretas. Y no es sólo que el animal carezca de otras, sino que además, con mucha frecuencia, nuestra práctica privada no supone otra cosa. Hombre sagaz es aquel que posee una idea muy neta de lo que hay que hacer, pero que, lo más frecuente, sería incapaz de expresarla en una ley.

Otra cosa ocurre con la sociedad. Esta sólo es posible si los individuos y las cosas que la componen se encuentran repartidos entre diferentes grupos, es decir, clasificados y si esos mismos grupos se encuentran clasificados unos en relación a otros. La sociedad supone, pues, una organización consciente de sí, lo que no es otra cosa que una clasificación. Esta organización de la sociedad se comunica de forma natural al espacio que ocupa. Para prevenir todo roce, es preciso que se asigne a cada grupo particular una porción determinada del espacio: en otros términos, es preciso que el espacio sea dividido, diferenciado, orientado, y que todo el mundo conozca esas divisiones y orientaciones. Por otro lado, toda convocatoria a una fiesta, a una cacería, a una expedición militar implica que se fijen o convengan fechas, y, por consiguiente, que se establezca un tiempo común que todos conciban de la misma manera. En fin, el concurso de muchos en pos de una meta común sólo es posible si existe un entendimiento sobre la relación que existe entre esa meta y los medios que permiten alcanzarla, es decir, si se admite una misma relación causal por parte de todos los que cooperan en la misma empresa. No resulta, pues, sorprendente que el tiempo social, el espacio social, las clases sociales, la causalidad colectiva se hallen en la base de las categorías correspondientes, ya que esas diferentes relaciones han sido captadas, por primera vez y con una cierta claridad, en sus formas sociales.

En resumen, la sociedad no es en absoluto el ser ilógico o alógico, incoherente y fantástico que muy frecuentemente se gusta ver en ella. Muy

por el contrario, la conciencia colectiva es la forma más elevada de la vida psíquica, pues es una conciencia de conciencias. Situada por fuera y por encima de las contingencias individuales y locales, no ve las cosas más que en su aspecto permanente y esencial que ella fija en nociones comunicables. A la vez que más alto, ve más lejos; en cada momento del tiempo abarca toda la realidad que se conoce; es ésta la razón de que sólo ella pueda proporcionar al espíritu los cuadros que se aplican a la totalidad de los seres y que hacen posible pensarlos. Esos cuadros no los crea artificialmente; los encuentra en sí misma; no hace más que tomar conciencia de ellos. Traducen las maneras de ser que se encuentran en todos los niveles de la realidad, pero que no aparecen con claridad más que en su cima porque la extrema complejidad de la vida psíquica que allí se desenvuelve necesita de un mayor desarrollo de la conciencia. Atribuir al pensamiento lógico un origen social no supone, pues rebajarlo, disminuir su valor, reducirlo al estatuto de un sistema de combinaciones artificiales; supone, por el contrario, retrotraerlo a una causa que lo implica naturalmente. No supone, sin duda, sostener que unas nociones así elaboradas puedan ser inmediatamente adecuadas a su objeto. Si bien la sociedad es algo universal en relación al individuo, no deja de ser ella misma una individualidad, que tiene su fisonomía personal, su idiosincracia; es un sujeto particular que, por consiguiente, particulariza lo que piensa. Así, pues, también las representaciones colectivas contienen elementos subjetivos y resulta necesario refinarlas progresivamente para que así se aproximen más a las cosas. Pero por muy rudimentarias que puedan ser en un principio, sigue siendo verdad que con ellas apareció el germen de una mentalidad de nuevo tipo que, por sus mismas fuerzas, nunca podría haber alcanzado el individuo: a partir de entonces se encontró libre el camino para el pensamiento estable, impersonal y organizado que, posteriormente, no tuvo más que desarrollar su naturaleza.

Por otra lado, las causas que han determinado este desarrollo parece que no difieren específicamente de las que han suscitado su germen inicial. Si el pensamiento lógico tiende a desembarazarse cada vez más de los elementos subjetivos y personales con los que cargaba todavía al principio, no es porque hayan intervenido factores extra-sociales; es más bien porque se ha desarrollado una vida social de nuevo tipo de manera progresiva. Se trata de esa vida internacional que ya da lugar a que se universalicen las creencias religiosas. A medida que se extiende, el horizonte colectivo se alarga; la sociedad deja de aparecer como el todo por excelencia para convertirse en la parte de un todo más amplio, de fronteras indeterminadas y capaces de ampliarse indefinidamente. A consecuencia de ello, las cosas no pueden seguir manteniéndose en los cuadros sociales en los que inicialmente estaban clasificadas; piden que se las organice en base a principios que les sean adecuados y, de esta manera, la organización lógica se diferencia de la organización social y se hace autónoma. He aquí, según parece, cómo el lazo que ligaba en un principio al pensamiento con las individualidades colectivas va progresivamente relajándose; cómo a causa de ello, el pensamiento se hace cada vez más impersonal y se universaliza. El pensamiento verdadero y propiamente humano no es un dato originario; es un producto de la historia; es un límite ideal al que cada vez nos

acercamos más, pero que, por lo que parece, nunca llegaremos a alcanzar.

Así, lejos de que exista entre la ciencia, por una parte, y la moral y la religión, por la otra, esa especie de antinomia que se ha admitido tan frecuentemente, estas diferentes modalidades de la actividad humana derivan, en realidad, de una única fuente. Es esto lo que había comprendido ya Kant y es ésta la razón por la que presentó a la razón especulativa y la razón práctica como dos aspectos diferentes de la misma facultad. Lo que, según él, es la base de su unidad es que ambas están orientadas hacia lo universal. Pensar racionalmente es pensar según leyes que se imponen a la universalidad de los seres razonables; actuar moralmente es conducirse según máximas que, sin contradicción, puedan hacerse extensivas a la universalidad de las voluntades. En otros términos, la ciencia y la moral implican que el individuo sea capaz de elevarse por encima de su propio punto de vista y vivir una vida impersonal. Y, en efecto, no hay duda de que ése es un rasgo común a todas las formas superiores del pensamiento y la acción. Sólo que lo que el kantismo no explica es cuál es el origen de ese tipo de contradicción en que el hombre así se encuentra. ¿Por qué está constreñido a hacerse violencia para sobrepasar su naturaleza de individuo, e inversamente, por qué la ley impersonal se ve obligada a degradarse por su encarnación en los individuos? ¿Se responderá que existen dos mundos antagónicos en los que participamos a la vez: el mundo de la materia y los sentidos, por un lado, el mundo de la razón pura e impersonal, por el otro? Pero esto no es más que repetir la pregunta en términos apenas diferentes; pues de lo que se trata precisamente es de por qué nos es preciso vivir a la vez esos dos tipos de existencia. ¿Por qué esos dos mundos, que parecen que están en contradicción, no permanecen el uno por fuera del otro y qué es lo que les obliga a penetrarse mutuamente a pesar de su antagonismo? La única explicación que se ha dado de esta necesidad singular es la hipótesis de la caída, con todas las dificultades que implica y que es inútil que reproduzcamos aquí. Por el contrario, todo misterio desaparece a partir del momento en que se haya reconocido que la razón impersonal no es más que otro de los nombres que se da al pensamiento colectivo. Pues éste sólo es posible gracias a que los individuos se agrupan; aquél los supone, pues, y éstos, a su vez, lo suponen porque sólo pueden mantenerse en grupo. El reino de los fines y las verdades impersonales sólo puede realizarse por el concurso de las voluntades y sensibilidades particulares, y las razones por las que estas últimas participan en él son las mismas razones por las que ellas concurren. En una palabra, hay algo impersonal en nosotros porque hay algo social en nosotros y, dado que la vida social comprende a la vez representaciones y prácticas, esta impersonalidad se extiende de manera natural tanto a las ideas como a los actos.

Quizá cause sorpresa vernos vincular a la sociedad las formas más elevadas de la mentalidad humana; la causa parece muy humilde si se compara con el valor que asignamos al efecto. Entre el mundo de los sentidos y los apetitos y el de la razón y la moral la distancia es tan considerable que parece que el segundo sólo se ha podido sumar al primero en virtud de un acto creador. Pero atribuir a la sociedad ese papel preponderante en la génesis de nuestra naturaleza no es negar esta

creación; pues la sociedad dispone precisamente de un poder creador que no puede ser igualado por el de ningún otro ser observable. En efecto, toda creación, a menos de que sea una operación mística que no sea controlable por la ciencia y la inteligencia, es el producto de una síntesis. Ahora bien, si ya las síntesis de representaciones particulares que se producen en el interior de cada conciencia individual producen, por sí mismas, novedades, ¡cuánto más eficaces no serán esas vastas síntesis de conciencias completas que constituyen las sociedades! Una sociedad es el más poderoso conjunto de fuerzas físicas y morales que nos ofrece la naturaleza. En ningún otro caso se encuentra una tal riqueza de materiales distintos llevados a un tal grado de concentración. No resulta, pues, sorprendente que de ella surja una vida más elevada que, reaccionando sobre los elementos de los que resulta, los eleva a una forma superior de existencia y los transforma.

Así, la sociología parece llamada a abrir una vía nueva a la ciencia del hombre. Hasta el presente se encaraba esta alternativa: o bien explicar las facultades superiores y específicas del hombre retrotrayéndolas a las formas inferiores del ser, la razón o los sentidos, el espíritu a la materia, lo que acababa por negar su especificidad; o bien vincularlas a alguna realidad supra-experimental que se postulaba, pero cuya existencia no se podía establecer en base a observaciones. Lo que hacía que surgiera este dilema era que se creía que el individuo era *finis naturae*: parecía que no podía haber nada más allá de él, por lo menos nada que fuera abordable por la ciencia. Pero desde el momento en que se reconoce que por encima del individuo está la sociedad y que ésta no es un ser nominal y de razón, sino un sistema de fuerzas en acción, se hace posible una nueva manera de explicar el hombre. Para conservar sus atributos distintivos ya no es necesario ponerlos por fuera de la experiencia. Todo lo menos, antes de llegar a tal extremo, conviene investigar si lo que en el individuo sobrepasa al individuo no provendrá de esa realidad supra-individual, pero dada en la experiencia, que es la sociedad. No se puede establecer, ciertamente, ya ahora hasta dónde pueden extenderse estas explicaciones y si son capaces de suprimir todos los problemas. Pero también es imposible señalar, desde el principio, un límite que no puedan sobrepasar. Lo que es preciso es intentar desarrollar la hipótesis, someterla lo más metódicamente que se pueda al control de los hechos. Es esto lo que hemos intentado realizar.

INDICE

Estudio preliminar	I
Mapa etnográfico de Australia.	

OBJETO DE LA INVESTIGACION

Sociología religiosa y teoría del conocimiento

I Objeto principal del libro: Análisis de la religión más simple conocida, con el propósito de determinar las formas elementales de la vida religiosa.—Razón por la que éstas son más fáciles de alcanzar y explicar a través de las religiones primitivas.....	I
II Objetivo secundario de la investigación: Génesis de las nociones fundamentales del pensamiento o categorías.—Razones por las que se cree que tienen un origen religioso y, por consiguiente, social.—Cómo, a partir de ese punto de vista, se entrevé un medio de renovación de la teoría del conocimiento.....	8

LIBRO PRIMERO

CUESTIONES PRELIMINARES

CAPÍTULO I

DEFINICION DEL FENOMENO RELIGIOSO Y DE LA RELIGION

Utilidad de una definición previa de la religión; método a seguir para proceder a esa definición.—Razón por la que conviene examinar inicialmente las definiciones usuales.....	21
I La religión definida por lo sobrenatural y lo misterioso.—Crítica: La noción de misterio no es primitiva.....	22