

EPISTEMOLOGÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

SELECCIÓN DE TRABAJOS DE LAS XVI JORNADAS

VOLUMEN 12 (2006)

José Ahumada
Marzio Pantalone
Víctor Rodríguez
Editores



ÁREA LOGICO-EPISTEMOLÓGICA DE LA ESCUELA DE FILOSOFÍA
CENTRO DE INVESTIGACIONES DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons atribución NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina



Representaciones colectivas: problemáticas surgidas a partir de su naturaleza sui generis planteada por Emile Durkheim

Juan Mauricio Renold*

La problemática referida a las representaciones colectivas en el campo de la antropología social debe su presencia, su afirmación más intensa, a las formulaciones de Emile Durkheim. A partir de la definición de Durkheim, de las representaciones colectivas como *el modo en que el grupo se piensa a sí mismo en relación con los objetos que lo afectan*, se analizarán los intentos del autor por establecer bases firmes, "científicas", respecto de la naturaleza específica de las primeras y de la relación que guarda con su sustrato; comentaremos además brevemente las elaboraciones de otros autores relacionados con la temática y señalaremos las diversas influencias "kantianas" y "neokantianas" que están en el origen de estas propuestas.

1

Consideramos que Durkheim orienta su búsqueda de las bases "científicas" antes mencionadas, críticamente, a través de las analogías entre las representaciones colectivas y las representaciones individuales (especialmente en su ensayo de 1898, *Representaciones individuales y representaciones colectivas*). Las representaciones colectivas, en tanto sistema de símbolos (como una parte de los hechos sociales, aunque todos ellos poseen una dimensión simbólica), con una función reflexiva, cognitiva, han sido establecidas por el autor en dos orientaciones analíticas complementarias: a) en sus relaciones con un sustrato morfológico social y b) en tanto poseyendo una "inmaterialidad" *sui generis*, siendo mentales, "psíquicas en cierto modo" y con una independencia relativa de la relación funcional morfológica, y además, no reducida a "un simple corolario de psicología individual".

Durkheim se esfuerza en establecer con argumentos sólidos el punto b) antes señalado. Así, es evidente el recorrido del autor para basar los hechos de conciencia en una concepción asociativa que no reduzca la conciencia a un epifenómeno de la vida física, ya que plantea "una existencia relativamente independiente de su sustrato material" (materialidad que se impone, cuando se sitúa la analogía con la psicología individual, en el orden de la fisiología cerebral) Durkheim reafirma, de una manera trabajosa, una dimensión mental no reducida a la fisiología cerebral y, por supuesto, una dimensión mental colectiva. Sus proposiciones, en su origen influenciadas por el neokantismo francés de su época, expresan lo siguiente:

No hay ningún motivo para afirmar que la semejanza no desarrolla una propiedad **sui generis** en virtud de la cual dos estados, separados por un intervalo de tiempo, se ven impulsados a acercarse. Para admitir su realidad no es ni mucho menos necesario imaginarse que las representaciones son cosas en sí; basta con aceptar que no son nada, que son más bien fenómenos, y fenómenos reales, dotados de propiedades específicas, que se comportan recíprocamente de maneras diferentes, según que tengan o no propiedades comunes (...) No cabe duda de que es lícito creer que estos fenómenos de atracción y de coalescencia pueden explicarse mediante motivos mecánicos, y no ya

* Facultad de Humanidades y Artes (UNR)-CIUNR
Epistemología e Historia de la Ciencia, Volumen 12 (2006)

mediante una misteriosa atracción que lo semejante ejercería sobre lo semejante. (Durkheim, 1976:65) (subrayado del autor)

Y agrega Durkheim:

Pero ¿por qué no va a ser posible explicar de manera análoga la agrupación de las representaciones similares en el espíritu? ¿Por qué no podría haber un mecanismo mental (y no exclusivamente físico) que daría cuenta de tales asociaciones, sin hacer intervenir a ninguna virtud oculta y a ninguna entidad escolástica? (1976:65)

El esfuerzo del autor, y sus límites, se evidencian al indicar con prudencia:

Quizá no resulte imposible descubrir desde ahora, al menos de una manera global, en qué dirección se podría buscar esta explicación. (1976:65).

La problemática instalada por Durkheim es también argumentada apelando a la existencia de *representaciones inconscientes* (ya que existen representaciones de las cuales *no somos realmente conscientes y que somos capaces de recordar en el futuro*). Durkheim intenta explicar la presencia (y su mecanismo) de representaciones inconscientes, siendo ésta considerada en el momento de su formulación una noción contradictoria. Si toda representación se “instalaba” en la conciencia ¿dónde se situaban si eran inconscientes, y no se proponía su locus en la fisiología cerebral? ¿cómo podría ser un fenómeno psíquico si todos los fenómenos de ese carácter se identificaban con la conciencia?.

Entre otras formulaciones, Durkheim apela al argumento de la existencia de *juicios inconscientes*, afirmando que los límites de la conciencia *no son los de la actividad psíquica*. Propone, entonces que *en el fondo la noción de representación inconsciente y la noción de conciencia privada de un yo que perciba son equivalentes*. Concluyendo que *no es más fácil imaginarse una representación privada de un sujeto que se la represente que imaginarse una representación sin conciencia* (1976:71, nota 12)

Su propuesta apunta a desentrañar la naturaleza *sui generis* de las representaciones colectivas (y por extensión de la “sociedad” en tanto que todo *hecho social* es también “representación”) expresada ya -en parte- en juicios inconscientes, ya en términos de mecanismos relacionales (asociativos) no conscientes, teniendo por sustrato la dimensión morfológica (que no desarrollaremos en esta ocasión) o teniendo su realidad en las relaciones -asociaciones- reguladas por *leyes propias*, independientes de un yo que las perciba.

Durkheim comenta a este respecto:

Incluso cuando un fenómeno no puede ser claramente representado al espíritu, no tenemos ningún derecho a negarlo, si realmente se manifiesta mediante unos efectos definidos que son representables y que le sirven de signos. Entonces se le piensa, no ya en sí mismo, sino en función de los efectos que lo caracterizan (. . .) Por eso, si nos es dado comprobar que unos fenómenos determinados no pueden ser causados más que por unas representaciones, esto es, si esos fenómenos constituyen los signos externos de la vida representativa, y si por otra parte las representaciones que se revelan entonces son ignoradas por el sujeto en el que se producen, diremos que pueden existir estados psíquicos privados de conciencia, aun cuando la imaginación tenga dificultades para imaginárselos (1976:68-69)

El autor no deja de atacar el problema desde diversos ángulos:

Nuestros juicios se ven mutilados y alterados en cada instante por juicios inconscientes, solamente vemos aquello que nos permiten nuestros prejuicios que veamos; pero ignoramos nuestros prejuicios.() En vano se responde que las representaciones que parecen inconscientes solamente se advierten de una forma incompleta y confusa, esa confusión puede depender únicamente de una causa, esto es, del hecho de que no advertimos todo cuanto encierran esas representaciones, y que en ellas se encuentran por eso mismo ciertos elementos *reales* y *operantes* que no constituyen hechos puramente físicos, aun cuando no sean conocidos por el sentido interior (1976:70-71) (subrayado del autor)

Concluyendo. *Lo que queremos decir es sencillamente que en nosotros se verifican fenómenos de orden psíquico, que, sin embargo, no son conocidos por ese yo que somos cada uno de nosotros.* (p.71)

En lo que respecta a los mecanismos constitutivos de las representaciones colectivas, una mirada contemporánea estaría tentada de identificar dichos fenómenos de "orden psíquico" con la naturaleza de la *función simbólica*, condición de la función significante de las primeras.

Consideramos que, en este último caso, Durkheim se acercaría, al señalar y advertir dichas regulaciones de hechos *reales* y *operantes* no puramente físicos ni psíquicos de orden individual, a la concepción de un todo representacional colectivo, cuyos mecanismos y en ocasiones las mismas representaciones son inconscientes. En un lenguaje más actual dicha totalidad se expresaría como un sistema simbólico. Es decir, en términos contemporáneos estaríamos en presencia de sistemas simbólicos sin sujeto (consciente). Y que inclusive parecen relacionarse "entre ellos", en tanto sistemas de símbolos y con independencia (relativa) de la estructura social. Como lo afirma Durkheim:

Pero a partir del momento en que se ha constituido de esta manera un primer fondo de representaciones, esas representaciones se convierten, por los motivos que ya hemos señalado, en realidades parcialmente autónomas que viven con una vida propia. Gozan del poder de atraerse, de rechazarse, de formar entre ellas síntesis de todas clases determinadas por sus afinidades naturales y no ya por el estado del ambiente en cuyo interior van evolucionando. Por eso las nuevas representaciones, que son el producto de estas síntesis, tienen la misma naturaleza, sus causas próximas son otras representaciones colectivas, y no ya éste o aquel carácter de la estructura social (1976.79)

Durkheim había iniciado esta reflexión unos años antes en otra de sus obras.

Podemos preguntarnos si las representaciones individuales y las representaciones colectivas no dejan de asemejarse, a pesar de todo, en cuanto unas y otras son igualmente representaciones, y si, como consecuencia de estas semejanzas, ciertas leyes abstractas no son comunes a los dos dominios () Por ejemplo, ¿no es posible creer que la contigüidad y la semejanza, los contrastes y los antagonismos lógicos actúan del mismo modo, sean cuales fueren las cosas representadas? (1974.20-21)

Durkheim parecería entrever dichos sistemas como sistemas significantes, aunque no pueda por razones y límites objetivos expresarlo en esos términos y lanzarse a la empresa del análisis

-en ese sentido- del carácter simbólico de los sistemas culturales y sociales (aunque comenzó a realizarlo en su significativa obra *Las formas elementales de la vida religiosa*).

En esta línea de pensamiento, el autor nos advierte en 1898, en una nota al pie, de algo tan sugerente como esto: *Existe toda una parte de la sociología que debería buscar las leyes de la ideación colectiva, y que todavía está totalmente por construir.* (1976.80, nota 16)

Estas posturas de Durkheim se derivan en parte de su aceptación y reacción crítica a las formulaciones neocriticistas de uno de sus maestros, Charles Renouvier. Cuando decimos "neocriticistas" indicamos un campo de reacción a las propuestas kantianas (un neokantismo que sin embargo no debe ser identificado con el neokantismo alemán). Este neocriticismo francés formulado a fin del siglo XIX, en lo que nos interesa señalar como más significativo, se caracterizaba por:

- a) una crítica del conocimiento y sus bases filosóficas dogmáticas, en principio, por razones de método, vinculada a la obra de Kant. Pero sólo como punto de partida.
- b) afirmar *que la inteligencia no tiene para materia de conocimientos reales más que los fenómenos y las leyes de los fenómenos.* (Renouvier, 1950:555)
- c) reprochar al positivismo *estudiar los fenómenos del espíritu con prevenciones materialistas y desconoce leyes propias de estos fenómenos.* (1950: 555) (subrayado nuestro).
- d) asentar *el principio universal de la relación en sus determinaciones diversas, formalmente definidas, que son las leyes de la inteligencia, y que responden a funciones características de la representación cuya unidad viviente es la conciencia de una persona* (1950:556) (subrayado del autor)
- e) *no concebir el conocimiento aplicado a otros objetos que a las leyes de los fenómenos, pues la conciencia es una ley, la primera de todas, y fundamental, fuera de la cual no se puede pensar en representarlas* (1950:556)
- f) rechazar *las invenciones metafísicas de Kant incondicionado puro, noúmenos, sustancias o seres en sí, sin cualidades.* (1950:556-557)

Consideramos que las variaciones y las continuidades de Durkheim a este respecto son las siguientes:

- 1) un pasaje de los fenómenos de conciencia individual a los de *conciencia colectiva*. Por otro lado, *las leyes son immanentes a los fenómenos y no son sencillamente más que sus propios modos de ser* (1976.70)
- 2) un pasaje de la determinación de los fenómenos por leyes mecánicas, experimentales, al planteamiento de *leyes respecto de la operatividad de las expresiones representacionales*; es decir, sistemas de representaciones en tanto "ideas" de la conciencia colectiva.
- 3) un pasaje de la "idea" a la "cosa", en tanto las ideas deben ser analizadas con igual status epistémico de conocimiento racional, "con iguales títulos", que las cosas materiales. Los hechos sociales son *cosas* en ese sentido. Pero hay más, ya que todo hecho social es estudiado como *cosa* dando cuenta también de las *representaciones* a través de las cuales los conocemos

- 4) el planteamiento de leyes o regularidades de "asociación" entre los términos o "temas" de las representaciones. Es decir, leyes que constituyen un sistema de representación como tal, colectivamente, inclusive "sin sujeto" (como lo señalamos anteriormente).
- 5) la realidad de los estados mentales no se confunden con la conciencia que se tengan de ellos; lo cual es válido para las representaciones colectivas.
- 6) la afirmación de la *construcción social* de las categorías del conocimiento, planteando una postura *racionalista* (así denominada por Durkheim) como alternativa al *empirismo* y al *apriorismo kantiano* (especialmente cuando se relacionan las representaciones con los hechos de morfología social).

2

Relacionada con las formulaciones anteriores se encuentran las posturas de Marcel Mauss, quien en la tradición de Durkheim, y contemporáneo suyo, prolongará las sugerencias de este último, reconociendo en ciertos sistemas representacionales (sistemas de magia, por ejemplo) la presencia casi enteramente de *juicios sintéticos a priori* (evocando a Kant), implicando *categorías inconscientes del entendimiento correspondientes al pensamiento colectivo*. Sus relaciones con la lingüística, abre las puertas para una relación fecunda. Son conocidas sus expresiones (de 1902): *tanto en magia, como en religión, como en lingüística, las ideas inconscientes son las que actúan.* (Mauss, 1979:128). Así: a) todo pensamiento mágico implica una *clasificación* previa de la experiencia en general, b) dicha clasificación (asociaciones) está expresada en lo que Mauss llama *juicios sintéticos a priori* y que permiten que la magia entre en la categoría de lo racional, unificando y dando sentido a toda experiencia, c) dichas asociaciones y los mecanismos de clasificación experiencial son inconscientes y colectivos, d) la *eficacia* de esta representación mágica está dada por esa constitución colectiva y racional, e) dichos mecanismos parecen remitir a una instancia simbólica donde si bien en ocasiones se propone un sujeto colectivo como sustrato (la morfología social, en términos de Durkheim), en otras ocasiones se presenta su *eficacia* en términos de sus operaciones lógico-racionales (de los mecanismos de los sistemas representacionales, en este caso mágicos) que posibilitan los *juicios sintéticos a priori*, que constituyen el sistema de pensamiento mágico.

En el ámbito del culturalismo norteamericano de principios del siglo XX, Franz Boas planteará abordar la dimensión de las representaciones en tanto *elaboraciones o explicaciones secundarias* y hará lugar también a fenómenos *inconscientes* en la naturaleza de los hechos culturales y sociales (aunque inicialmente en un contexto neokantiano influenciado por las elaboraciones de Dilthey) sugiriendo asociaciones con fenómenos de orden morfológico-lingüísticos. Dicha relación se establece en los hechos de conciencia dados en la experiencia interna de los hombres (de los individuos), en determinadas condiciones lingüísticas, psicológicas e históricas (es decir, en condiciones culturales particulares). De esta manera las categorías del lenguaje nos condicionan a ver el mundo según un *ordenamiento lógico-clasificador de carácter inconsciente* (Renold, 1993:19).

Visto retrospectivamente, puede afirmarse que cada una de estas formulaciones posee limitaciones que -en el momento de su formulación- impiden especificar el análisis de la función *simbólica y sus leyes*, en los sistemas culturales en tanto *sistemas de comunicación*. En

esta última perspectiva, como plantea Lévi-Strauss: *el lenguaje aparece también como condición de la cultura en la medida en que ésta posee una arquitectura similar a la del lenguaje. Una y otra se edifican por medio de oposiciones y correlaciones, es decir, de relaciones lógicas* (Lévi-Strauss, 1972:63). Es en el establecimiento de la realidad de las operaciones generales señaladas donde se revelará la naturaleza sui generis de las representaciones colectivas y la naturaleza de su expresión inconsciente. Desde esta perspectiva, en el análisis de las representaciones sociales (parentesco, mitologías, totemismo, rituales, religión, magia, arte, etc) las condiciones de posibilidad de sus funciones significantes están dadas por la presencia de relaciones constituyentes de dichos sistemas de símbolos: oposiciones, correlaciones, inversiones, exclusiones, inclusiones, simetrías, torsiones, transformaciones.

Lévi-Strauss ha mencionado en alguna ocasión: *Filosóficamente me siento cada vez más kantiano. No tanto por el contenido particular de la doctrina de Kant, como por la particular manera de exponer el problema del conocimiento (. . .) mi investigación se vierte esencialmente sobre las constricciones mentales, sobre las categorías* (Lévi-Strauss, 1976:85). También son conocidas sus observaciones acerca de ciertas críticas de Paul Ricoeur: *Me siento igualmente en total acuerdo con Ricoeur cuando define -sin duda alguna para criticarla- mi posición como un "kantismo sin sujeto trascendental". Esta definición le inspira reservas, en tanto que a mí nada me impide aceptar su fórmula* (Lévi-Strauss, 1976:47-48).

En los casos expuestos estamos en presencia de perspectivas que tratan de analizar los *constreñimientos*, las *condiciones de posibilidad*, que hacen a la existencia y la inteligibilidad de las representaciones colectivas.

Para concluir señalaremos que, dentro de la tradición antropológica norteamericana, ya en el año 1964 Clifford Geertz, en su artículo *La ideología como sistema cultural* (que se compilará en *La interpretación de las culturas*, en su edición original de 1973) planteaba el análisis de los sistemas de símbolos culturales -en tanto sistemas ideológicos y equivalentes a las representaciones- como procedimientos que suministran un marco público a *procesos interpersonales* (y con el mundo "real") mediante la metáfora, la analogía, la ironía, la ambigüedad, el retruécano, la paradoja, la hipérbole, el ritmo y otros elementos, que constituyen un *estilo*. Instaurando no ya una problemática referida al estudio de la razón simbólica de los hechos sociales, sino introduciendo la *interpretación del significado* orientado en términos de una *pragmática simbólica* (no sólo de carácter cognitivo sino expresivo). Especificando al mismo tiempo un abordaje de las representaciones alternativo al de las consideraciones "holísticas" al estilo durkheimiano o al estructuralismo de Lévi-Strauss y a su manera (aunque con reservas) más cerca de la tradición boasiana. Un *interpretativismo* que se irá posicionando progresivamente, en sucesivos trabajos, en la ya antigua propuesta *hermenéutica* (la comprensión de la cultura como texto, cuya inspiración claramente remite a Dilthey). Un interpretativismo que especificará que los datos obtenidos (las representaciones en este caso) son *interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten* (Geertz, 1987:23).

Podríamos decir que en esta etapa temprana, Geertz formula que las representaciones, en tanto sistemas de símbolos culturales como fuentes extrínsecas de información, suministran un

marco al que se acoplan los estados y procesos del mundo. Los sistemas de símbolos cognitivos y expresivos son *fuentes extrínsecas de información en términos de las cuales la vida humana puede ser organizada -mecanismos extrapersonales para la percepción, entendimiento, juicio y manipulación del mundo-* Las pautas culturales -religiosas, filosóficas, estéticas, científicas, ideológicas- son "programas": proporcionan un patrón o heliografía para la organización de los procesos sociales y psicológicos (Geertz, 1973:39)

La información que dichos sistemas transmiten se expresa mediante los constituyentes señalados más arriba y que configuran un estilo

Ya sea inicialmente en términos de una pragmática simbólica o posteriormente de un interpretativismo que apela a una hermenéutica, el carácter científico de la disciplina que aborde esos hechos se ve *desplazado* por una perspectiva que se afianza en la apelación a un trabajo más cercano al del *crítico literario* (Geertz, 1987:24) y un abordaje *en función del actor*. La tradición hermenéutica originada por Dilthey, sus continuadores y renovadores (relacionada en ocasiones con perspectivas fenomenológicas) presenta así un suelo fértil a estos objetivos.

Observaciones finales

El análisis de las representaciones sociales es hoy en la antropología social un campo disciplinar sólidamente establecido. Sus problemáticas referidas a las dimensiones conscientes e inconscientes de las mismas, a su carácter sistemático, a la lógica interna de dichos sistemas de símbolos, a sus funciones intelectuales, cognitivas y expresivas, a sus relaciones con otros sistemas, a la explicación y la comprensión de su eficacia, ha sido posible en virtud de los abordajes fundamentales realizados desde las perspectivas comentadas. Las diferentes modalidades de estudio de las representaciones remiten, en antropología, en sus aspectos más significativos, ya en sus diferencias o semejanzas, a las posturas señaladas. Pero suele olvidarse la particular relación que guardan con núcleos filosóficos reconocibles, herederos, en un sentido amplio (y aunque en ocasiones difuso, no menos remarcable), de expresiones "kantianas" y "neokantianas".

El recorrido que va de Durkheim a Lévi-Strauss, pasando por Mauss y Boas, conlleva una modalidad crítica que *somete, adecua*, esos "núcleos filosóficos" al conocimiento científico disciplinar. Es decir, los modifica en la experiencia disciplinar antropológica.

En la perspectiva de Geertz se comienza a recorrer un camino que instala un núcleo de propuestas filosóficas (hermenéuticas en su caso, fenomenológicas en otros) que se detienen en la comprensión "textual" de la cultura, en la conciencia de los actores, en sus significados intencionales. No tiende a un conocimiento científico sino a la afirmación de la antropología social como una disciplina "particularista", "del espíritu", para utilizar una terminología cara a la polémica epistemológica de fines del siglo XIX y principios del XX, entre ciencias nomotéticas y ciencias del espíritu.

Bibliografía

Durkheim, Emile (1974), *Las reglas del método sociológico*, Ed. La Pleyade, Bs. As.

- Durkheim, Emile (1976), "Representaciones individuales y representaciones colectivas" en *Educación como socialización*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- Geertz, Clifford (1973), "La ideología como sistema cultural" en *El proceso ideológico* (Lévi-Strauss, Althusser y otros), Ed. Tiempo Contemporáneo, Bs.As.
- Geertz, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*. Gedisa editorial, México.
- Mauss, Marcel (1979), "Esbozo de una teoría general de la magia" en *Sociología y Antropología* (Mauss, Marcel), Ed. Tecnos, Madrid.
- Lévi-Strauss, C (1972), *Antropología Estructural*, Eudeba, Bs.As
- Lévi-Strauss, C. (1976), *Elogio de la antropología*, Ed. Caldén, Bs.As.
- Renold, Juan M. (comp.) (1993), *Antropología cultural* F Boas, A.L. Kroeber, R. Lowie, Centro Editor de América Latina, Bs.As.
- Renouvier, Charles (1950), *Historia y solución de los problemas metafísicos*, Librería Hachette S.A., Bs.As.