

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

# **Pragmatismo y sociología: conocimiento, acción y verdad en Durkheim y Sorel.**

Daniel Sazbon, Daniel Sazbón.

Cita:

Daniel Sazbon, Daniel Sazbón (2004). *Pragmatismo y sociología: conocimiento, acción y verdad en Durkheim y Sorel. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/810>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## PRAGMATISMO Y SOCIOLOGÍA:

### CONOCIMIENTO, ACCIÓN Y VERDAD EN DURKHEIM Y SOREL

#### DANIEL SAZBON

Daniel Sazbón

El conjunto de lecciones que Durkheim dictara entre 1913 y 1914, y que —con un atraso de cuarenta años— fueran publicadas con el título de **Pragmatismo y sociología**,<sup>1</sup> constituyen quizás el último aporte de relevancia en la vasta obra de su autor.<sup>2</sup> Su contenido, una exposición del pragmatismo como corriente filosófica y un contrapunto con la sociología, constituye al mismo tiempo una prolongación de algunos elementos ya presentes en otras obras, en particular **Las formas elementales de la vida religiosa**, inmediatamente anterior, al mismo tiempo que una indicación del curso hipotético de las eventuales subsiguientes, interrumpido por el estallido de la I Guerra Mundial primero y luego por el fallecimiento del propio Durkheim en 1917. Si bien no suele ser uno de sus textos más comentados, recientemente han aparecido algunos análisis que se centran en él, tanto desde un recorrido por el corpus durkheimiano como haciendo eje en el movimiento pragmatista norteamericano.<sup>3</sup>

Nuestro trabajo intentará analizar la forma en la cual se coloca Emile Durkheim de cara a lo que reconoce como un “desafío” de enorme gravedad, al tiempo que reflexionar sobre las distancias y cercanías entre impugnados e impugnadores. Haciendo uso del curso **Pragmatismo y sociología**, dictado en 1913-1914, se buscará asimismo una aproximación al problema de las relaciones entre conocimiento y verdad y entre conocimiento y acción que nos permitirá comparar la resolución durkheimiana con la de Georges Sorel, un autor que

contemporáneamente se colocaba de lleno en la misma problemática, aunque en un sentido opuesto.

## EL CURSO

En las veinte lecciones que componen el curso Durkheim, luego de revisar los orígenes y tesis esenciales de la filosofía pragmatista (tomando como referentes fundamentales a William James y John Dewey, así como a F.C. Schiller), se preocupará por “precisar las relaciones, la concordancia y la discordancia que constataba entre este sistema” y la sociología.<sup>4</sup> La preocupación que genera lo que considera como el “asalto a la razón” que representaría el pragmatismo,<sup>5</sup> y la consecuente identificación del pragmatismo como “forma de irracionalismo”, motiva el interés durkheimiano por “filtrar lo que debía quedar” de estas doctrinas, “llenando así una laguna en la educación de los jóvenes”.<sup>6</sup>

Es este cribado el que explica que a pesar del “peligro” que representaría el pragmatismo en cuanto irracionalismo —siendo que toda la cultura francesa es “esencialmente racionalista”, negarla implicaría trastornar “toda nuestra cultura nacional”—,<sup>7</sup> no supone una mera impugnación por parte de Durkheim. Además de reconocer que el pragmatismo muestra la “necesidad de renovar el racionalismo tradicional”, en lo que tiene de “insuficiente”, Durkheim afirma que constituye “la única teoría de la verdad actualmente existente”. Así, más que constituir un simple ataque contra las posturas pragmatistas que busque defender al racionalismo de sus embates, todo el conjunto del curso consiste en una exposición que pretende conjurar esta amenaza a través de su absorción en una perspectiva que, aun reconociendo la insuficiencia de las tesis más añejas del racionalismo clásico, consiga

preservar sus núcleos fundamentales. De lo que se trata, entonces, es de superar al “viejo racionalismo”, pero sólo en lo que su adjetivo indica: “El problema consiste en encontrar una fórmula que mantenga lo esencial del Racionalismo mientras se da satisfacción a las críticas fundadas que le dirige el Pragmatismo”.<sup>8</sup>

Así, la exposición de las tesis principales del pragmatismo parece contar con la aprobación de Durkheim: sus críticas al “culto a la verdad” que representa el racionalismo, entendido como concepción “dogmática”, centradas en el carácter “acabado” de ésta, son aceptadas por el autor de **Las reglas...**; en tales concepciones, nos dice:

“la vérité ne peut être que la transcription d’une réalité *extérieure*. Étant en dehors des intelligences, cette vérité est *impersonnelle*: elle n’exprime pas l’homme, ne tient pas à lui. Elle est donc aussi *toute faite*, elle *règne...* et *s’impose* à nous de façon absolue... la vérité est, selon le dogmatisme, un système *achevé*, un tout complet qui échappe au temps et au devenir”<sup>9</sup>

No solamente la concepción de la “verdad” que presenta el “racionalismo intransigente” es rechazada por el pragmatismo en virtud de su carácter ajeno a la acción humana; además, la “duplicación” que supone esta “verdad” respecto a la “realidad” de la que es copia termina siendo una “redundancia inútil”: al no agregar nada a “lo que es”, no nos es de ninguna utilidad; lo que cuenta, para una postura centrada en el concepto de **acción** como la pragmática, para la que el conocimiento es “esencialmente un plan de acción”; lo que cuenta para el pragmatismo, entonces, es “el empleo que hacemos de la realidad”.<sup>10</sup>

Por último, el carácter “acabado” y “perfecto” de la verdad la hace, necesariamente, “inmutable” y “única”, idéntica para todos los hombres de todos los tiempos. Ahora bien, resulta evidente que una tal concepción de la verdad no puede sino contradecirse con la experiencia histórica, por lo que es correcta la crítica pragmatista al “racionalismo clásico” por presentar una “verdad” inflexible, inalcanzable, más allá del alcance humano; paradójicamente, por tanto, “el racionalismo intransigente corre el riesgo de desembocar en un *escepticismo*”.<sup>11</sup>

Como se aprecia, el problema del cual el pragmatismo constituye un intento de respuesta está ubicado en la relación entre pensamiento y vida, entre conocimiento y acción: se trata de “aflojar” la verdad, de “retirarle el carácter absoluto”.<sup>12</sup> Esta polaridad, digamos rápidamente, es constitutiva de gran parte de los debates filosóficos, políticos, científicos, que cruzan a autores de tradiciones y disciplinas muy diversas en el período que va desde fines del siglo XIX hasta la I Guerra Mundial, y que dará sus frutos ya entrado el nuevo siglo, bajo múltiples modalidades, por ejemplo la filosofía existencialista. Esta llamada “reacción antipositivista” tendrá como algunas de sus manifestaciones emergentes en Francia a las posturas vitalistas, y a uno de sus referentes en Henri Bergson, quien figura también en **Pragmatismo...**, y con quien Durkheim ya polemizara abiertamente en ocasiones.<sup>13</sup>

La conclusión que pareciera desprenderse es que, lo que se requiere, es un pragmatismo que corresponda a las condiciones nacional-culturales del medio francés, es decir, que no deseche del todo este “racionalismo”, sino simplemente las versiones más desactualizadas del mismo. De todos modos, de forma similar a la tesis desarrollada en **Las formas elementales...**, Durkheim rechazará en las posturas pragmatistas la adscripción de la verdad a la creación del sujeto *individual*, crítica que lleva a su caracterización del pragmatismo como “empirismo radical” —en el sentido de rechazo a la dualidad entre el mundo real y el

mundo de la experiencia, y por lo tanto asumiendo una concepción “unitaria” de la existencia—

.14

La respuesta durkheimiana frente a esta crítica al “viejo” racionalismo, con su asunción del carácter absoluto, necesario e inmutable de la “verdad”, consiste en señalar su equivalencia con los planteos que la propia sociología —con mayor profundidad— realiza contra las posturas más tradicionales del racionalismo clásico. Este “paralelismo” entre Pragmatismo y Sociología se debe a que ambas se postulan los mismos problemas a partir de “la aplicación del punto de vista *histórico* en el orden de las cosas del hombre”; este común reconocimiento de la **historicidad** de la verdad —ya que ella también es “un producto humano”— permite una equivalencia entre Pragmatismo y Sociología que, desde luego, no debe ocultarnos la previsible superioridad que encuentra en la segunda sobre la primera: porque si el primero ha visto correctamente que verdad y error no son las alternativas excluyentes que el racionalismo supone, es la segunda quien se encuentra “mejor ubicada” para resolver sus comunes preocupaciones, dado que no pretende, como el pragmatismo, “explicar la verdad subjetivamente”; de aquí la imputación que le hace Durkheim de consistir en un “utilitarismo lógico”.<sup>15</sup>

Más allá de constatar la —previsible— preferencia de Durkheim por el planteo supraindividual de la sociología, es interesante que el argumento que utilice: frente a la tesis pragmatista de que el fin de todo conocimiento es “práctico”, la evidencia a la que recurre para mostrar la especificidad de las “necesidades intelectuales”, sean los mitos.

“les *croyances mythologiques* qu’on rencontre dans les sociétés primitives, sont des cosmologies et sont orientées, non vers l’avenir, mais vers le passé et le présent. Ce

qui est à la racine des mythes, ce n'est pas le besoin pratique, c'est le besoin intellectuel de comprendre"<sup>16</sup>

Si bien el argumento es un desarrollo consecuente de la tesis principal de **Las formas...** sobre el origen mítico de la reflexión científica, Durkheim introduce aquí un giro significativo:

“les mythologies... furent des corps de vérités que l'on regardait comme exprimant la réalité, l'univers, et qui s'imposèrent aux hommes avec un caractère obligatoire aussi marqué, aussi puissant que les vérités morales... Les idées mythologiques n'ont pas été regardées comme vraies parce que fondées sur une réalité objective. Ce sont au contraire nos idées, nos croyances qui confèrent aux objets de pensée leur réalité. Et ainsi, **l'idée est vraie, non en raison de sa conformité au réel, mais en raison de son pouvoir créateur**”<sup>17</sup>

De esta forma, el “poder creador” de la idea le confiere ese carácter distintivo que el “utilitarismo lógico” pragmatista desconocería. Lejos de tratarse de un mero instrumento destinado a la consecución de objetivos “prácticos”, lejos de ser una simple “función” del organismo social, la conciencia adquiere un papel distintivo a partir del despliegue de su potencialidad sobre el sujeto que la posee: *crea* al propio organismo social a través del conocimiento de sí mismo; por esto mismo el papel del pensamiento es el de “constituir un ser que no existiría sin ella”.<sup>18</sup>

Finalmente, Durkheim postula la distinción y complementariedad entre verdades “mitológicas” y verdades “científicas”: las “verdades mitológicas”, nos dice, consisten en proposiciones que, aunque aceptadas “sin control”, suponen las “condiciones de existencia de

las sociedades que creen en ellas”, ya que “la vida en común supone ideas comunes”.<sup>19</sup> Si bien las representaciones míticas difieren de las científicas en que éstas, “expresan el mundo tal cual es”, no por ello dejan de tener cierta “relación con lo real”; de otro modo, mal podría consistir en una representación colectiva: “las representaciones no pueden tornarse colectivas si no responden a nada real”, ya que deben “aportarnos alguna satisfacción”. Para que la verdad “se torne un elemento de nosotros mismos”, señala un Durkheim llamativamente cercano al pragmatismo contra el que discurre, “es preciso que nos sirva, que nos sea **útil**”.<sup>20</sup> Esta “realidad” con la cual las representaciones míticas deben estar de acuerdo, de la cual constituyen su “expresión”, es la propia sociedad:

Il faut qu'il existe une réalité dont ces représentations mythologiques soient l'expression. Cette réalité n'est autre que la société... La société ne peut prendre conscience de soi sans quelque rapport avec les choses... Les représentations mythiques sont fausses par rapport aux choses, **mais elles sont vraies par rapport aux sujets qui les pensent**”<sup>21</sup>

Durkheim se ocupa de rechazar la inadecuación de la presencia de esta función integradora de las “verdades mitológicas” en la actualidad; si bien las verdades míticas son efectivamente características de las sociedades que pasan por su etapa “primitiva” de la reflexión, mientras que “hoy en día son las *verdades científicas* el tipo mismo de verdad”,<sup>22</sup> esta oposición no debe ocultarnos la pertenencia de ambos tipos de conocimiento a una naturaleza común:

**“les représentations scientifiques sont, elles aussi, des représentations collectives... La vérité scientifique contribue à renforcer la conscience sociale”**<sup>23</sup>

De algún modo, la clasificación postulada en 1913 de tipos de verdad corresponde a la forma clásica que opone solidaridad orgánica a solidaridad mecánica, sólo que ahora la separación se reproduce en cuanto distintas modalidades de integración intelectual a las que tiende la labor intelectual: los “espíritus”, nos dice, se integran “o bien confundiendo los unos en los otros”, lo que correspondería al pensamiento mitológico, o bien “comulgando [*communiant*] en un mismo objeto que es el mismo para todos”.<sup>24</sup> He aquí entonces que la “objetividad” a la que por definición debe tender la ciencia consiste para Durkheim en el requisito para que cumpla su papel amalgamante de las voluntades.

### UNA MIRADA DE CONJUNTO

Antes de continuar, sería interesante intentar una mirada de conjunto que no se permita apreciar el lugar que tienen estas lecciones dentro del mago general de la producción durkheimiana. Es nuestra opinión que, como se indicó al comienzo de este trabajo, **Pragmatismo...** implica una radicalización de ciertos componentes del trayecto anterior, así como simultáneamente la posible dirección hacia la cual quizás se habrían dirigido los intereses de Durkheim más adelante.

Notemos, en principio, la correspondencia entre el interés compartido por Durkheim y por el pragmatismo por “historizar la verdad”, por hacer de ella algo “humano”, por constituir la en objeto de conocimiento,<sup>25</sup> y la tendencia general que puede hallarse en su obra de señalar el carácter socialmente construido de aspectos de la vida humana que han querido ser vistos tradicionalmente como dotados de un carácter absoluto que daría cuenta de su presencia. De lo

que se trata en este caso, como en tantos otros, es de sustituir un criterio de trascendencia por una perspectiva que ancle en el propio conjunto social su origen.

Como es notorio, la opción por un abordaje inmanentista caracteriza al espíritu general del análisis durkheimiano: su objeto será múltiple (se trate del derecho, la moral, los ideales, la religión, el Estado, las categorías o conceptos, etc.), pero en todas sus formas se buscará siempre impugnar una supuesta universalidad que lo caracterizaría, y que se justificaría por la unicidad y unanimidad de su existencia, y por el contrario se revela que el origen es siempre humano —es decir, desde ya, colectivo— y que la superioridad que hace a su capacidad de someter a sus propios creadores se debe al hecho de que son un producto del conjunto que como tal se impone a las partes que lo constituyen.<sup>26</sup>

De esta forma, la simpatía que como vimos pueden despertar en Durkheim los postulados pragmatistas en su crítica al racionalismo “dogmático” se explican por el hecho de estar en sintonía con una pretensión que le es propia. Se recordará, en este sentido, el carácter provocativo del prefacio a **La división del trabajo social**, con su pretensión en constituir la “ciencia de la moral”;<sup>27</sup> en este caso, el objeto a convertir en objeto de ciencia es la verdad.

“Déraidir’ la vérité, c’est lui retirer ce caractère absolu et **comme sacro-saint**.

C’est l’arracher à cet état d’immobilité qui la soustrait à tout devenir, à tout changement et, par suite, à toute explication. Imaginez qu’au lieu d’être ainsi confinée dans un monde à part, la vérité fasse elle-même partie du réel et de la vie... Elle devient elle-même objet de science”<sup>28</sup>

Pero si bien podemos ligar de esta forma a **Pragmatismo...** a esta característica formal que tiñe toda la sociología durkheimiana —y, bien mirado, a la sociología en general—, siendo más específicos debemos inscribir el tratamiento de la verdad y del conocimiento en un curso particular que va tomando la obra de Durkheim luego de la publicación de sus primeras y más conocidas obras (es decir, **La división del trabajo social**, **Las reglas del método sociológico** y **El suicidio**); nos referimos a cierto desplazamiento dirigido hacia el terreno de las “representaciones colectivas”, es decir, a la forma en que el conjunto social piensa, dejando progresivamente en un segundo plano el aspecto de las relaciones entre las partes que conformaban al todo, que había constituido el eje privilegiado del análisis anterior.<sup>29</sup>

“Los principales fenómenos sociales, religión, moral, derecho, economía, estética, **no son otra cosa que sistemas de valores**, y por lo tanto, ideales. La sociología se coloca, pues, desde un principio en el ideal... parte de él. El ideal es su dominio propio”.<sup>30</sup>

Desde este aspecto, el estudio de las categorías del conocimiento (en **Las formas elementales...**) o de la verdad (en **Pragmatismo...**) sería enfocado como el de formas específicas de representaciones colectivas, en este caso, representaciones de la verdad, o más bien, representaciones tomadas como verdaderas. Así, verdad y creencia se articulan en un mismo plano, el de las representaciones colectivas, lo cual permitirá la conclusión más arriba presentada sobre la identidad de naturaleza entre verdades míticas y científicas.

“une représentation est considérée comme vraie, quand elle est censée exprimer la réalité. ... lorsqu'on croit qu'une idée est vraie, c'est qu'on la considère comme adéquate au réel... Ce qui nous importe, c'est de connaître les

causes qui ont déterminé les hommes à croire qu'une représentation est conforme à la réalité. Les représentations qui ont été reconnues comme vraies au cours de l'histoire présentent pour nous un égal intérêt: il n'en est point de privilégiées"<sup>31</sup>

Existe un cierto acuerdo en ubicar hacia 1898 el momento a partir del cual Durkheim irá progresivamente otorgando una centralidad cada vez más importante al aspecto representacional en el análisis de lo social.<sup>32</sup> Paralelamente a este movimiento, se ha señalado también la convergencia entre la importancia concedida a esta dimensión y la que le irá dando al elemento religioso en la vida de las sociedades; justamente en el prefacio al número de 1899 de L'Année sociologique se encargará de señalar que en la religión se encuentran "en estado confuso todos los elementos que dan nacimiento a las diversas manifestaciones de la vida colectiva", lo que justifica ver en ella "el germen del que todos los otros fenómenos se han desarrollado", y que se le reconozca la primacía que a partir de entonces tendrá. El final de este camino, desde luego, será **Las formas elementales...**

Y sin embargo, ya en sus primeras publicaciones, antes incluso de la aparición de **La división del trabajo social**, el tópico religioso constituía una preocupación relevante para el primer Durkheim. Si efectivamente irá logrando con el tiempo un espacio y una autonomía mayor, es significativo que el desarrollo se vaya dando a lo largo de un eje que marca la relación entre la preocupación por el aspecto religioso y otro plano, al que consideramos fundamental para captar en todo su sentido la significación de **Pragmatismo...**; nos referimos al plano de la *política*.

## RAZÓN VS. DOMINACIÓN

En 1890, en su reseña sobre el libro de Ferneuil **Les principes de 1789 et la science sociale**, Durkheim se preocupa cuidadosamente por distinguir, referido a tales “principios”— libertad, igualdad, etc.—, su triple pertenencia a la historia, a la política y a la ciencia.<sup>33</sup> Si bien desde este último punto de vista, señala, han quedado “definitivamente refutados” por el contraste de las “fórmulas” con la “realidad de los hechos”,<sup>34</sup> no debe pensarse que por ello pierden su fuerza; es que la naturaleza de ésta es de otro origen:

“Les fameux principes ne font que exprimer ces tendances [les besoins, les aspirations de toute sorte dont était travaillée la société française], bien plutôt que les rapports réels des choses. Leur autorité leur vient non de ce qu’ils sont d’accord avec la réalité, mais de ce qu’ils sont conformes aux aspirations nationales. On y croit non comme à des théorèmes, mais comme à des **articles de foi**. Ils n’ont été faits ni par la science ni pour la science... **ils on été une religion**”<sup>35</sup>

La necesaria —desde la posición de Durkheim— reivindicación de la fuerza de los principios del ‘89, más allá de su grado de acuerdo con la realidad observable, supone aquí una limitación, o por lo menos una complicación, para el estudio de ésta: el papel articulador que cumplen para la sociedad francesa moderna, su “conformidad con las aspiraciones nacionales”, los torna resistentes a la acción corrosiva de la crítica, la cual parecería tener que detenerse ante la posibilidad de debilitar un elemento tan cardinal para la constitución del cuerpo social. Ciertamente es que Durkheim se apresurará a señalar que, además de artículos de fe, tales principios se han extendido desde entonces en el tiempo y el espacio, implicando de este modo que son solidarios con “algún cambio general que se ha producido en la estructura de las sociedades

européas”;<sup>36</sup> pero esta tautológica resolución no hace más que justificar su existencia por su permanencia, anticipando el argumento que desarrollará tantas veces más adelante. de tomar como evidencia de la utilidad de una institución su persistencia histórica.<sup>37</sup>

De modo que la declarada finalidad de garantizar un “estudio objetivo e imparcial”<sup>38</sup> del objeto “Revolución”, sumada a la implícita de preservarlo por la relevancia que tiene para la Francia moderna, termina ubicándolo en el terreno de las religiones, en el que se pueden armonizar su inadecuación respecto a “los hechos que pretenden expresar” con la constatación —y resguardo— de su fuerza:

“Il n’y a pas des religions qui, considérées comme doctrines scientifiques, résistent à la critique... mais on n’a pas le droit d’en conclure qu’elles aient joué dans l’histoire ni qu’elles jouent encore un rôle nuisible et mauvais... si insuffisantes qu’elles soient dans leurs explications cosmologiques ou sociologiques, **elles répondent à des besoins réels et légitimes qui autrement n’auraient pas reçu de satisfaction**”<sup>39</sup>

Durkheim parece así encontrar en la dimensión religiosa el punto de fuga para resolver la problemática articulación entre Ciencia y Política. Es sugestivo en este sentido constatar que las primeras referencias de Durkheim a la religión aparecen, en sus más tempranas publicaciones, ligadas de alguna manera u otra a problemas de tipo “político”: ya antes de la mencionada referencia del Centenario de la Revolución, en su reseña de 1885 a la tan significativa obra de Albert Schæeffle, **Bau und Leben des Sozialen Körpers**, el joven Durkheim se ubicaba en un terreno muy cercano al del Sorel maduro:

“...pour avoir à chaque instant présent à l’esprit le vaste système des harmonies sociales, il faut une force d’attention que tous ne possèdent pas. Que fera donc la foule? Comment obtiendrez-vous d’elle qu’elle se dévoue aux intérêts communs?... le sentiment nous paraît être chose trop complexe pour pouvoir être sans danger réfléchi par tout le monde. Allez trouver un homme ordinaire et, par une savante éducation, débarrassez-le de ses instincts et de ses habitudes; donnez-lui la pleine conscience de lui-même; faites-en **une pure raison**. Ainsi transformé il ne comprendra plus la grandeur du patriotisme, ni la beauté du sacrifice et du désintéressement... **Une foi voulue, raisonnée** et qui peut se reprendre à tout moment **ne lie pas l’esprit...**”<sup>40</sup>

Al año siguiente, en otra reseña aparecida en las páginas de la Revue philosophique, Durkheim vuelve a referirse a la problemática religiosa, esta vez combinando el **Die Quintessenz des Sozialismus**, también de Schäeffle, con las **Ecclesial Institutions** de Spencer.<sup>41</sup> aquí, aprobando la tesis spenceriana de la supervivencia de la religión más allá de los avances del pensamiento científico, afirma:

“...un préjugé n’es pas un jugement faux... il nous transmet sous une forme résumée les résultats d’expériences que d’autres ont faites... plus s’étend le champ de notre connaissance et de l’action, plus il y a de choses qu’il nous faut **croire d’autorité**... Une société sans préjugés... serait un monstre incapable de vivre... Tant qu’il y aura des hommes qui vivrons ensemble, il y aura entre eux quelque **foi commune**... Le droit, la morale et la religion sont les trois grandes **fonctions régulatrices de la société**”<sup>42</sup>

En estas primeras aproximaciones a la *question religieuse*, esta dimensión aparece, como se ve, ligada a la problemática del vínculo que garantice la fortaleza de la integración del conjunto social, tema que, como es sabido, cruza toda la obra de Durkheim; pero además de su conceptualización como “fuerza reguladora”, la cuestión se desliza desde un principio hacia el problema de la capacidad **cognoscitiva** de los integrantes del conjunto para aprehender las directivas requeridas para que tal regulación integradora funcione correctamente: la “fe común”, las creencias que se aceptan por su “autoridad”, aparecen así separadas de la “razón pura”, pero sin perder por ello validez: como los principios del ‘89 para los franceses, los “prejuicios”, las “costumbres y hábitos” que permiten la incorporación de valores como el “sacrificio y el desinterés” no pueden ser considerados a partir de la dicotomía Verdadero/Falso; es por su “**función**” que deben juzgarse, por el grado de efectividad que tienen para “ligar los espíritus” de los miembros de la *foule*.

Será recién diez años más tarde de estas primeras aproximaciones al tema cuando, según sus propias palabras, “conseguí tener una idea clara del papel esencial de la religión en la vida social”,<sup>43</sup> la “línea divisoria”, de acuerdo a Durkheim, fue el curso sobre religión dictado entre 1894 y 1895, y la lectura de la obra del antropólogo norteamericano Robertson Smith. Aclaremos que, a pesar del reconocimiento que manifiesta Durkheim, el impacto de la perspectiva de Smith debe entenderse, fundamentalmente, desde el punto de vista del abordaje de la problemática religiosa,<sup>44</sup> más que sobre el lugar que le cabe en la vida social, un lugar que, como se ha visto, era ya reconocido por nuestro autor desde temprana data.

Es así que la equiparación entre ciencia y religión como “fuerza reguladora” de la sociedad que venía experimentando simultáneamente el ascenso sostenido de la primera y el opuesto debilitamiento de la segunda no se verificará en Durkheim sin superar varios escollos;

el principal lo representa una constatación que ya en 1890 realizara, en ocasión del citado artículo contra Brunetière: la existencia de lo que más arriba citáramos como “necesidades reales y legítimas” que no es posible satisfacer más que por medio del discurso religioso.<sup>45</sup>

Pero la adscripción de las “naciones esenciales” del pensamiento al terreno social no sería en este caso simplemente una nueva manifestación de “imperialismo sociológico”: mucho más que eso, constituye a nuestro entender la resolución que Durkheim encuentra al problema fundamental que, como venimos sosteniendo, es fundante de la sociología: la articulación entre la actividad reflexiva de los miembros del conjunto y la orientación hacia la que ésta apunta. La elección del campo de la sociología religiosa como aquel en que tal solución tiene lugar es significativa; más aún lo serán las tesis que desarrollará al respecto en **Las formas elementales de la vida religiosa**.

Lo que Durkheim nos ofrece en **Las formas...** no consiste únicamente en una hipótesis sobre el origen de las facultades clasificatorias de la inteligencia humana que postule la imposibilidad de la razón o la experiencia individual para alcanzar la universalidad del concepto; aún más, nos propone una explicación sobre el sentido que este pensamiento lógico tiene para la vida colectiva: así como las normas que rigen la vida moral, nos dice, las categorías se nos imponen con la fuerza que les brinda la sociedad porque responden a un requisito semejante, si bien en un terreno diverso: “la necesidad con la que se nos imponen” las categorías universales, dice, “es un tipo particular de necesidad moral”, “la verdad es una **norma para el pensamiento** como el ideal moral es una norma para la conducta”;<sup>46</sup> tal equiparación entre “moral” y “pensamiento” supone reconocer la pulsión social hacia la homogeneidad intelectual:

“la société ne peut-elle abandonner les catégories au libre arbitre des particuliers sans s’abandonner elle-même. Pour pouvoir vivre, elle n’a pas seulement besoin d’un suffisant conformisme moral; il y a un minimum de **conformisme logique** dont elle ne peut davantage se passer...”<sup>47</sup>

De esta forma, la remisión del pensamiento reflexivo al pensamiento colectivo, a partir del estudio de las representaciones religiosas, lleva a Durkheim a equiparar la oposición empiria/razón a la dicotomía central de su pensamiento, la que separa “social” de “individual”. De igual modo que la autoridad de la sociedad es la que explica el ascendiente que sobre el individuo tiene el “hecho moral” —en lo que de hecho constituye su rasgo definitorio— será aquí también la fuerza el principio por el que se realiza el pasaje de las “representaciones fugitivas” del individuo a la verdad “*sub specie aeternitatis*”<sup>48</sup> de la sociedad:

“C’est sous la forme de la pensée collective que la pensée impersonnelle s’est, pour la première fois, révélée à l’humanité... Par cela seul que la société existe, il existe aussi, en dehors des sensations et des images individuelles, tout un système de représentations qui jouissent de propriétés merveilleuses. Par elles, les hommes se comprennent, les intelligences se pénètrent les unes les autres”<sup>49</sup>

Así concebido, el pensamiento abstracto corresponde simultáneamente tanto a una propiedad como a una necesidad de la vida social; si el individuo se “supera a sí mismo tanto cuando piensa como cuando actúa” en la medida en que forma parte de la sociedad,<sup>50</sup> esto es debido a que tal superación es requisito de ese “ser especial que es la sociedad” para poder “pensar” por sí misma, a partir de su propia “experiencia”.<sup>51</sup> La equiparación entre “pensamiento lógico” y “pensamiento impersonal” deriva necesariamente en una concepción de la “verdad”

que la distinga de las “experiencias sensible” a la que puede acceder en tanto individuo, relegada al rango de simples “apariencias sensibles”, y la haga coincidir con el conocimiento “impersonal y estable”.<sup>52</sup>

## **RAZÓN Y DOMINACIÓN**

¿Por qué este desvío del tema original, referido al concepto de verdad y a las coincidencias y divergencias entre sociología y pragmatismo? En primer lugar, porque es evidente que, a partir de lo que se indicó más arriba, el pasaje del principio de la trascendencia a uno que privilegie la interioridad de la verdad respecto al conjunto humano del que proviene y al que refiere no puede dejar de tener un eminente sentido político. No hará falta que nos refiramos aquí a las evidentes implicancias que este tipo de pasajes ha tenido en la historia occidental, en particular en el siglo XVIII, para indicar el potencial revolucionario que se esconde en la impugnación del carácter absoluto del fundamento del origen y legitimidad de la autoridad.<sup>53</sup>

Justamente porque tal rechazo al carácter absoluto ha ido asociado a este tipo de efectos es que la línea maestra que cruza al siglo XIX, sobre todo en la convulsionada historia francesa, ha sido el intentar evitarlos sin por ello abandonar el recorrido secularizador iniciado. Como se sabe, gran parte de los esfuerzos intelectuales a lo largo de estos años estará dirigido a disolver la equiparación entre la emancipación del hombre respecto a los absolutos dogmáticos, de los cuales la religión constituye la forma más acabada, y la consiguiente incapacidad aparente de estabilización de un orden social, ahora que el principio de autoridad

ha quedado desnudado de sus pretensiones. Esta difícil ecuación, de la cual la propia disciplina sociológica será resultante,<sup>54</sup> será así la de la conformación de un orden que logre constituirse en tal sin necesidad de reciclar el principio de trascendencia; no será otro el espíritu que animará a Auguste Comte, como ya sabemos.

Y que este es el tema en cuestión en **Pragmatismo...** lo prueban las referencias que hacia el final del texto a la obra comteana: como ya se indicó, el papel de la ciencia, en cuanto “representación colectiva”, es para Durkheim equivalente al de las verdades míticas de otrora, es decir, “reforzar la conciencia social, absolutamente como el pensamiento mitológico, aunque por otros caminos”;<sup>55</sup> ahora bien, si este es el papel *esencial* de la ciencia en cuanto representación del conjunto por sí mismo,<sup>56</sup> quien “lo ha comprendido perfectamente” no ha sido otro que Comte:

“... l’objet de la science, telle que nous la concevons aujourd’hui, est... de se représenter les choses comme si elles étaient vues par un entendement purement objectif. C’est ce qu’a parfaitement compris Auguste Comte. Pour lui, le rôle de la “philosophie positive” est de **mettre fin à l’anarchie intellectuelle qui règne principalement depuis la Révolution**, mais qui remonte, en réalité, beaucoup plus haut. A partir de “l’âge métaphysique” en effet, c’est-à-dire à partir du moment où s’est éveillé l’esprit critique, **il ne pouvait plus y avoir de conscience commune**. Or, selon Comte, c’est à la science qu’il faut aller demander le matériel mental avec lequel il sera possible de reconstituer cette conscience commune.”<sup>57</sup>

La “anarquía intelectual” es entonces la contracara del principio de objetividad que

encarna la ciencia, y que supone el papel por excelencia que le corresponde a este tipo específico de verdades: permitir que exista el conjunto.<sup>58</sup> En línea con una tesis ya presentada en **Las formas elementales...**, Durkheim equipara la unidad que la sociedad se impone a sí misma desde la regulación de las costumbres por la moral con la que ejerce sobre las conciencias y los intelectos desde la lógica: “la necesidad lógica no sería otra cosa que una forma e la necesidad moral”.<sup>59</sup>

Desde esta perspectiva, por lo tanto, en el tratamiento del tema de la verdad de lo que se trata para Durkheim es de las garantías para preservar la unidad intelectual que garantiza y preserva la unidad social; y para este propósito, en las condiciones específicas del medio francés, la ciencia y el racionalismo gozan y deben continuar gozando de una validez que permita preservar la integración que garantizan: verdadera religión laica, como se mostraba ya en **Las formas...**, la ciencia tiene a su cargo el papel central de hacer converger a los espíritus hacia lo impersonal:

“le rôle de la science est de tourner les esprits vers les vérités impersonnelles et de **faire cesser les divergences et les particularismes**”<sup>60</sup>

## **RELIGIÓN Y CONOCIMIENTO EN SOREL**

En este punto quisiéramos intentar un contraste de las tesis durkheimianas con otras que, por los mismos años, se desarrollaban alrededor de los mismos ejes —ciencia, política, religión— aunque con una resultante completamente opuesta: nos referimos a la obra de Georges Sorel.<sup>61</sup> En Sorel encontramos, a nuestro entender, una problemática y un tratamiento

de la misma que permitirán poner a contraluz el abordaje durkheimiano para apreciar algunos de sus elementos; por otra parte, la relevancia que para estos años tenía la figura de Sorel y el círculo de algunos de sus seguidores permiten que pueda leerse a **Pragmatismo...** como dirigido, entre otros blancos, contra el sorelianismo.<sup>62</sup>

La obra soreliana estuvo cruzada siempre por preocupaciones ligadas de alguna u otra forma a la religión; de forma más o menos explícita, están presentes en todas las etapas de su trayectoria: en 1889, el mismo año de su **Le procès de Socrate**, publicó una **Contribution à l'étude profane de la Bible**; a partir de 1892, publica diversos artículos en los Annales de Philosophie Chrétienne, principalmente referidos a cuestiones científicas y tecnológicas. Las inquietudes referidas a la religión y la moral habían puesto a Sorel tempranamente en contacto con quien compartirá con Joseph Proudhon las primeras y más duraderas influencias en su pensamiento: Ernest Renan, de quien en 1905 publicaría un largo estudio, **Le système historique de Renan**. Del autor de **Historia del cristianismo** extraerá la importancia del elemento “heroico” como medio para superar la decadencia moral que Sorel encuentra en la civilización moderna; la búsqueda de lo “sublime” corresponde en este sentido a la superación de esta carencia de la moral burguesa, adormecida por el “optimismo” a la que la llevan los éxitos económicos y la confianza en el progreso: equivale a la recuperación de las virtudes perdidas de la antigüedad, aquellas reivindicadas en **La ruine du monde antique**, ahora recuperables a partir del impulso del creyente, imbuido del misticismo de la fe.

Esta asociación de la dimensión religiosa con el elemento místico, sin embargo, supone una acepción de la primera que no siempre es compartida por los autores que la tematizan, ya que demasiadas veces el “espíritu racionalista” los lleva a reducirla a sus aspectos más sistemáticos, colocando a la providencia divina en el lugar del “primer motor” aristotélico para

armonizar Razón y Religión, y por lo tanto despojando a esta última del su misticismo característico. Tal ha sido el error de Renan,<sup>63</sup> cuando al intentar combinar la perspectiva científicista con la historia del cristianismo distingue la creencia de los fieles de la “realidad” que ella encubre; por el contrario, para Sorel en el estudio de una religión lo que debe interesarnos no es por qué se cree en estos artículos de fe, sino más bien por qué tales creencias son consideradas importantes por los que las profesan.<sup>64</sup> Como se sabe, este será el argumento desarrollado luego en **Reflexiones sobre la violencia** respecto al mito: la “realidad” de la que se debe dar cuenta no se halla “oculta” tras el velo de la creencia, como el pensamiento científicista de Renan pareciera creer, sino que *consiste en esta misma creencia*, en la fuerza que representa en cuanto ímpetu que arrastra a los fieles que las comparten.

Esta reivindicación del misticismo como componente central de la religión, en particular del catolicismo, puede apreciarse con claridad en un artículo publicado en 1902 en el cual Sorel empieza por señalar la “inmensa diferencia” entre “la antigua observación de la naturaleza” de la antigüedad, para la que “el mundo era concebido como dependencia del cielo” y por lo tanto sus características debían ser reconducidas a la idea de *unidad* que dominaba su pensamiento, y “la experimentación de nuestros laboratorios”,<sup>65</sup> por la que se parte de la “multiplicidad infinita” antes que de tal concepción unitaria; este retroceso del racionalismo permite que se atenúen marcadamente “los antiguos conflictos de la ciencia y la religión”, siendo que ya la primera no pretende competir con la segunda como medio de alcanzar las verdades últimas, sino que constituye principalmente un saber práctico:

“Le caractère utilitaire de la technologie se transporte dans la science; l'industriel sait qu'il ne peut pas produire sans accidents, et il demande seulement à prévoir...  
**prévoir est autre chose que savoir...** pour le moderne, la confiance dans la loi

physique n'est plus du tout la croyance à la nature divine du premier moteur; c'est une confiance toute humaine, qui est satisfaite quand il y a un accord suffisant entre la théorie et les faits"<sup>66</sup>

Sin embargo, este "carácter" de la ciencia va acompañado por una crisis en el seno del catolicismo, encerrado entre este "escepticismo utilitario" y la aceptación de las verdades absolutas del dogma; la salida de esta situación se encuentra, para Sorel, en reintroducir la noción del "milagro" en el pensamiento religioso, a partir de reconocer la centralidad del misticismo:

"il faudra que la philosophie chrétienne considère la **mystique** comme la base principale de sa spéculation. C'est par cette voie que la crise actuelle pourra être résolue; **tout esprit de doute disparaîtra**, et la vie religieuse servira à expliquer le monde; ainsi la théologie pourra reprendre son rôle, qui est d'être, par rapport aux sciences, ce qu'est un souverain par rapport aux vassaux."<sup>67</sup>

El paralelismo con el movimiento que tiene lugar en la filosofía de las ciencias es indudable para Sorel: así como en ésta se pasa de la unidad a la multiplicidad,<sup>68</sup> de la perfección de la esfera suprahumana a la fragmentación del conocimiento en virtud de las necesidades del hombre, de la misma forma la "nueva filosofía" "deberá partir de lo que hay de más profundo en los sentimientos", es decir, de los "fenómenos de conciencia" que se encuentran en el fondo del individuo, en lo que "todavía no está socializado en el hombre". En otras palabras, se trata de apropiarse de la "nueva filosofía" de la actualidad; si bien no figura en este artículo, es claro que bajo este nombre la filosofía a la que Sorel se refiere es

el pragmatismo bergsoniano, hacia el que la Iglesia católica debe dirigir la mirada si quiere superar su crisis.<sup>69</sup>

Es esta combinación de un misticismo que hace desaparecer el “espíritu de duda” con la necesidad de recuperar una heroicidad que la civilización burguesa ha suprimido del mundo moderno, ya que “lo sublime está muerto en la burguesía, y ésta se halla pues condenada a no tener más moral”, la que marca el tono general de las **Reflexiones sobre la violencia**; puesto que si por un lado, como ya viéramos, el mito revolucionario de la huelga general permite la aprehensión “inmediata” de las características del conflicto liberador que enfrentará a los proletarios con sus dominadores, por otra parte la finalidad última que se persigue en este enfrentamiento no reside en la instauración de una sociedad nueva — siendo que las características del futuro escapan por completo a las posibilidades de conocimiento y previsión de los hombres del presente—, sino en la generación del “espíritu heroico” que las propias condiciones de lucha a las que se ve llevado el proletariado producen en su seno. Las múltiples referencias a Renan —además de Proudhon y Nietzsche— evidencian la presencia de la ecuación que combina “moral” con “heroísmo”: la superación de la “moral de rebaño” de la burguesía se logra a partir del sentimiento de sublimidad que la “lucha gigantesca” que lo enfrenta con ella logra despertar en los trabajadores;<sup>70</sup> se trata de la “moral de los productores”, encargada de reemplazar la decadencia burguesa y, de este modo, “salvar al mundo de la barbarie”.<sup>71</sup>

Es interesante constatar cómo el antirracionalismo soreliano en este punto lo coloca en la misma postura que la del “racionalista” Durkheim de 1885 cuando ironizaba sobre las posibilidades de una educación puramente racional para fomentar la integración moral de la *foule*.<sup>72</sup> del mismo modo, para Sorel no existen dudas de que las “convicciones” sobre las

que se estructura una moral no tienen demasiado que ver con los frutos de la razón, sino que por el contrario “la decisión moral es instantánea”, surge “de las profundidades del hombre como un instinto”.<sup>73</sup> El encadenamiento entre mito y lucha, entre exaltación mística y sublimidad, se convierte así en la resolución soreliana de la problemática que comparte con el resto del pensamiento sociológico:

“[les hautes convictions morales] ne dépendent point des raisonnements ou d’une éducation de la volonté individuelle; elles dépendent d’un état de guerre auquel les hommes acceptent de participer et qui se traduit en mythes précis. Dans les pays catholiques, les moines soutiennent le combat contre le prince du mal... dans les pays protestants, de petites sectes exaltées jouent le rôle des monastères. Ce sont ces champs de bataille qui permettent à la morale chrétienne de se maintenir avec ce caractère de sublime”<sup>74</sup>

Por otra parte, también en Durkheim puede encontrarse una equivalencia con este papel proactivo del entusiasmo religioso: corresponde a lo que ya en 1911 tematizara como “momentos de efervescencia colectiva”, en los que “se construyen los grandes ideales sobre los que descansan las civilizaciones”.<sup>75</sup> Significativamente, los ejemplos que rescata en este sentido Durkheim coinciden en gran parte con los sorelianos: “la gran crisis cristiana..., la Reforma y el Renacimiento, la época revolucionaria, las grandes agitaciones socialistas del siglo XIX”, son todos “períodos creadores” donde “los hombres son movidos a acercarse más íntimamente”, la vida “más elevada es vivida con tal intensidad” que “desplaza las preocupaciones egoístas y vulgares”, al punto que “lo ideal tiende entonces a no formar más que una sola cosa con lo real: por eso los hombres tienen la impresión de que están muy

próximos los tiempos en que el ideal llegará a ser la realidad misma y en que el reino de Dios se realizará en esta tierra”.<sup>76</sup>

Pero si Durkheim se preocupa bien por señalar el carácter pasajero de lo que no duda en catalogar como “ilusión”, distinto es el énfasis que apreciamos en Sorel: el “duelo” en que consistía la “batalla napoleónica” que tematizaba Proudhon, el heroísmo superador de la degeneración moral a la que según Renan conducía la ausencia de religiosidad, la moral guerrera del héroe homérico en Nietzsche, se anudan en la reivindicación del espíritu agonal que permite la consolidación de las convicciones más profundas, que se fundan, sobre una “competencia de comuniones” en la que cada una de ellas se considera “armada de la verdad para combatir las legiones del mal”.<sup>77</sup> Tal es el papel del mito de la huelga general: convierte a la noción socialista en un combate heroico, produciendo las condiciones que permitan el surgimiento de lo sublime; son las “fuerzas de entusiasmo”, fuerza soberana que regenera la moral:

“La morale n’est point destinée à périr... si elle peut s’allier encore à un **enthousiasme** capable de vaincre tous les obstacles qu’opposent la routine, les préjugés et le besoin de jouissances immédiates.... l’idée de la grève générale, rajeunie constamment par les sentiments que provoque la violence prolétarienne, produit un état d’esprit tout **épique**... C’est à la **violence** que le socialisme doit les hautes valeurs morales par lesquelles il apporte le salut au monde moderne”<sup>78</sup>

Por lo tanto, contra los “expertos en ciencia social”, los “profesores de retórica”, productores de “fantasmas” que quiere hacer pasar como “potencias capaces de remover el mundo”, Sorel muestra lo irrelevante de la cuestión de la verificación del contenido del mito una

vez alcanzada la victoria en esta batalla última: por el contrario, antes que los detalles del futuro, es en la propia lucha donde radica la esperanza de surgimiento de “una virtud que puede salvar a la civilización”:

“Les premiers chrétiens attendaient le retour du Christ et la ruine totale du monde païen... la catastrophe ne se produisit pas... Les espérances que Luther et Calvin avaient formées sur l'exaltation religieuse de l'Europe ne se sont nullement réalisées... Devrons-nous contester, pour cela, l'immense résultat qui est sorti de leurs rêves de rénovation chrétienne?... Il importe donc fort peu de savoir ce que les mythes renferment de détails destinés à apparaître réellement sur le plan de l'histoire future... il peut même arriver que rien de ce qu'ils renferment ne se produise”<sup>79</sup>

De esta forma, la dimensión religiosa aparece en Sorel como solución particular a la combinación de conocimiento y acción práctica que buscaba desde sus primeras obras como “medios para actuar en el mundo”: intuición inmediata de los propios trabajadores, conocedores de las propias condiciones de lucha mucho más que los “intelectuales” que quieren “pensar por ellos”, el mito que se elabora en el centro mismo de la producción económica reproduce el “misterio” de esta esfera de la vida —la más “misteriosa”, al decir de Sorel— y es, en este sentido, “verdadero”; por esta misma propiedad mimética, genera ese efecto movilizador sobre el proletariado que la propaganda de los “políticos” no podría nunca lograr, a partir de la cesura que se abre entre ellos y el mundo del trabajo.

## UNIDAD Y MULTIPLICIDAD

En 1910, la reedición de las **Reflexiones...** contó con un “Apéndice” agregado por Sorel con el objeto de “demostrar cuánto se engañan” quienes creen “oponer una razón irrefutable” a las teorías sobre la lucha de clases afirmando “que la noción de sociedad está totalmente penetrada por la idea de unidad”;<sup>80</sup> por el contrario, si bien “sentimos los efectos de una autoridad jerarquizada” que impone “reglas uniformes” de conducta, no debe por ello deducirse “que la idea de unidad debe imponerse a toda filosofía social”. El título del apéndice, “Unidad y multiplicidad”, refiere de este modo a la opción adoptada por Sorel frente a los “prejuicios unitarios” a los que “los sociólogos” son tan afectos, sobre todo a partir de las analogías del organicismo biologicista. La complejidad de la moderna sociedad occidental, lejos de poder reducirse a la unidad de las “colonias animales” que nos brindan las imágenes de la biología, requiere un análisis que dé cuenta de la diversidad en que está fundada; subsumirlas en la idea de “unidad” implica por lo tanto perder de vista por completo el análisis real, y privilegiar lo que años antes había impugnado como “metafísica”.

Sin embargo, Sorel advierte que se caería en un error si se dedujera de lo anterior que el “hombre ahistórico” es un “personaje inútil para el filósofo”, puesto que en realidad “lo que es digno de ser examinado de cerca” es que tales artificios “coexisten con un derecho formulado por las personas reales”. Por lo tanto, el “hombre abstracto” constituye un ejemplo de los “artificios de nuestro entendimiento, necesarios en el trabajo por el cual adoptamos la realidad a nuestra inteligencia”.<sup>81</sup> Es a partir de esta reflexión sobre las facultades de la razón para “traducir lo real”, y sobre el carácter necesario de esta operación, la que debe combinarse adecuadamente con el reconocimiento de la naturaleza artificial de los instrumentos utilizados, que Sorel concluye:

“La diferencia fundamental que existe entre los métodos de la filosofía social y los de

la fisiología se nos aparece entonces con claridad. La fisiología jamás puede considerar el funcionamiento de un órgano sin vincularlo al conjunto del ser vivo... La filosofía social está obligada, para seguir los fenómenos de mayor importancia histórica, a proceder en una *diremption*, **examinar ciertas partes sin tener en cuenta todos los lazos que lo unen al conjunto, y determinar**, de algún modo, **el género de su actividad que los impulsa hacia la independencia. Cuando ha llegado finalmente al conocimiento más perfecto, ya no puede intentar más la reconstitución de la unidad rota.**<sup>82</sup>

Si bien no lo refiere explícitamente, la “*diremption*” a la que aquí acude Sorel como opuesta a la propensión de la fisiología por la integración y la totalidad pertenece al arsenal terminológico hegeliano, con el que estaba relativamente familiarizado (si bien en general su actitud hacia Hegel era antes que nada crítica).<sup>83</sup> En Hegel, la *diremption* (literalmente, “disyunción” o “disección”) aparece ligada a la *Entzweiung* (“división”, “escisión”), uno de los momentos asociados a la “alienación” en la **Fenomenología del espíritu**; es bastante significativo que la utilización soreliana de la terminología hegeliana opte por la fragmentación de la *diremption*, eludiendo explícitamente la recuperación de la “unidad rota” en una *Aufhebung* superadora (“anuladora”) y trascendente por encima de la escisión.

Si bien en “Unidad y multiplicidad” Sorel no abunda mucho más en el sentido en que entiende la *diremption* (lo hará en 1919, en su **Matériaux d’une théorie du prolétariat**), nos brinda sin embargo una aplicación concreta del principio por el que “podrá ser mejor apreciado su valor”: el ejemplo elegido no será otro que la historia de la Iglesia. En un ejemplo más de la centralidad de la preocupación religiosa en su obra, Sorel emprende una lectura del cristianismo en la que nociones como “armonía” y “autoridad”, a las que tenderían los teólogos e

historiadores que “sueñan” con esta unidad “porque confían mucho más en los razonamientos que les permiten decir lo que debería existir que en la observación de los hechos”,<sup>84</sup> son opuestas a la “ley interior” de la historia de la Iglesia, su “naturaleza esencial”, a la que la *diremption* permite arribar, revelando la “independencia” que los católicos reivindican frente al “orden general establecido por el Estado”. Esta “esencia” se manifiesta en particular “en los períodos en los que la lucha está seriamente entablada”, en las épocas de “renacimiento”, donde se revela que “la armonía no es más que un sueño de los teóricos... que no sirve para explicar nada en la historia”, mientras que por el contrario el método de la *diremption* “se encuentra plenamente justificado” por los resultados a los que nos permite arribar.

Desde luego, esta incursión por la historia eclesiástica en cuanto oposición de los principios de “unidad” y “multiplicidad” en las **Reflexiones...** no es en absoluto inocente: como expresamente lo señala Sorel, “la situación del catolicismo en Francia” presenta tal semejanza con “la del proletariado comprometido con la lucha de clases” que los sindicalistas deben encontrar “real interés” en seguir la historia de la Iglesia. El paralelismo se hace evidente cuando Sorel compara la presencia de los “reformistas” en el movimiento obrero con la de los “hombres muy mesurados” en el ámbito católico: si los primeros “se consideran doctos en ciencia social”, los “hombres sabios del catolicismo” suponen conocer “las necesidades de su siglo”, por lo que “sueñan con la paz religiosa” y la “unidad moral de la nación”.<sup>85</sup> Alertando contra ambas, el ejemplo del cristianismo, donde “la mayoría de los católicos pudo permanecer ajena a la persecución de lo absoluto” es invocado para que sirva de lección para el proletariado, a fin de evitar que caiga preso de la noción de “unidad”: de lo contrario, quedará reducido a “una masa inerte”, subordinado en cuanto electorado a la dominación de “los políticos”, expresión práctica de la espuria concepción unitaria del cuerpo social.

Es necesario, por lo tanto, optar: o bien por el punto de vista “de lo absoluto religioso, representado por los monjes”, y por lo tanto, por considerar a la sociedad como una unidad; o bien por reconocer como preponderante “la actividad de las instituciones combatientes”, y en consecuencia, por ver al conjunto como “**multiplicidad de fuerzas antagónicas**”.<sup>86</sup> La elección soreliana no deja lugar a dudas: luego de remarcar como “los partidos socialistas”, que “tomaron de la democracia su gran amor a la unidad”, se consideran encargados de aconsejar y agruparlas en una unidad de clase a las organizaciones obreras, Sorel concluye. “Para comprender bien la realidad del movimiento revolucionario, es menester situarse en una mira diametralmente opuesta a la de los políticos”.<sup>87</sup>

### **CONCLUSIÓN: HACIA LA LUCHA DE REPRESENTACIONES**

El largo desvío soreliano nos ha permitido reconocer algunos elementos coincidentes con el desarrollo que postuláramos para **Pragmatismo...**: también en Sorel la “unidad” intelectual garantizaría un freno a las divergencias, también aquí la autoridad se impone aunando la necesidad lógica a una necesidad moral. Desde luego, mientras que en Durkheim esta constatación servirá para señalar el carácter útil de las representaciones científicas en la preservación de la estabilidad social, el mismo valor es visto por el autor de **Reflexiones...** como indicativo de la necesidad de enfrentar y denunciar esta pretensión unitaria, desnudando el real aspecto múltiple que se quiere mantener oculto tras ella.

Es en este punto donde, según entendemos, la obra de Durkheim muestra una tensión interna que corresponde al propio objeto sobre el que versa: puesto que si bien la verdad científica aparece como la forma actual en la que las sociedades se representan la verdad,<sup>88</sup> no se puede más que constatar que, junto a ella, sobrevive en el conjunto una forma de razonar que no ha quedado completamente erradicada: “habrá, durante mucho tiempo todavía, dos tendencias: una hacia la verdad objetiva y científica, y una tendencia hacia la verdad mitológica”,<sup>89</sup> esta pervivencia es, para Durkheim, “uno de los grandes obstáculos que demoran los progresos de la sociología”.<sup>90</sup> Enfrentados a la urgencia de los problemas concretos que la asolan, “la sociedad no puede esperar que sus problemas sean resueltos científicamente”. Por más que la “prudencia” indicaría lo contrario, entonces, lo cierto es que las necesidades de la vida colectiva requieren algo distinto a la “sabiduría” para resolverse:

“il faut agir, il faut vivre, et, pour vivre, il faut autre chose que le doute... en l'absence d'une connaissance objective... il lui faut se conduire d'après une représentation qui soit de même nature que celles qui constituent les vérités mythologiques [lesquelles] expriment une conception unanime, et c'est ce qui leur confère une force, une autorité qui fait qu'elles s'imposent”<sup>91</sup>

Se notará aquí la manifiesta proximidad que guarda el tratamiento durkheimiano de las “verdades míticas” con su equivalente en Sorel, respecto a su presencia en la vida social moderna pero sobre todo en cuanto al papel que juegan; todavía más significativo es que los que Durkheim ofrece de la presencia de estos “mitos” en la vida de las sociedades modernas:

“C'est ainsi qu'ont cours dans nos sociétés des formules que nous nous imaginons n'être pas religieuses, qui ont cependant le caractère des dogmes et qu'on ne

discute pas. **Telles sont les notions de *démocratie*, de *progrès*, de *lutte des classes*...** la pensée scientifique **ne peut régner seule**... il y aura toujours, dans la vie sociale... une forme de vérité qui s'exprimera peut-être sous une forme très laïque, mais qui aura **malgré tout** un fond mythologique et religieux"<sup>92</sup>

Llamativa coincidencia; digamos, por un lado, que la distancia entre esta caracterización del “progreso” y la “democracia” como “dogmas” de fondo religioso y lo que Sorel denuncia en su obra homónima como “dogmas charlatanescos”, “grandes palabras” cuyo “poder mágico” gobierna a la humanidad, y a las que convendría “someter a una crítica fundamentada”, es la que existe entre la valoración que a cada uno de ellos le merezca este develamiento de la verdadera naturaleza de tales concepciones. La brecha que se abre entre el resignado “*malgré tout*” de Durkheim en 1914 y la exultante apelación soreliana al “entusiasmo” de 1906 es así indicativa de cómo la convergencia temática a la que se ven conducidos los autores puede muy bien corresponderse con la distancia que existe entre sus distintos recorridos: si para el primero la remisión a la naturaleza mítico-religiosa del conocimiento implica la preservación del imperativo integrador y para Sorel la valoración que le merece su “hermoso descubrimiento” radica en su potencialidad para la acción transformadora, es común a ambos autores una constatación de la autonomización del objeto respecto a las condiciones de su análisis. Que en un caso suponga una agria constatación, y en el otro una esperanzada evidencia, corresponde entonces a la actitud respectiva frente a las coordenadas político-ideológicas que conformaban su real objeto: es la III República y todo el entramado que en ella se condensa lo que está en juego aquí, y ambos autores coinciden en este punto.<sup>93</sup>

Pero además, no podemos dejar de notar el ruido que produce la yuxtaposición entre “democracia” y “progreso”, por un lado, y “lucha de clases”, por el otro, ubicados en el mismo

espacio de “representaciones mitológicas”. No es que deba sorprendernos que Durkheim caracterice a la “democracia” como un “mito” a partir de sus atributos exteriores, es decir, en cuanto dogma indiscutible para la sociedad moderna; después de todo, no ha sido otra la actitud que ha tenido desde sus más tempranos escritos hacia, por ejemplo, el “culto al individuo” moderno.<sup>94</sup> Y sin ir más lejos, en **Las formas elementales...** se había preguntado:

“Quelle différence essentielle y a-t-il entre une assemblée de chrétiens célébrant les principales dates de la vie du Christ, ou de juifs fêtant soit la sortie d’Égypte soit la promulgation du décalogue, et une réunion de citoyens commémorant l’institution d’une nouvelle charte morale ou quelque grand événement de la vie nationale?”<sup>95</sup>

Si esta ubicación de la democracia o del progreso en el plano de las creencias compartidas no es novedosa, ni tampoco supone un demérito para las mismas, lo que nos parece notable en la enumeración citada precedentemente es el reconocimiento implícito que Durkheim parece estar realizando de que, al lado de estos dogmas coexisten otros, como el de la “lucha de clases”, que tienen una carga política que hace que la contigüidad a la que se los somete produzca una incomodidad evidente. Porque no hay dudas de que estas nuevas “creencias” presentan un contenido que las hace colisionar con las otras; se trata aquí, si bien implícitamente, de una “multiplicidad” de representaciones, al costado de las científicas, impedidas de “reinar” en soledad. Si bien no se lo llega a afirmar, parecería desprenderse de la cita anterior cierto conflicto potencial entre ambos tipos de “verdades”.

En enero de 1914, es decir, durante el período que en el que estuviera dictando el curso “Pragmatismo y sociología”, Durkheim presentó una contribución a un debate sobre el lugar que

correspondería al “sentimiento religioso” en la actualidad; el final de este breve artículo, titulado “El futuro de la religión”, nos parece que revela la forma en que entiende la relación entre ambos tipos de verdades:

“...nos sociétés traversent une phase d'ébranlement profond... Les vieux idéaux et les divinités qui les incarnaient sont en train de mourir... et les nouveaux idéaux qui nous seraient nécessaires pour orienter notre vie ne sont pas nés. Nous nous trouvons ainsi dans une période intermédiaire, période de froid moral qui explique les manifestations diverses dont nous sommes, à chaque instant, les témoins inquiets ou attristés. Mais qui ne sent... que,  **dans les profondeurs de la société**, une vie intense s'élabore qui cherche ses voies d'issue et qui finira bien par les trouver... ces aspirations obscures qui nous travaillent arriveront... à prendre plus clairement conscience d'elles-mêmes, à se traduire en des formules définies  **autour desquelles les hommes se rallieront** et qui deviendront un centre de cristallisation pour des croyances nouvelles... Tout ce qu'il importe, c'est de sentir, par-dessous le froid moral qui règne à la surface de notre vie collective, les sources de chaleur que nos sociétés portent en elles-mêmes. On peut même aller plus loin et dire avec quelque précision dans quelle région de la société ces forces neuves sont particulièrement en voie de formation: c'est  **dans les classes populaires**.<sup>96</sup>

La coincidencia con Sorel en este sentido es plena: citando a Renan, en **Reflexiones...** afirmaba también una misma ubicación de la “religión del futuro”:

“«Tremblons. En ce moment peut-être la religion de l’avenir se fait... sans nous. Oh! Le sage Kimri qui voyait sous terre! C’est là que tout se prépare, c’est là qu’il faudrait voir» Ces paroles [de Renan] ne peuvent déplaire aux théoriciens de la lutte de classe.. la **rénovation** se ferait par une classe qui travaille souterrainement et qui se sépare du monde moderne comme le judaïsme se séparait du monde antique”<sup>97</sup>

Es justamente esta constancia compartida de que es en las “clases populares” donde se puede adivinar la formación de las “nuevas fuerzas” que presidirán el alineamiento de los hombres lo que hace particularmente delicado el problema del contenido de las mismas. La aparición del “mito” de la lucha de clases, entonces, correspondería a este espacio de constitución de nuevas creencias que están actualmente en proceso de elaboración. Y es precisamente por el hecho de encontrarse en formación que el problema de la relación entre un tipo y otro de representaciones colectivas adquiere particular relevancia.

En esta situación conflictiva, en este proceso de elaboración de los contenidos de las representaciones míticas, se sostiene el lamento con el que Durkheim reconocía su impermeabilidad a los avances de las verdades científicas. Pero el papel rector de la ciencia aparece sin embargo garantizado para Durkheim gracias a su capacidad de inscribirse en la conciencia colectiva

“les connaissances scientifiques... **s’enregistrent et demeurent** dans la conscience collective”<sup>98</sup>.

Es así que estas verdades científicas logran ser incorporadas por el conjunto, traduciéndolas a “filosofía popular”:

“la conscience collective... peut **s’emparer** des vérités scientifiques et les coordonner en un tout. Ainsi se constitue une *philosophie populaire* qui est l’œuvre de tous et qui est faite pour tous; et ce ne sont pas seulement les choses physiques que cette philosophie populaire atteint et exprime: c’est aussi et surtout l’homme, la société”<sup>99</sup>

Como se aprecia, entonces, si el papel de la verdad científica, como se ha dicho, es el de garantizar la unidad del conjunto, de lo que se trata es de asegurar su inscripción y permanencia en ese fondo de representaciones míticas que, al parecer por mucho tiempo, está destinado a sobrevivir. O en otras palabras: se trata de controlar cierto grado de presencia de las verdades de la ciencia dentro de la “filosofía popular” que el conjunto realiza.

En esta interpretación que realizamos de **Pragmatismo...** estamos exagerando, conscientemente, el aspecto conflictivo de la vida social; entre otros, este ha sido el sentido de la comparación con la obra soreliana. Es claro que, por contraste, la centralidad que adquiere en Durkheim la postura unitaria de lo social inhibe un avance hacia la dirección que nosotros hemos radicalizado. Sabemos que, en otras manos y una década después, algunos elementos similares estarán presentes en el desarrollo de la teoría gramsciana de la *hegemonía*; conocida es también la relevancia que le otorgara el autor italiano a la figura de Georges Sorel, cuya obra, particularmente debido a su asociación con la figura de Benedetto Croce, tuvo un eco notable en la Italia de las primeras décadas del XX.<sup>100</sup> Creemos que, por lo que se ha expuesto

hasta aquí, podemos encontrar un desarrollo convergente, si bien trunco por las razones expuestas, en algunos tramos de la sociología durkheimiana.

En este sentido, la *diremption* soreliana, el énfasis en reconocer el carácter múltiple de la verdad y de la sociedad a partir de un abordaje marxista que se centra en el **conflicto**, se nos presenta como reverso simétrico del planteo durkheimiano, limitado por la pretensión de unidad que lo caracteriza; si bien la verdad es “aflojada”, si bien es historizada, acercada a los hombres, en última instancia el análisis no deja de vincularla a una singularidad que corresponde, como se ha visto, a una opción **política** que obtura el desarrollo del mismo.

101

<sup>1</sup> **Pragmatisme et sociologie** aparece editado en Francia en 1955, por Armand Cuvillier, luego de que pudieran encontrarse las notas de algunos alumnos del curso.

<sup>2</sup> Quizás se podría añadir el artículo de 1914 sobre “Le Dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales”; luego de la entrada de Francia en la guerra, la mayor parte de las pocas contribuciones durkheimianas estuvo absorbida por la situación bélica: por ejemplo, **Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques**, y **L'Allemagne au-dessus de tout: la mentalité allemande et la guerre**, ambos de 1915.

<sup>3</sup> Por ejemplo, Sue Stedman Jones, “From Varieties to Elementary Forms. William James and Emile Durkheim on Religious Life”, *Journal of Classical Sociology*, 3 (2), 2003; Jack Barbalet, “William James: Pragmatism, Social Psychology and Emotions”, *Journal of Classical Sociology*, 7 (3), 2004; Hans Joas, **Pragmatism and Social Theory**, Chicago, University of Chicago Press, 1993; y sobre todo Warren Schmaus, **Causes, Categories, and Society: Rethinking the Durkheimian Tradition**, 2001.

<sup>4</sup> Marcel Mauss, citado por Armand Cuvillier, “Prefacio” a **Pragmatismo y sociología** [de ahora en adelante, **PS**], Schapire, Buenos Aires, s.d., p. 7

<sup>5</sup> “Le problème soulevé par le pragmatisme est en effet fort grave. Nous assistons de nos jours à *un assaut contre la raison, à une véritable lutte à main armée*”, **PS**, p. 23 (cursivas en el original).

<sup>6</sup> Mauss, *ibid.*

<sup>7</sup> **PS**, p. 23.

<sup>8</sup> “Su ventaja es que ilumina las debilidades del viejo Racionalismo. Este debe renovarse para satisfacer las exigencias del pensamiento moderno”, **PS**, p. 24.

<sup>9</sup> **PS**, pp. 35-36 (cursivas del autor).

<sup>10</sup> **PS**, pp. 37 y 125.

<sup>11</sup> **PS**, p. 45.

<sup>12</sup> **PS**, p. 109; “aflojar” corresponde al “*déraider*” con el que Durkheim traduce el término “*unstarching*” de William James; cf. Sue Stedman Jones, *op. cit.*

<sup>13</sup> Al respecto, cf. Lukes 1984; también el debate entre Durkheim y Wilbois en “Une confrontation entre bergsonisme et sociologisme: le progrès moral et la dynamique sociale”, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 14, 1914,

<sup>14</sup> “[le pragmatisme] se présente comme un *empirisme radical*... Ce qui caractérise l’empirisme radical, c’est l’unicité absolue du plan de l’existence. Il se refuse à admettre qu’il y ait deux mondes, le monde de l’expérience et le monde de la réalité”, **PS**, p. 65 (cursivas de Durkheim).

<sup>15</sup> “...la thèse pragmatiste... le vrai, c’est l’utile, est une formule qui nous ramène à l’utilitarisme. La théorie pragmatiste de la vérité est un *utilitarisme logique*”, **PS**, p. 116 (cursivas del autor).

<sup>16</sup> **PS**, p. 125.

<sup>17</sup> PS, p. 133.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> “Il y a, dans l’histoire de la pensée humaine, deux types de vérités qui s’opposent l’un à l’autre. Ce sont les *vérités mythologiques* et les *vérités scientifiques*. Dans le premier type, toute vérité est un corps de propositions acceptées sans contrôle... Les vérités mythologiques ont été les conditions d’existence des sociétés qui y ont cru. La vie commune en effet suppose des idées communes, une unanimité intellectuelle”, PS, p. 135 (cursivas en el original).

<sup>20</sup> PS, pp. 135-136 (mi resaltado).

<sup>21</sup> PS, pp. 136-137 (mi resaltado).

<sup>22</sup> PS, p. 137.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> “C’est cela qui fait l’intérêt de l’entreprise pragmatiste: on peut y voir un effort pour *comprendre la vérité* et la raison elles-mêmes, pour leur restituer leur intérêt humain, pour en faire des choses humaines relevant de causes temporelles et engendrant des conséquences temporelles. ‘Déraïdir’ la vérité, c’est en faire quelque chose d’analysable et d’explicable”, PS, p. 109.

<sup>26</sup> Cf., por ejemplo, Stedman Jones: en Durkheim “all forms of absolutes are reflexively constituted within a system of representations and relations, and must therefore be so analysed... This is the logical argument he addresses to absolutism in philosophy as well as to all forms of political and social power that escape democratic republican control”.

<sup>27</sup> La frase que abre el texto es explícita: “Este libro es ante todo un esfuerzo por tratar los hechos de la vida moral según el método de las ciencias positivas”, **La división del trabajo social**, Schapire, Buenos Aires, 1967, p. 33

<sup>28</sup> PS, p. 109 (mi resaltado).

<sup>29</sup> Diversos autores han señalado este movimiento en Durkheim; entre otros, cf. Steven Lukes, **Émile Durkheim. Su vida y su obra. Estudio histórico-crítico**, Siglo XXI, 1984; J.C. Filloux (comp.), **La science sociale et l’action**, PUF, París, 1970 y Bernard Lacroix, **Durkheim y lo político**, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

<sup>30</sup> “Juicios de valor y juicios de realidad” (1911): en **Sociología y filosofía**, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2000, p. 118.

<sup>31</sup> PS, p. 133.

<sup>32</sup> De este año data su artículo “Representaciones individuales y representaciones colectivas”, en el que postula cierta “autonomía relativa entre el plano de las representaciones y el “sustrato” social del cual emana; en **Sociología y filosofía**, op. cit.

<sup>33</sup> “Ils sont un événement historique, un fait politique, en même temps qu’une théorie scientifique de la société”, “Les principes de 1789 et la sociologie”, en **La science sociale et l’action**, p. 216

<sup>34</sup> Op. cit., p. 217.

<sup>35</sup> Op. cit., p. 216 (mi subrayado).

<sup>36</sup> “Ils dépendent, donc, non de circonstances accidentelles et locales, mais de quelque changement général qui est survenu dans la structure des sociétés européennes”, op. cit., p. 224.

<sup>37</sup> Cf., por ejemplo, **Las reglas...**, o las **Lecciones de sociología**.

<sup>38</sup> “Les principes...”, p. 215.

<sup>39</sup> Op. cit., p. 218 (mi subrayado).

<sup>40</sup> **Revue philosophique**, 1885, p. 101 (mi subrayado).

<sup>41</sup> “Les études de science sociale”, en **La science sociale...**; la reseña también se refería a obras de otros autores, por lo que Durkheim se preocupaba por aclarar que “ce n’es pas le hasard qui les a réunis dans cette étude”.

<sup>42</sup> Op. cit., pp. 196-197 (mi subrayado).

<sup>43</sup> Citado en Stephen Lukes, op. cit., p. 236.

<sup>44</sup> “Fue en ese año cuando, por vez primera, encontré una manera de **abordar sociológicamente el estudio de la religión**. Fue para mí una revelación”, *ibid.* (mi subrayado).

<sup>45</sup> “...elles répondent à des besoins réels et légitimes qui autrement n’auraient pas reçu de satisfaction”, cf. *supra*.

<sup>46</sup> **Las formas...**, p. 21, y PS., p. 150 (mi subrayado).

<sup>47</sup> **Las formas...**, p. 21.

<sup>48</sup> Op. cit., p. 447.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Op. cit., p. 20.

<sup>51</sup> “les concepts sont des représentations collectives... elles correspondent à la manière dont cet être spécial qu’est la société pense les choses de son expérience propre”, op. cit., p. 445.

<sup>52</sup> “Penser logiquement... c’est toujours... penser d’une manière impersonnelle... Impersonnalité, stabilité, telles sont les deux caractéristiques de la vérité... la vie logique suppose évidemment que l’homme sait... qu’il y a une vérité, distincte des apparences sensibles”, *ibid.*

<sup>53</sup> Por citar sólo una referencia, cf. Robert Darnton, **La gran matanza de gatos**.

<sup>54</sup> He desarrollado este tema en mi trabajo de tesis de maestría, **Articulaciones entre ciencia y política. La sociología francesa a fines del XIX: Durkheim y Sorel**, FLACSO, 2003.

<sup>55</sup> **PS**, p. 137.

<sup>56</sup> “La ciencia no ha asumido esta faena por azar y como inconscientemente: es *por eso que existe*”, *ibid.*, cursivas del autor.

<sup>57</sup> **PS**, p. 139 (mi resaltado).

<sup>58</sup> “Por ella se torna posible un nuevo orden de cosas: nada menos que la *civilización*”, **PS**, p. 143.

<sup>59</sup> **PS**, p. 154; cf. “la société ne peut-elle abandonner les catégories au libre arbitre des particuliers sans s’abandonner elle-même. Pour pouvoir vivre, elle n’a pas seulement besoin d’un suffisant conformisme moral; il y a un minimum de conformisme logique dont elle ne peut davantage se passer...”, **Las formas...**, p. 21.

<sup>60</sup> **PS**, p. 138 (cursivas en el original).

<sup>61</sup> Sobre Sorel, cf. Shlomo Sand: **L’illusion du politique. Georges Sorel et le débat intellectuel 1900**, La Découverte, París, 1985; también, aunque con reservas, la obra de Zeev Sternhell, **Ni droite ni gauche. L’idéologie fasciste en France**, Complexe, París, 1987.

<sup>62</sup> Joas ha señalado que los blancos durkheimianos en **Pragmatismo y sociología** serían específicamente Bergson y Sorel: cf. Joas, *op. cit.*; por otro lado, Durkheim polemizó públicamente con el soreliano Hubert Lagardelle, fundador de **Le Mouvement socialiste**, en un acalorado debate público sobre el internacionalismo y la lucha de clases; cf. “Internationalisme et lutte de classes” (1906), en **La science sociale et l’action**, PUF, París, 1970.

<sup>63</sup> “Renan est, à tout instant, ballotté entre sa propre intuition qui fut presque toujours admirable, et une philosophie qui ne peut aborder l’histoire sans tomber dans la platitude... il se croyait, hélas! trop souvent, tenu de raisonner d’après l’opinion scientifique de ses contemporains”, **Reflexiones...**, p. 31.

<sup>64</sup> Cf.: “Renan confond la conviction... avec cette certitude très particulière que l’enseignement provoquera, à la longue, au sujet des thèses que la science a reçues; il est difficile de donner une idée moins exacte des forces réelles qui font agir les hommes”, **Reflexiones...**, p. 33.

<sup>65</sup> “Les philosophes grecs conçurent le monde comme une dépendance du ciel... toute la science physique était, *avant toute recherche*, suspendue à cette grande sphère céleste qui enveloppait le monde; le contenant était connu scientifiquement avant que la multiplicité du contenu eût pu être débrouillée... Depuis que le ciel aristotélicien a été brisé, la philosophie n’a pu arriver à reconstruire une doctrine complètement satisfaisante de la science... Aujourd’hui la physique part de ce qui se fait dans les laboratoires; c’est la multiplicité infinie qui est donnée, au lieu de l’unité du ciel”; “La crise de la pensée catholique”, **Revue de Métaphysique et de Morale**, 1902, p. 533-34.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, p. 535 (nuestro resaltado).

<sup>67</sup> *Op. cit.*, p. 550 (mi resaltado).

<sup>68</sup> Título del apéndice a las **Reflexiones sobre la violencia** publicado en 1910.

<sup>69</sup> “...il y a, à l’heure actuelle, un très fort courant qui conduit le monde pensant vers cette nouvelle philosophie... peut-être, encore plus en dehors du catholicisme que dans son sein... C’est du monde laïque que [l’Église] recevra sa nouvelle pensée philosophique”, “La crise...”, p. 550.

<sup>70</sup> “le socialisme en propageant la notion de grève générale prolétarienne... éveille au fond de l’âme un sentiment du sublime en rapport avec les conditions d’une lutte gigantesque”, **Reflexiones...**, p. 171.

<sup>71</sup> “Tout peut être sauvé si, par la violence, [le prolétariat] parvient à reconsolider la division en classes et à rendre à la bourgeoisie quelque chose de son énergie... La violence prolétarienne... est au service des intérêts primordiaux de la civilisation... elle peut sauver le monde de la barbarie”, *op. cit.*, p. 95.

<sup>72</sup> Cf. *supra*; por lo demás, en **Reflexiones...** Sorel no deja de citar la importancia que el Durkheim de principios de siglo atribuye a la dimensión religiosa como prueba de sus propios puntos de vista: “Le professeur Durkheim disait dernièrement à la société française de philosophie qu’on ne saurait supprimer le sacré dans le moral... Je ne veux pas ici discuter ces thèses; je les cite seulement pour montrer à quel point le caractère du sublime s’impose aux auteurs qui, par la nature de leurs travaux, sembleraient les moins disposés à l’accepter”; p. 217.

<sup>73</sup> *Op. cit.*, p. 219.

<sup>74</sup> **Reflexiones...**, p. 220.

<sup>75</sup> “Juicios de valor y juicios de realidad”, en Durkheim 2000, p. 114.

<sup>76</sup> *Ibid.*, mi resaltado.

<sup>77</sup> **Reflexiones...**, p. 221.

<sup>78</sup> *Op. cit.*, p. 264.

<sup>79</sup> *Op. cit.*, p. 126.

<sup>80</sup> Op. cit., p. 269.

<sup>81</sup> Op. cit., pp. 279-280.

<sup>82</sup> Sorel s.d. [1], p. 280, cursivas en el original, mi resaltado.

<sup>83</sup> Al respecto, cf. Sand 1985.

<sup>84</sup> Sorel s.d. [1], p. 282.

<sup>85</sup> Op. cit., pp. 290-291.

<sup>86</sup> Op. cit., p. 295 (mi resaltado).

<sup>87</sup> Op. cit., p. 296.

<sup>88</sup> Aunque relativizando el sentido de “actual”, puesto que Durkheim hace remontar su origen a la Grecia de Sócrates y Platón; cf. **PS**, pp. 137-38.

<sup>89</sup> **PS**, p. 140.

<sup>90</sup> Op. cit., p. 141.

<sup>91</sup> Op. cit., pp. 140-141.

<sup>92</sup> **PS**, p. 141 (mi resaltado, cursivas del autor).

<sup>93</sup> Nos hacemos eco en este planteo del postulado del que parte Lacroix en **Durkheim y lo político**, op. cit.

<sup>94</sup> Por ejemplo, en 1898, en “L’individualisme et les intellectuels”, donde lo rescata como “el único sistema de creencias que puede asegurar la unidad moral del país”; desde luego, esta actitud estará presente en **La división del trabajo social**, y también, entre otras, en **Lecciones de sociología**, respecto a la relación entre Estado e individuo.

<sup>95</sup> **Las formas elementales...**, p. 438.

<sup>96</sup> “L’avenir de la religion”, en **Le sentiment religieux à l’heure actuelle, troisième entretien : la conception sociale de la religion**, Vrin, París, 1914, pp. 97-105. Se trata de una comunicación de Durkheim dirigida al encuentro de la “Union de libres penseurs et de libres croyants pour la Culture morale”, en enero de 1914; se recordará que ya en **Las formas elementales...** Durkheim presentaba una postura similar respecto a los ideales del pasado y los del porvenir. “nous traversons une phase de transition et de médiocrité morale. Les grandes choses du passé... n’excitent plus chez nous la même ardeur, soit parce qu’elles sont entrées dans l’usage commun au point de nous devenir inconscientes, soit parce qu’elles ne répondent plus à nos aspirations actuelles; et cependant, il ne s’est encore rien fait qui les remplace”, **Las formas...**, p. 438.

<sup>97</sup> **Reflexiones...**, pp. 238-239.

<sup>98</sup> **PS**, p. 140 (mi resaltado)

<sup>99</sup> **PS**, p. 139 (cursivas del autor, mi resaltado).

<sup>100</sup> Cf. al respecto Zeev Sternhell, Mario Sznajder y Maia Ashéri, **Naissance de l’idéologie fasciste**, Gallimard, París, 1989.