

Durkheim, Sorel y el pragmatismo: apuntes acerca de sociología, conocimiento y acción

Sazbón, Daniel Bernardo (UBA-UNLP-UNAJ)

Resumen

La reciente reedición del curso de Émile Durkheim *Pragmatismo y sociología* (2022) nos sirve de excusa para volver sobre la pregunta acerca de la relación entre ambos autores. Se ha aventurado (König, 1956, 1976) que el tácito objeto polémico de las lecciones impartidas por Durkheim en el año lectivo 1913-1914 no era otro que el autor de *Reflexiones sobre la violencia*, y que el “ataque a la razón” que tanto lo alarmaba estaba dirigido directamente a confrontar contra las teorías sorelianas acerca del papel del *mito* en la acción colectiva, del mismo modo en que lo haría la contraposición entre “verdades científicas” y “verdades mitológicas” con la que se cierra el curso.

Sin discutir la justeza de tal hipótesis, el objetivo de la presente ponencia es utilizarla como provocador punto de partida acerca de las posibilidades y desafíos que supuso para Durkheim la irrupción en el escenario político e intelectual francés de algunas de las ideas del pragmatismo anglosajón (en particular el de William James). De las múltiples derivas posibles de este cruce, nos interesará intentar avanzar en una de ellas: la que plantea la relación entre **conocimiento** y **acción**, objeto central de las preocupaciones sociológicas durkheimianas.

No es de interés de estas breves páginas —pensadas más como intento de reflexión en ocasión del evento académico que las motivó— ofrecer un pormenorizado análisis de las relaciones entre el pensamiento soreliano y la sociología de Émile Durkheim. El tópico ha sido abordado anteriormente desde diversas perspectivas: tempranamente René König ha postulado a Sorel como interlocutor implícito de buena parte de la sociología durkheimiana (particularmente su curso sobre el pragmatismo),¹ al igual que Piet Nijhoff,² y en su senda, Josep Llobera.³ Rafael Farfán Hernández ha puesto su atención

¹ René König: “Drei unbekannte Werke von Emile Durkheim”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 8:4, 1956.

² Piet Nijhoff, “Pragmatisme en sociologie: Durkheim en Sorel als tegenspelers”, *Sociologisch Tijdschrift* 10:1, 1983; “Georges Sorel et Émile Durkheim”, en Jacques Julliard y Shlomo Sand (comps.), *Georges Sorel en son temps*, París, Éditions du Seuil, 1985.

³ Josep Llobera, “Religion and Revolution in Durkheim and Sorel”, *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 12, 1998.

en el común tratamiento de ambas figuras en relación con la noción de *mito*,⁴ tema que he abordado también en trabajos anteriores.⁵

Lo que intentaremos aquí es más bien una lectura de ambas trayectorias en paralelo, utilizando el recorrido soreliano como provocador punto de partida acerca de las posibilidades y desafíos que supuso para Durkheim la irrupción en el escenario político e intelectual francés de algunas de las ideas del pragmatismo anglosajón (en particular el de William James). De las múltiples derivas posibles de este cruce, nos interesará intentar avanzar en la que plantea la relación entre **conocimiento** y **acción**, objeto central de las preocupaciones sociológicas durkheimianas.⁶

Sorel: conocimiento desde la acción

En la bibliografía acerca de Georges Sorel (1847-1922) se suele subdividir su producción en “etapas” o “períodos” que segmentan la producción del retirado ingeniero de puentes y calzadas: el descubrimiento de Joseph Proudhon y su primer contacto con el marxismo (1892-1897), fase en la que sus trabajos aparecerán sobre todo en revistas socialistas como *L'Ere nouvelle* y *Le Devenir Social*; su progresivo alejamiento de la ortodoxia socialista desde el cambio de siglo hasta aproximadamente 1905; los años que sigan, hasta 1908, los que verán aparecer los exponentes más conocidos de la producción soreliana: en efecto, la aparición en ese año de la trilogía conformada por *Réflexions sur la violence*, *Les illusions du progrès* y *La décomposition du marxisme*, corona el movimiento rupturista que llevará a Sorel a abrazar al “socialismo proletario” convirtiéndolo en el “teórico del sindicalismo revolucionario”; su abandono del movimiento obrero como sujeto revolucionario (desilusionado por su absorción partidista) llevándolo a vincularse con los movimientos nacionalistas de derecha (1909-1914); finalmente, tras la guerra, su entusiasmo por el triunfo bolchevique en Rusia y por

⁴ Rafael Farfán Hernández, *Durkheim, Sorel y el pragmatismo. Estructura y funcionamiento del mito y la violencia en la sociedad moderna*, México, UAM – Plaza y Valdés, 2012.

⁵ Daniel Sazbón, “Pragmatismo y sociología: conocimiento, acción y verdad en Durkheim y Sorel”, *VI Jornadas de Sociología*, FSOC, UBA, 2004.

⁶ Continúo así los temas presentes en mi trabajo anterior: “Articulaciones entre ciencia y política. La reflexión sociológica francesa a fines del siglo XIX: Durkheim y Sorel”; tesis de maestría en Cs. Sociales, Flacso, Buenos Aires, 2004.

lo tanto por las posibilidades del movimiento comunista (1918-1922) que lo acompañará hasta su muerte, todavía esperando de ver antes del final “la humillación de las arrogantes democracias burguesas, hoy cínicamente triunfantes”.

Así, Sorel llega al marxismo a partir de una inquietud que combinaba su preocupación por el sentido descendente de la evolución moral de la civilización como por los fundamentos del conocimiento para obtener verdades sólidas para contrarrestarla. En su temprano descubrimiento de Joseph Proudhon y su reclamo por una nueva ética — surgida de las condiciones de lucha de la clase obrera— será central la oposición entre Teoría y Acción, condensada en el aforismo del autor de la *Filosofía de la miseria* “La idea, con sus categorías, nace de la acción y debe retornar a la acción”.⁷ A esta influencia primigenia se le sobreimpondrá luego la del Henri Bergson del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, con su separación entre “medio natural” y “medio artificial” en cuanto dominios distintos del conocimiento, de las cuales sólo el segundo podía ser verdaderamente accesible al hombre puesto que es fruto de su propia acción.⁸

Dado que la actividad humana se ubica en la esfera de la “naturaleza artificial”, se deduce la negativa de Sorel a las pretensiones deterministas de las ciencias naturalistas: la libertad del hombre radica en su distintiva capacidad de “construir artefactos que no tienen modelo alguno en el medio cósmico”.⁹ Esta asociación entre libertad y creatividad se desarrollará en su apropiación de la *praxis* marxista, de la que enfatizará la indeterminación última de la vida humana, al partir del medio en el que se desarrolla la producción, y por tanto la vida, de los hombres. Anudando el *verum factum* viquiano (al que en estos años dedicará un largo estudio)¹⁰ con el énfasis marxiano en la actividad productiva de los hombres para la reproducción de sus medios de vida, Sorel asume como corolario del marxismo la existencia de la libre elección humana.

“En última instancia, la ciencia no busca el conocimiento de las entidades o cosas en sí, sino la determinación de relaciones puramente fenomenales. Todo lo que no cae

⁷ Sorel, “Essai sur la philosophie de Proudhon”, *Revue philosophique* 33 y 34, 1892.

⁸ Sobre la recepción del pensamiento pragmatista en Sorel, cf. Tomasso Giordani, “Introduction au pragmatisme de Georges Sorel”, *Mil neuf cent* 32:1, 2014.

⁹ Sorel, “L’ancienne et nouvelle métaphysique”, en *D’Aristote à Marx. L’ancienne et nouvelle métaphysique*, París, Marcel Rivière, 1935, p. 264 (original 1894).

¹⁰ “Etude sur Vico”, *Le Devenir Social* 2:9, 10 y 11, 1896.

bajo nuestro poder activo escapa a nuestro poder intelectual. Un cambio debe ser realizable en nuestro medio artificial para que pueda ser conocido científicamente”.¹¹

Este fuerte anti-determinismo tiñe el marxismo soreliano y explica su negativa a subordinar al conocimiento de la estructura económica todo análisis de las formas jurídicas, “sociológicas”, y en general los “fenómenos políticos, morales, estéticos” de la vida colectiva. Para Sorel, el “verdadero” marxismo (o mejor dicho, aquello que el marxismo tiene de “verdadero”) supone enfatizar los aspectos jurídicos y éticos de la vida humana en desmedro de los económicos. Su incomodidad ante todo determinismo mecanicista —en particular su crítica a la noción de “progreso” (que cristalizará, más tarde, en *Las ilusiones del progreso*)— sirve como expediente para dirigirse contra la concepción de Marx de la historia.

Sorel, para quien las filosofías “progresistas” del XIX suponen un basamento “providencialista” y utópico (y por lo tanto, reaccionario), va así a emprender una cuidadosa expurgación de toda “filosofía de la historia” subyacente en el marxismo. Su antideterminismo lo resuelve a rechazar cualquier interpretación de los textos marxianos que postule eventuales líneas de desarrollo histórico que no correspondan a la intervención de los hombres. De aceptarlo, se trataría de una subordinación de la Acción humana a una Teoría de filósofos inaceptable para un Marx a quien ve como adalid de la emancipación del ser humano (así como su entusiasmo por Vico no le impide rechazar la subsunción del despliegue histórico de la vida humana en los *corsi e ricorsi* postulados por el filósofo napolitano).

La progresiva “descomposición” del marxismo —término que parece adoptar de Benedetto Croce)—¹² avanzará desde esta dirección antideterminista, llevándolo a una reinterpretación de la obra de Marx que busca restaurar lo que considera su sentido

¹¹ Sorel, “La métaphysique évolutionniste de M. Brunetière”, *Le devenir social* 1:6, 1895, p. 588; Durkheim será reseñado elogiosamente en “Les théories de M. Durkheim”, *Le devenir social* 1:1, pp. 1-26 y 148-180.

¹² “Se quella *decomposizione del marxismo* che alcuni preannunziano dovesse significare una rigurosa revisione critica, sarebbe davvero benvenuta”; Benedetto Croce, “Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo”, memoria leída el 21/11/1897 en la Academia Pontaniana de Nápoles, luego incluida en su *Materialismo storico ed economia marxista* de 1921 (Bari, Laterza) (también aparecido en francés en *Le devenir social* de febrero y marzo 1898, con el título “Essai d'interprétation et de critique de quelques concepts du marxisme”. Sobre los antecedentes del término, cf. Daniel Lindenberg, “Herr, Andler, Sorel. Trois intellectuels décomposent le marxisme”, *Georges Sorel*, París, L’Herne, 1986.

primigenio (desvirtuado por sus epígonos), señalando su distancia con todo modelo de conocimiento basado en “ilusiones metafísicas”. Por ellas entiende Sorel la inversión de la relación que debe regir siempre entre “conocimiento” y “realidad”, es decir, entre empiria y abstracción. Las trampas de la “metafísica” nos pueden llevar a invertir el sentido lógico de la historia, y terminar creyendo que se puede conocer lo que todavía no se ha producido, dadas las características del pensamiento abstracto, que se estructura en forma de cadenas de silogismos que crean la apariencia de que lo sucedido acontece producto de la verificación de “leyes de hierro” de la historia.¹³

Como se ve, lo que está en juego en esas intervenciones sorelianas es la relación entre el “mundo real” o la “vida práctica” y las operaciones intelectivas para aprehenderlo: las críticas al marxismo “idealista” apuntan precisamente a su rechazo a aceptar su subordinación de las complejidades e imperfecciones del “mundo real” a las abstracciones del mundo de las ideas. Esta artimaña propia del mundo de la teoría es producto de la ilusión metafísica cuando adopta una de las formas más perniciosas para Sorel: la ilusión fatalista, que hace ver como “necesarios” los fenómenos verificados en la realidad, y por lo tanto suponer que ésta se encuentra regida por tales leyes: “el idealismo y el determinismo”, nos alerta, “componen una continuidad ficticia y engañosa”.

Sorel no se limita a criticar la suposición de que un análisis ganaría en científicidad a partir de ser más proclive a la cuantificación, siendo que por el contrario la mayor matematización del análisis, lejos de hacerlo más científico, lo convierte en más idealista.¹⁴ El conocimiento científico debe complementarse con el área del “sentido común”, en la que coexiste “la opinión” con las “reglas empíricas”, punto de partida pero también de llegada de la ciencia. El sentido común, es decir, las condiciones concretas de quienes buscan conocer, debe ser siempre verdadera “guía y dirección de la acción”:

¹³ Sobre las “leyes de hierro” (en italiano, *leggi di bronzo*), particularmente la que estipula el necesario decrecimiento de los salarios, cf. “La necessità e il fatalismo nel marxismo” y “La crisi del socialismo scientifico” (ambas de 1898) y “Vi è dell’utopia nel marxismo?”, de 1899.

¹⁴ Sorel opone el cuantitativismo del idealismo (por basarse en abstracciones) al materialismo marxista, “por completo nutrido del concepto de cualidad”; Sorel, “Nuovi contributi alla teoria marxistica del valore, *Giornale degli Economisti* 17:9, julio 1898, pp. 15-30.

“Los esquemas de la sociología... están hechos para ser utilizados en cuestiones particulares; los consideramos subjetivos porque dependen de la dirección que le damos a nuestro pensamiento. Si queremos... preservar su carácter verdaderamente científico, debemos definir siempre el propósito con el que los enunciamos; la filosofía de acción es quien debe iluminar el camino de la sociología”.¹⁵

La predominancia de los enfoques “teóricos” constituyen para Sorel un intento de “socratizar” al marxismo, es decir, de subordinar el análisis de lo real —caótico, anárquico, azaroso, indeterminado— a la engañosa elegancia de las abstracciones “idealistas”. El componente “utópico” que presenta el marxismo es en este sentido un resultado lógico de tal intento, que nos señala la necesidad de ser fieles al “espíritu” de Marx, analizando al conjunto de las relaciones sociales a lo largo de la historia como lo que son: el producto de relaciones de fuerza:

“... se caería en un grave error si de esto se pretendiera deducir la existencia de un hecho cualquiera [de la interpretación de los hechos]. Para pasar a la realidad está la historia, el hecho como tal, al que ninguna deducción hace nacer. [n. Por ejemplo, sin la *Fuerza*, sin el hecho histórico, la plusvalía sólo existiría en estado de mera posibilidad]”.¹⁶

Para que el economicismo no hiciera caer al marxismo en un “socratismo” que diluya la caótica realidad histórica bajo una ilusoria “unidad de los opuestos” dialéctica, es imprescindible recuperar el componente fundamental del materialismo, precisamente, *histórico*. La reinterpretación de Marx parte, así, de concebir a la historia como un conjunto de acontecimientos que irrumpen “por la fuerza”, es decir, de manera “libre” e “indeterminada”, sin resultar de ninguna “necesidad” que pueda deducirlos *teóricamente*. Si es nítido aquí el privilegio a la lucha de clases por sobre la dimensión expansiva de las “fuerzas de producción”, lo es aún más el rechazo soreliano a toda subordinación de la inmanencia conflictiva de la actividad humana a alguna determinación que la trascienda.

El camino hacia las *Reflexiones sobre la violencia*, está así trazado; en 1902 publicó *Introduction à l'économie moderne*, un ensayo sociológico que profundiza en su llamado a una sociología “subjetiva” que subordine sus investigaciones al fin último que persigue, y en la que aparecen los *mitos* como instrumento de la acción política revolucionaria, al preguntarse su autor si “sería posible proporcionar una exposición

¹⁵ “La necessità e il fatalismo nel marxismo”

¹⁶ “Nuovi contributi alla teoria marxistica del valore, *cit.* (cursivas en el original).

inteligible del pasaje de los principios a la acción sin emplear mitos”.¹⁷ La cuestión ya había sido tratada por Sorel en 1898, en su artículo sobre la “crisis del socialismo científico”, cuando reconocía la inadecuación de la “exposición puramente científica” para la tarea de “propaganda”, imprescindible para lograr “el fin último del socialismo: la formación del espíritu (*anima*) de clase: “El espíritu necesita poesía para que el corazón se decida a actuar”. Si en aquel artículo concluía con la advertencia a no confundir los “símbolos” que constituyen esa propaganda con la “realidad” a la que oblicuamente ésta se refiere,¹⁸ para 1902 tal precaución parecía haberse abandonado.

De aquí en más el pragmatismo se abrirá paso en sus escritos, al tiempo que su “descomposición” del marxismo terminará reduciéndolo a mero “instrumento de guerra contra el liberalismo”,¹⁹ expurgándolo de un contenido cognoscitivo ahora reducido a “idealismo” hegeliano. En *Reflexiones sobre la violencia* (editado en 1908 pero cuyos artículos habían aparecido en 1906) el “feliz descubrimiento” del mito soreliano —la “huelga general”— ya está realizado:

“En el curso de estos estudios comprobé [que] los hombres que participan en los grandes movimientos sociales imaginan su más inmediata actuación bajo la forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo de su causa. Yo propuse denominar *mitos* a esas concepciones...”²⁰

Estas construcciones “míticas” no deben entenderse como opuestas al conocimiento “verdadero”: por el contrario, los mitos se refieren a un conocimiento fidedigno de la realidad referida, de una fidelidad mayor a la que se puede lograr alcanzar a través del paradigma “científico”, reducido aquí a “pequeña ciencia”. Así como en 1896 Sorel reivindicaba como “verdaderamente completa” a la educación científica que mantuviera su contacto con las “condiciones reales” de producción, en 1906 el mito de la

¹⁷ Sorel, *Introduction à l'économie moderne*, París, Marcel Rivière, 1922, pp. 394-397 (cursivas del autor).

¹⁸ “La propaganda debe contentarse con símbolos, pero es también necesario que quienes puedan comprender sean puestos en condiciones de comprender estos símbolos... es necesario que se sepa que esta explicación es una figura simbólica y falsa, así como la pretendida división de la sociedad en dos clases. ¡Es necesario que los socialistas no terminen, a fuerza de imágenes, soñando con una mitología sociológica en lugar de observar los hechos!”; Sorel, “La crisis del socialismo científico”, *Critica sociale* 8:9, mayo 1898, p.139.

¹⁹ Cf. Zeev Sternhell, Mario Sznajder y Maria Asheri, *Naissance de l'idéologie fasciste*, Paris, Fayard, 1989.

²⁰ Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, p. 29.

huelga general resulta del aprendizaje *inmediato* de estas condiciones por sus protagonistas.

A diferencia de la “pequeña ciencia”, el mito logra conocer sin separarse de la realidad, es decir, sin caer en el “idealismo” trascendental de toda subsunción del plano de la inmanencia de la experiencia concreta al de las construcciones abstractas. Los términos a los que recurre para explicitar su hallazgo —“intuición”, “imágenes”, “evocación instintiva”, “percepción instantánea”, “experiencia integral”—, así como la remisión a la filosofía bergsoniana, son claros: lejos de constituir un manifiesto “irracionalista”, la verdadera naturaleza del “mito” soreliano resulta de la tensión que estructura todo análisis de lo social. En él el conocimiento adquiere finalmente capacidad transformadora del mundo, de *acción*: “Practicar la ciencia es saber... cuáles son las fuerzas que existen en el mundo, y prepararse para utilizarlas de acuerdo a la experiencia”.²¹

En un pasaje que inmediatamente recuerda planteos similares en Durkheim, Sorel apunta que a diferencia del “filósofo que no busca la aplicación” de su conocimiento, quienes pretendamos intervenir en el mundo real no podemos desechar las “ilusiones” de las construcciones míticas, ya que “nosotros tenemos que obrar”. El pasaje de la *praxis* marxista al pragmatismo es claro: el mito encuentra su razón de ser en el fin concreto hacia el que va dirigida su utilización: reconocer la naturaleza de la realidad, y operar sobre ella en un sentido determinado.

Así, el mito de la huelga general permite al movimiento proletario “representarse de manera total, exacta y sorprendente” este profundo misterio que es el socialismo “como una catástrofe cuyo proceso no puede ser descrito”: lejos de apartarse hacia la zona “luminosa” y descomponerlo “en una suma de detalles históricos” como haría la “pequeña ciencia”, la “intuición profunda” del mito no separa lo pensado de la operación mental que lo aprehende. Frente a las eventuales críticas de “los historiadores futuros” sobre la presencia de “ilusiones” en la teoría de los mitos, Sorel se encarga de remarcar que en lugar de encontrarse como ellos “con un mundo acabado a sus espaldas”, “nosotros tenemos que obrar”, y que conviene recordar que “prever es algo bien distinta que saber”.

²¹ Sorel, *Reflexiones...*, pp. 153-54.

Durkheim: acción para el conocimiento

Si trasladamos la perspectiva de esta tensión entre la inmanencia de la acción y la trascendencia del pensamiento abstracto al territorio conformado por la producción de Durkheim, podemos quizás ver hasta qué punto el problema de la relación entre conocimiento y acción estructura buena parte de ella desde sus primeros textos. Efectivamente, al igual que en el caso de Sorel, su encuentro con el pragmatismo anglosajón —mucho más crítico— se enmarca en una serie de preocupaciones muy anteriores. En 1888, ya en su reseña al libro de Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, rechazaba su “tendencia intelectualista” que imagina una “reflexión todopoderosa” que “todo puede destruir o crear” señalando por el contrario la naturaleza eminentemente práctica de las facultades intelectivas humanas:

“[para Guyau] la causa eficiente de las creencias religiosas es la necesidad de comprender y explicar... esta teoría nos parece inconciliable con las enseñanzas de la psicología... la inteligencia no es más que un medio, y en estado normal se contenta con desempeñar su papel de medio. El fin de la vida física es la acción, la adaptación al medio ambiente... lo que es cierto para la inteligencia individual es aún más cierto para la inteligencia social... la razón determinante [de las representaciones colectivas es] una causa práctica y no una teórica. Este es el caso del sistema de representaciones que llamamos religión”.²²

Y en otra reseña de estos años, la que le dedicara al libro de Ferneuil “Los principios de 1789” en 1890, Durkheim destacaba este papel movilizador de las nociones mentales para quienes las comparten, al señalar cómo la autoridad de las creencias revolucionarias no se basaba en “que estuvieran de acuerdo con la realidad”, sino en que respondían a “aspiraciones nacionales”. Se trataba en este sentido de verdaderos “artículos de fe”.²³

Podríamos multiplicar ejemplos similares, pero las limitaciones de esta comunicación nos hacen optar por dirigirnos hacia los últimos años de su producción, en

²² Durkheim, Reseña a Guyau, *L'irréligion de l'avenir. Étude de sociologie*, *Revue philosophique* 23, 1887, pp. 299-311.

²³ Durkheim, Reseña a Ferneuil, “Les principes de 1789 et la sociologie”, *Revue internationale de l'enseignement* 19, pp. 450-56.

los que el diálogo con el pragmatismo anglosajón será más evidente. Si bien su primer acercamiento a la obra de James será algo superficial —en "Representaciones individuales y colectivas" (1898) incluía sus *Principios de psicología* en su crítica al reduccionismo "epifenomenista"— su atención hacia el pragmatismo se ampliará considerablemente a partir de su creciente interés por el fenómeno religioso.

Como bien sabemos, el corazón de *Las formas elementales de la vida religiosa* estaba dado por el vínculo entre religión y conocimiento, intersección sobre la que James también se había interesado, en su caso a través de la noción de experiencia. Lo que más atrajo a Durkheim al pragmatismo jamesiano fue cómo conocimiento y acción aparecían unidos en la dimensión religiosa de la experiencia, es decir, el elemento "dinamogénico" de los fenómenos religiosos, presente en *Las variedades de la experiencia religiosa*. Es por ello que Durkheim, sin compartir la interpretación pragmatista, prestará bastante atención a su tratamiento del nudo entre acción y religión. Por ejemplo, en su discusión sobre el "problema religioso" en relación con el "dualismo de la naturaleza humana" (1913), con tonos que recuerdan a los sorelianos:

"La religión es, antes que nada, del orden de la acción. Las creencias no son esencialmente conocimientos de los cuales se enriquece nuestro espíritu; su principal función es suscitar actos. ... Cuando el fiel está en estado religioso, se siente en relación con fuerzas que ... lo dominan y lo sostienen. Siente que son superiores a aquellas de las que dispone de ordinario, pero al mismo tiempo tiene la impresión de participar de esta superioridad... Esta vitalidad reforzada se traduce en los hechos, por los actos que ella le inspira... Es esta influencia dinamogénica de la religión la que explica su perdurabilidad".²⁴

La afinidad de Durkheim con el pragmatismo de James radica en su común oposición a apriorismo y empirismo, en la preocupación por las condiciones constitutivas del conocimiento y la posibilidad de su comunicación universal sin remitir a alguna trascendencia. Pero mientras el pragmatismo se preocupa por las situaciones prácticas que construyen conocimiento común cotidiana y recurrentemente, Durkheim lo hace con la praxis del ritual, a la que distingue de la magia precisamente por su distancia con las consideraciones prácticas.²⁵

²⁴ Durkheim, contribución a la discusión de "Le problème religieux et la dualité de la nature humaine", *Bulletin de la Société française de philosophie* 13, 1913.

²⁵ Hans Joas, "Durkheim et le pragmatisme. La psychologie de la conscience et la constitution sociale des catégories", *Revue française de sociologie* 25, 1984, pp. 560-581.

Se ha sugerido que en su tratamiento del problema de la heterogeneidad entre pensamiento y acción, Durkheim traslada la distinción entre sacro y profano a la de conceptual vs. general:²⁶ el proceso de por el que se construyen los conceptos no sería gradual, sino por ruptura entre el plano conceptual y el de las sensaciones e imágenes, y la superioridad del primero explica que "enriquezcan" la realidad, con elementos sociales.²⁷ Así, la idealización "crea" lo real, en cuanto realidad *pensada*.

Desde esta perspectiva, la originalidad de Durkheim al *pensar socialmente la acción* radica en otorgarle a la religiosidad un carácter de condición de existencia de la vida social, dado su carácter generador de ideales. El *acto* de idealización, es decir, la instancia en la que el estrechamiento de los lazos y la mayor cercanía de los cuerpos genera las condiciones para la aparición de nuevos ideales, es el que permite que pensamiento y acción no estén escindidos. Las creencias son *a la vez* pensamiento y acción, ya que actuamos porque pensamos en conjunto con los demás, pero este pensamiento no es mera interiorización de algo externo sino una potencia creada a partir de la formación colectiva de conceptos. La trascendencia del pensamiento conceptual se mantiene en este sentido al interior de la inmanencia de la vida social, de la que es producto y emanación.

Si nos resulta sugerente esta explicación, es porque ofrece una pista acerca del intento de resolución durkheimiano de la tensión referida entre el plano de la acción y el del conocimiento. Semejantes en este sentido a los "mitos" sorelianos, los ideales que guían la acción de los hombres tendrían su origen en la dimensión material de la vida común; una materialidad que no estaría dada aquí por las relaciones de producción como en Sorel sino por la excepcional contigüidad de los cuerpos que forman el conjunto social en los episodios de "efervescencia".²⁸ Estas nociones ya podían hallarse en su reseña a

²⁶ Bruno Karsenti, "La sociologie à l'épreuve du pragmatisme. Réaction durkheimienne", en B. Karsenti y L. Quéré (dirs.), *La croyance et l'enquête. Aux sources du pragmatisme*, París EHESS, 2004.

²⁷ Karsenti, cit.

²⁸ Sobre las distintas dimensiones del concepto, cf. Pablo Nocera, "Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana", *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 127, 2009, pp. 93-119; también Nicolas Mariot "Les formes élémentaires de l'effervescence collective, ou l'état d'esprit prêté au foules", *Revue française de science politique* 51, 2001, pp.707-738.

Ferneuil, pero hallarán su forma más elaborada en *Las formas...*, así como en otros textos del período, tal como “Juicios de valor y juicios de realidad” (donde también aseguraba que “vivir es, antes que todo, actuar, actuar sin medida, por el placer de actuar”):

“Cuando las conciencias individuales, en lugar de seguir separadas entre sí, entran estrechamente en relación y actúan activamente [*sic*] unas sobre otras, se desprende de su síntesis una vida psíquica de un tipo nuevo... es en los momentos de efervescencia de este tipo que se ha construido... los grandes ideales sobre los que descansan las civilizaciones. Los períodos creativos o innovadores son aquellos en los que... los hombres han sido llevados a acercarse más íntimamente”.²⁹

Esta referencia a la dimensión *acontecimental* de los momentos efervescentes de creación de ideales nos permite, a la vez que notar la cercanía entre ambos autores, distinguir aquello que los separa. El curso *Pragmatismo y sociología* termina en su última lección, con la pregunta acerca de si “¿Existe heterogeneidad entre el pensamiento y la realidad?”. Significativamente, para tratarla Durkheim a un problema ya abordado en *Las formas elementales...*, el de la cuestión del *tiempo*,³⁰ que aquí desde el ángulo del problema de la mutabilidad de la verdad, es decir, la historicidad del conocimiento. Durkheim concede al pragmatismo el acierto al enfatizar que la verdad cambia con el tiempo frente al “dogmatismo” del racionalismo clásico, basada en una noción de verdad inmutable, fija e ideal, que desembocaría en escepticismo, al ubicarla en un nivel completamente trascendental y “deshumanizada”. Sin embargo, sus elogios a la “flexibilización” pragmatista de la noción de verdad no le impiden señalar sus diferencias irremontables en cuanto a la posibilidad de comprender el cambio y el devenir.

Frente a la “hiperestesia para todo lo que es movilidad en las cosas”, es decir, la “tendencia a presentar la realidad en su aspecto huido y oscuro”, que opondría la “rigidez del concepto” a la “fluidez de la vida”, Durkheim postula que el *cambio* no es meramente propiedad de nuestro entendimiento (una “necesidad de la mente”) sino que está “en las cosas”. Rechazando la ruptura entre la discontinuidad del pensamiento

²⁹ “...les consciences individuelles *agissent activement* les unes sur les autres”, Durkheim, “Jugements de valeur et jugements de réalité”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 19, 1911, pp. 437-453;

³⁰ Recordemos la noción durkheimiana de “tiempo social”, “marco abstracto e impersonal” que envuelve “todos los eventos posibles”: “no es mi tiempo [sino] es el tiempo tal como objetivamente es pensado por todos los hombres de una misma civilización”, ritmado colectivamente por “ritos, festivales, ceremonias públicas”, dirigida claramente contra la noción bergsoniana de “duración”. Cf. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Alcan, 1912.

(estático) y la indiferenciación propia de la realidad (dinámica), afirma que “existe en lo real un aspecto estático”; más aún, incluso el propio cambio es indiscernible de la permanencia:

“La vida no se puede definir por la pura movilidad: existe en lo real un aspecto estático.... Debe haber un aspecto estático incluso en el cambio mismo... Un devenir que fuera una especie de fuga perpetua, sin detención ni reposo, sin ningún punto fijo, no sería más que una agitación inútil... Lo que se hace todavía no es, es lo indeterminado, y por lo tanto lo impensable. Sólo nos podemos representar lo que es porque ello es de una cierta manera, lo que permite que sea asido por el pensamiento. La tendencia a ser no puede ser pensada más que en función de los elementos adquiridos”.

La pregunta acerca de cómo pensar el cambio no es una novedad en las preocupaciones durkheimianas: si volvemos a revisar sus primeras recensiones podemos encontrar una clave de lectura para su tratamiento. En su recensión de los trabajos de la “ciencia positiva de la mora” en Alemania, Durkheim aprobaba los “felices términos” con los que Gustav Schmoller explicaba el papel del tiempo en la evolución de las sociedades. Frente a los enfoques más “abstractos” o metafísicos, donde la Forma de los fenómenos morales precede a la Materia de la que están hechos (como la norma debe preexistir a los actos a los que viene a juzgar en las teorías iusnaturalistas que también son criticadas), Schmoller (al igual que Ihering y Wundt) acertaba al notar que la primera era el resultado de la dinámica de la segunda:

“Cuando hemos repetido una cierta cantidad de veces una misma acción, ésta tiende a reproducirse de la misma manera... nuestra conducta toma una forma que luego se impone a nuestra voluntad con fuerza obligatoria... la moral y el derecho no son más que hábitos colectivos, maneras constantes de actuar que son comunes a toda una sociedad... es como una cristalización de la conducta humana... Los fenómenos que discurren [en la vida económica] una vez que han abierto su cauce no cambian caprichosamente”.³¹

³¹ Durkheim, “La science positive de la morale en Allemagne”, *Revue philosophique* 24, 1887; la obra de Schmoller referida es *Über einige Grundfragen der Sozialpolitik und der Volkswirtschaftslehre* (1875), y el fragmento referido muy probablemente el siguiente: “toda condición económica duradera descansa en ciertas reglas que se convierten en costumbre... en una regularidad de actos económicos repetitivos similares o idénticos. Y esta regularidad crea una cierta forma, produce ciertas costumbres, sin las cuales sería imposible el curso suave y cómodo de los negocios. La forma fija de estas costumbres, sin embargo, las convierte... en algo independiente en sí misma, lo que a su vez determina el curso ulterior de la vida económica a través del poder de la costumbre, la *vis inertiae*”.

Si el historicismo schmolleriano era así saludado por su capacidad de explicar la articulación entre la acumulación cristalizada de actos realizados por el conjunto a lo largo del pasado y los nuevos fenómenos que en ella deben encontrar su cauce, más adelante se acude nuevamente a una explicación temporalista acerca del valor moral que tienen los fines sociales para los individuos que lo conforman:

“...tenemos la necesidad de creer que nuestras acciones no extingan en un instante todas sus consecuencias, que no están contenidas por entero en el punto del tiempo y del espacio en el que se producen, sino que extienden su desarrollo más o menos prolongadamente, tanto en la duración como en la extensión. De otro modo serían bien poca cosa: apenas el espesor de una línea las separaría de la nada... Sólo las acciones que duran valen la pena de ser queridas, sólo los placeres que duran valen la pena de ser deseados... Si nuestros fines nos atraen, es que los creemos relativos a alguna otra cosa fuera de ellos mismos... Si nuestros esfuerzos no conducen a nada que dure, son vanos... no hay mejor objeción contra la moral utilitaria e individualista... como las sociedades duran infinitamente más que los individuos [es] que nos producen satisfacciones menos efímeras”

Si Durkheim no accede, como parece haberlo hecho Sorel, a subordinar por completo el campo del conocimiento al de la acción, es posiblemente debido a esta noción compleja (“estructural”, en palabras de Pomian, “histórica”, en la terminología de Koselleck) de la temporalidad.³² Así como el tiempo de las sociedades trasciende al de los individuos —y por lo tanto los actos de los últimos deben someterse a los fines de las primeras—, sin que por ello las sociedades estén colocadas al margen de la temporalidad, la verdad, aún sometida también ella a su historicidad, posee un grado de trascendencia que la coloca por encima de la inmanencia de la praxis humana, de la que sin embargo surge.

³² Krzysztof Pomian, *El orden del tiempo*, Madrid, Júcar, 1990; Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona, Paidós, 2001. He intentado tratar esta temática en mi tesis doctoral en historia: “Tiempo, historia y sociología. El tiempo histórico en el debate entre Émile Durkheim y Gabriel Tarde”, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2019.