



DOCUMENTOS DE JÓVENES INVESTIGADORES

Documentos de Jóvenes Investigadores N° 43

Lo leído y lo por leer en la sociología de Émile Durkheim : clausuras y perspectivas tras un siglo de lecturas

Rodrigo Oscar Ottonello [autor]

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, 2016

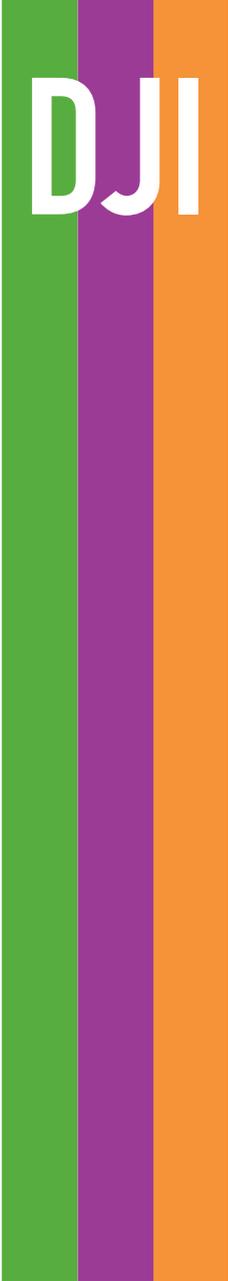
Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR





DJI

Documentos de Jóvenes Investigadores

Nº 43

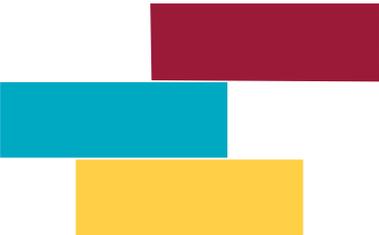
mayo 2016

**LO LEÍDO Y LO POR LEER EN LA
SOCIOLOGÍA DE ÉMILE DURKHEIM.
CLAUSURAS Y PERSPECTIVAS TRAS UN
SIGLO DE LECTURAS**

Rodrigo Oscar Ottonello



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires



DJI

Documentos de Jóvenes Investigadores

Nº 43

mayo 2016

**LO LEÍDO Y LO POR LEER EN LA
SOCIOLOGÍA DE ÉMILE DURKHEIM.
CLAUSURAS Y PERSPECTIVAS TRAS UN
SIGLO DE LECTURAS**

Rodrigo Oscar Ottonello



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires





INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso - C1114AAB
Ciudad de Buenos Aires, Argentina

www.iigg.sociales.uba.ar

ISBN: 978-950-29-1561-6

Los **Documentos de Jóvenes Investigadores** dan a conocer los avances de investigación de los becarios y auxiliares del IIGG. Todos los trabajos son arbitrados por especialistas.

Desarrollo Editorial
Carolina De Volder

Centro de Documentación e Información, IIGG



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

LO LEÍDO Y LO POR LEER EN LA SOCIOLOGÍA DE ÉMILE DURKHEIM. CLAUSURAS Y PERSPECTIVAS TRAS UN SIGLO DE LECTURAS

Resumen:

Ante la proximidad del centenario de la muerte de Émile Durkheim (1858-1917), el presente documento de trabajo tiene por objetivo elaborar un análisis crítico de las principales lecturas que dominaron la recepción de su obra durante el siglo XX. Para ello, se procederá a clasificarlas en cuatro grandes grupos: 1- el de los colaboradores cercanos que prosiguieron, difundieron y compilaron su obra (Davy, Mauss, Bouglé y otros, entre 1920 y 1940); 2- el de los discípulos de esos colaboradores que continuaron el estudio de otras culturas pero criticando enfáticamente los fundamentos teóricos del durkheimismo (Lévi-Strauss, Dumézil, entre 1930 y 1980); 3- el de los nuevos grandes sociólogos teóricos (Parsons, Giddens, Habermas, entre 1930-1980); 4- el de los responsables de los detallados estudios historiográficos en torno a Durkheim y su grupo (Lukes, Besnard, Karady y otros, desde 1970 y hasta la actualidad). Este recorrido general permitirá visibilizar cómo estas lecturas comparten dos operaciones: por una parte, aislar a Durkheim como un producto exclusivo de su tiempo, sin vínculo con lo anterior y sin relevancia para el presente; por otra, acentuar la discontinuidad entre sus trabajos tempranos y sociológicos y los maduros y etnológicos, como si se tratara de dos pensamientos independientes. Sobre este diagnóstico, se propondrá otra lectura de Durkheim, más atenta a valorar su dimensión filosófica y capaz de atender a las consecuencias políticas aún inexploradas que pueden desprenderse de esas investigaciones.

Palabras claves: Émile Durkheim, Sociología, Historiografía, Filosofía, Política

THE ALREADY READ AND THE YET TO BE READ IN THE SOCIOLOGY OF ÉMILE DURKHEIM.

CLOSURES AND PERSPECTIVES AFTER A CENTURY OF READINGS

Abstract

In the context of the imminent centenary of Émile Durkheim's death (1858-1917), this article aims to elaborate a critical analysis of the main readings that dominated the reception of his work along the 20th century. In that order, we will proceed to classify those readings in four large groups: 1- the colleagues who continued, spread and edited his work (Davy, Mauss, Bouglé and others, between 1920 and 1940); 2- the disciples of those colleagues who continued the studies of various cultures but being extremely critical of the durkheimism's theoretical basis (Lévi-Strauss, Dumézil, between 1940 and 1980); 3- the new sociologists who developed their own theoretical basis for the discipline (Parsons, Giddens, Habermas, between 1930 and 1980); 4- the scholars who produced detailed historiography works about Durkheim and his group (Lukes, Besnard, Karady, and others, between 1907 and up to the present time). This will allow to make visible how those readings share two common operations: in the first place, they isolate Durkheim as an exclusive product of its time, without connections with past traditions and no relevance for the present; in second place, they emphasize the discontinuity between his early sociological works and the mature and ethnological ones, as if they were two independent authors. From this diagnosis, we will propose an alternative reading about Durkheim, more focused in its philosophical component and capable of attending to the still unexplored political consequences that we could obtain from those investigations.

Keywords: Émile Durkheim, Sociology, Historiography, Philosophy, Politics

EL AUTOR

Rodrigo Oscar Ottonello ottonellorodrigo@gmail.com

Sociólogo y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Docente en la Universidad de Belgrano, la Universidad Nacional de José C. Paz y la Universidad Nacional de las Artes.

ÍNDICE

Introducción	3
1. Los lectores.....	4
2. Durkheim más allá de su presente	17
3. ¿Dos Durkheim?	27
4. Sociología y filosofía	31
5. A contraluz del regreso Tarde.....	42
Conclusiones.....	52
Bibliografía	53

Introducción

Este trabajo es el movimiento inaugural de una serie de estudios destinados a reexaminar las relaciones, pasadas, actuales y posibles entre la sociología de Émile Durkheim y la filosofía y la teoría política. La pertinencia de pensar en ese vínculo no será objetivo de estas páginas, dedicadas a elaborar un riguroso estado de la cuestión de las lecturas sobre Durkheim que funcionará de base para textos venideros, ya inmersos en una problemática estrictamente política. No obstante, aunque este estudio es de carácter exploratorio, sí hay lugar en él para presentar tres hipótesis centrales: 1) que las dificultades para integrar la amplia obra de Durkheim en un mismo pensamiento, recurrentes entre sus lectores, responden a un problema esencialmente político; 2) que *Les règles de la méthode sociologique* es el fragmento incómodo del rompecabezas durkheimiano, aquél cuyas derivas políticas y filosóficas guardan algo difícil de asumir que explica la acostumbrada rapidez con que dicho texto ha sido considerado una mera pieza museológica de un pensamiento ya sin vigencia; 3) que, aunque sin perder de vista su singularidad, no corresponde tratar a la sociología como distinta de la filosofía. Estas tres hipótesis no recibirán aquí sus respuestas definitivas y no serán tratadas con igual peso, pero prevenir su existencia puede ser útil para que el lector sepa hacia dónde se dirige esta exploración¹.

El recorrido propuesto se articulará en cinco capítulos. El primero, “Los lectores”, presentará una caracterización general de las principales lecturas que dominaron la recepción de su obra durante el siglo XX, dividiéndola en cuatro grupos. Los capítulos segundo y tercero, “Durkheim más allá de su presente” y “¿Dos Durkheim?”, presentarán las dos operaciones problemáticas que atraviesan a la diversidad de lecturas presentadas en el capítulo 1 (con excepción de las hechas por el durkheimismo fundacional): por una parte, el aislamiento de Durkheim como un producto exclusivo de su tiempo, sin vínculo con lo anterior y sin relevancia para el presente, y, por otra, el acentuamiento de la discontinuidad entre sus trabajos tempranos y sociológicos, y los posteriores, maduros y etnológicos, como si se tratara de dos pensamientos independientes. A tal fin, el capítulo 2 se ocupará tanto de una crítica a la historiografía como de una exposición sobre el modo en que Durkheim entendió las relaciones posibles en y con la historia. El capítulo 3, por su

¹ Otras hipótesis que, aunque importantes para estas investigaciones no serán tratadas aquí por no ser adecuadas al recorte textual analizado, ya han sido anticipadas en Ottonello, 2014.

lado, propondrá una vía para abandonar la separación entre la obra sociológica y etnológica de Durkheim usualmente señalada por el quiebre que implicó la atención a los fenómenos religiosos hacia fin del siglo XIX. Luego, el capítulo 4, “Sociología y filosofía”, propondrá, como medio para saltar las separaciones operadas sobre la obra del sociólogo, la importancia de llevar a cabo una lectura que le conceda el estatuto filosófico que se le ha negado con dureza a lo largo de todo el siglo XX; para ello se considerará los modos en que el propio Durkheim entendió a la filosofía y en que el presente puede entender el componente filosófico de sus investigaciones. Por último, el capítulo 5, “A contraluz del regreso de Tarde”, funcionará como coda en la que la desvalorización filosófica de Durkheim, acompañada en los últimos años por la creciente atención concedida a la obra de su máximo rival teórico, Gabriel Tarde, se tratará como síntoma principal de un prejuicio contra la sociología consistente en juzgarla como una fuerza que inmoviliza las posibilidades del pensamiento político; tal el problema central que se desprenderá de este trabajo.

Este texto fue elaborado en el marco de una beca doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Agradezco al Instituto de Investigaciones Gino Germani de la UBA y a los dos evaluadores anónimos —que me hicieron llegar valiosas sugerencias y correcciones— por posibilitar la publicación de este trabajo.

1. Los lectores

La sociología de Durkheim conoció un triple destino ligado a cada una de sus principales dimensiones: exitosa en tanto maniobra de inserción de la nueva ciencia social en los sistemas académicos y universitarios de Francia y Occidente, ejemplar pero con frecuencia velada en tanto modelo de investigación histórica comparativa y duramente criticada en tanto apuesta teórica y filosófica. Hoy, cuando una extensa serie de investigaciones nucleadas bajo el rótulo de *estudios durkheimianos* se ha dedicado ya, con notable rigor, a examinar las razones detrás de esos dos primeros destinos, el tercero, el conjunto de formulaciones teóricas y problemas filosóficos que Durkheim legó a sus lectores, aún requiere una atención especial y distinta a la que ha sido característica de los trabajos historiográficos que llegaron a ser la voz dominante sobre la materia.

Nacido en Épinal el 15 de abril de 1858 y muerto en París el 15 de noviembre de 1917, Durkheim publicó en vida cuatro libros: *De la division du travail social*

(1893), *Les règles de la méthode sociologique* (1895), *Le suicide* (1897) y *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). La distancia de quince años entre los últimos títulos luego de la vertiginosa publicación de sus primeras obras se explica en gran medida por el esfuerzo dedicado entre 1897 y 1913 a fundar y sostener la revista *L'Année sociologique*, donde investigadores de proveniencias heterogéneas (Marcel Mauss, Heny Hubert, Célestin Bouglé, Paul Lapie, Dominique Parodi, François Simmiand, Maurice Halbwachs, los hermanos Bourguin, Paul Faouconnet, Antoine Meillet, Marcel Granet, Paul Huvelin, Georges Davy, Gaston Richiard, entre otros) conformaron la llamada *escuela durkheimiana*. Esos años y ese trabajo colectivo también signaron la deriva que llevó al sociólogo desde sus estudios iniciales dedicados a fenómenos jurídicos y económicos modernos a sus búsquedas posteriores centradas en fenómenos religiosos primitivos.

La carrera de Durkheim fue la de un profesor laborioso que, sin obtener fama ni altos honores académicos o políticos (sí logrados en mayor medida por otros sociólogos franceses de los que fue contemporáneo: Gabriel Tarde y René Worms), dejó una marca cuya profundidad y extensión sólo es comparable, entre quienes se reconocieron sociólogos, a la del alemán Max Weber. Si puede decirse que la escuela durkheimiana —en tanto continuidad de sus ideas— surgió desde los inicios de *L'Année*, cuando algunos de sus integrantes adhirieron explícitamente a sus postulados, los estudios durkheimianos —en tanto lectura, orden y análisis de su obra— comenzaron de inmediato tras su muerte, cuando Xavier Léon rescató en 1918, para las páginas de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, los apuntes de su curso sobre Rousseau dictado a fines del XIX en Burdeos y cuando en 1919 y 1920, en la misma revista, Georges Davy le dedicó un primer esbozo biográfico y una lectura general de su trabajo (Cf. Davy, 1919 y 1920). A partir de allí, diversos esfuerzos se abocaron a editar en libros la inmensa obra que Durkheim había dejado en artículos para revistas y en manuscritos para sus clases. En 1922, Paul Fauconnet presentó *Education et sociologie*, compilando diversas intervenciones del sociólogo —artículos y clases— acerca de la pedagogía realizadas entre 1906 y 1911. En 1924, Celestin Bouglé compiló tres textos filosóficos fundamentales de Durkheim bajo el título *Sociologie et philosophie*. En 1926 se editó *L'éducation morale* con presentación de Fauconnet, curso que Durkheim dictó en la Sorbona en 1902-1903. En 1928, Marcel Mauss presentó la edición de *Le socialisme*, curso sobre Saint-Simon dictado por Durkheim en la Universidad de Burdeos en 1895-1896. *Bilan de la sociologie française contemporaine*, trabajo de Celestin Bouglé

publicado en 1935, fue el primer intento de situar históricamente el aporte de la obra de Durkheim y su equipo al conjunto de las ciencias sociales (Cf. Bouglé, 1935). En 1938 fue editado un nuevo curso de Durkheim, *La évolution pédagogique en France*, tomando sus textos para las clases dictadas en la École normal supérieure en 1904-1905. Luego, en 1950, Hüseyin Nail Kubali, sociólogo turco, publicó, con una extensa introducción de Davy, el manuscrito cedido por Mauss (quien había ofrecido a la imprenta sólo una parte del mismo en 1937, en la *Revue de Métaphysique et de Morale*) de las *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit* redactadas por Durkheim entre 1898-1900 para su curso en Burdeos. Hasta ese punto, las labores de lectura y edición estuvieron fundamentalmente a cargo de miembros de la escuela durkheimiana, pero la vida de esa agrupación fue más breve que la de los estudios sobre sus trabajos.

En efecto, si bien el nombre y la obra de Durkheim resonaron en todo el siglo XX, la extensión de la escuela durkheimiana y su proyecto jamás trascendió como tal hacia fuera del grupo de investigadores que participó de la primera encarnación de *L'Année sociologique*. Tras la Primera Guerra Mundial, el durkheimismo, que había amenazado constituirse en una suerte de imperio científico², se diluyó en la fatalidad y la melancolía. En 1925, en las páginas del primer número de una nueva encarnación de *L'Année* llamada a reflotar la empresa trunca, Marcel Mauss, sobrino de Durkheim y su colaborador más próximo, publicó un texto amoroso y dolorido dedicado a la memoria de los compañeros que ya no estaban. Allí repasó los trabajos inconclusos de Henri Beuchat (americanista, muerto de hambre y frío en un naufragio de 1914, en el curso de una investigación sobre los esquimales), de Maxime David (sociólogo, historiador, filólogo, trabajaba en un tratado de ética y cayó en combate en 1914), de Antoine Bianconi (trabajaba sobre la gracia en San Agustín y sobre el lenguaje y pensamiento de los bantú y cayó en combate en 1915), de Robert Hertz (estudioso de la religión y la moral, caído en combate en 1915), de André Durkheim (hijo de Émile, muerto en un hospital búlgaro en 1915 a causa de las múltiples heridas recibidas en combate), de Jean Reynier (estudioso de la religión y la moral, muerto en un accidente durante su servicio al ejército), de R. Gelly (trabajaba sobre teoría estética, muerto en servicio en 1918), de Antoine Vacher (trabajaba en una “morfología social”

² Como testimonio de esa influencia, el biógrafo de Durkheim Steve Lukes escribió: “Las clases de educación de Durkheim eran las únicas obligatorias de la Sorbona, siendo obligatorias para todos los estudiantes que quisieran conseguir un título docente de filosofía, historia, literatura y lenguas” (Lukes, 1984: 370). Respecto a la amenaza que supo significar la extensión de la sociología sobre otras disciplinas, véase Besnard, 2003: 299-310.

y una “geografía humana”, muerto en 1920 “tras una larga y dolorosa enfermedad”), de Jean-Paul Laffitte (sociólogo, muerto tras “una larga y cruel enfermedad” agudizada por las heridas recibidas en combate durante la guerra), de R. Chaillié (excombatiente, muerto en 1923), de Paul Huvelin (jurista e historiador, muerto en 1924 tras “una dolorosa enfermedad”) y de su familiar y guía, Émile Durkheim, a quien la guerra y la muerte de tantos seres queridos, especialmente la de su hijo, lo afectaron gravemente, precipitando su deceso en 1917. Tras ese trágico recorrido, Mauss concluía:

Aquí se ha indicado y mismo probado cómo podría haber devenido, de no ser por la guerra, la llamada Escuela francesa de sociología. Imaginemos que Gelly hubiera sido nuestro especialista en estética y André Durkheim nuestro lingüista. No nos hubiera faltado más que un especialista en tecnología para estar completos. Imaginemos que Durkheim hubiera concluido su *Famille* y su *Morale*, que Hertz hubiera editado su *Péché et expiation* y otras obras; imaginemos que Bianconi hubiera producido su *Cours de philosophie* y sus *Catégories de la pensée dans les langues et civilisations bantou*; que tuviéramos los libros de Reyner, de Maxime David y de tantos otros. ¿No habría sido una magnífica primavera? (Mauss, 1968: 473-479)³.

El nuevo *Année* dirigido por Mauss duró apenas dos números. Se había perdido el espíritu original de aquella inmensa tarea de reformulación de todos los conocimientos sobre la vida social. Los durkheimianos fueron maestros de muchos de los estudiosos franceses más destacados del siglo XX —Émile Benveniste, Claude Lévi-Strauss, Georges Dumézil, Louis Dumont, Jean-Pierre Vernant— y contribuyeron a sentar las bases del inmenso y heterogéneo acontecimiento intelectual conocido como “estructuralismo”⁴, pero Durkheim pronto se volvió un ancestro lejano, superado. Ejemplarmente, *Anthropologie structurale*, el libro de Lévi-Strauss que constituye uno de los hitos, más destacados de las humanidades de mediados del siglo XX, abre con la siguiente dedicatoria:

Como este libro aparece en 1958, año del centenario de Émile Durkheim, se le permitirá a un discípulo inconstante ofrecerlo en homenaje a la memoria del fundador

³ Respecto a las derivas de esta escuela tras la muerte de Durkheim, también puede consultarse Heilbron, 1985.

⁴ François Dosse, en su historia del estructuralismo, acreditó a Durkheim (en *Les régles*) la primera modulación del término estructura tal como se desarrollará en las décadas de 1950 y 1960 y, vía Marcel Mauss, lo consideró uno de los precursores centrales de ese nuevo curso de investigaciones (Dosse, 1997: 26-31).

de *L'Année sociologique*: prestigioso taller donde la etnología contemporánea recibió una parte de sus armas y que hemos entregado al silencio y al abandono, menos por ingratitud que por el triste convencimiento de que la empresa excedería hoy nuestras fuerzas (Lévi-Strauss, 1994: 9).

Ningún motivo permite dudar de tal reconocimiento y sin embargo no puede dejar de observarse que en las palabras de Lévi-Strauss, Durkheim no es sociólogo, sino etnólogo, y que su camino no fue continuado, sino entregado al abandono. Las obras de Lévi-Strauss y el historiador y lingüista Georges Dumézil, iniciadas en la misma década de 1930 en que el durkheimismo se disgregaba, son los testimonios más poderosos de ese alejamiento.

El 14 de junio de 1979, en el acto por el que Dumézil se convirtió en uno de los cuarenta miembros de la prestigiosa Académie Française, las palabras de bienvenida estuvieron a cargo del ya célebre Lévi-Strauss, quien dirigiéndose al iniciado dijo: “Receloso de la escuela de Durkheim, usted ha hecho dos excepciones, una por Mauss, siguiendo sus cursos y ganando su amistad, la otra por Marcel Granet” (Lévi-Strauss, 1979). Lévi-Strauss señalaba así una operación similar a la que él mismo había hecho en 1960, en su clase inaugural en el Collège de France, donde dijo:

Demasiado a menudo, desde Durkheim —e inclusive en algunos que se creían liberados de su influencia doctrinaria—, la sociología surgió como el producto de un saqueo hecho con altivez a expensas de la historia, la psicología, la lingüística, la ciencia económica, el derecho y la etnografía. La sociología se contentaba con añadir sus recetas a los frutos de este pillaje: cualquiera que fuese el problema planteado, se podía estar seguro de obtener una solución ‘sociológica’ prefabricada. Si no nos encontramos ya en estas condiciones, lo debemos en gran medida a Mauss (Lévi-Strauss 1994: 24-25).

El esfuerzo de Lévi-Strauss por separar a Durkheim, retratado como artífice de una ciencia sociológica con demasiadas ambiciones y por ello tendiente al eclecticismo, de Mauss, valorado como responsable de una forma de investigación etnográfica especializada, es análogo al trabajo del propio Durkheim por separarse de las sociologías filosóficas y anteriores de Auguste Comte y Herbert Spencer. Sin embargo, mientras Durkheim tomó de Comte la forma general de su problematización (la idea de la sociedad como objeto de una nueva ciencia) y criticó —al llamarlo filósofo— sus carencias metodológicas, Lévi-Strauss, en cambio, tomaba de Durkheim su aporte a un método de investigación empírica (el cual implicaba un reconocimiento especial

para su trabajo de 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*)⁵ y separaba —bajo el nombre sociología— el componente filosófico de su problematización⁶, identificado en una hipótesis que, según su criterio, no estaba en condiciones de ser verificada. Se trata de la apuesta que estructura *Les règles de la méthode sociologique*:

Debemos considerar los fenómenos sociales en sí mismos, separados de los sujetos concientes que se los representan; hay que estudiarlos desde fuera como a cosas exteriores, ya que es en ese carácter que se presentan ante nosotros. Si esta exterioridad no es más que aparente, la ilusión se disipará a medida que la ciencia avance y se verá, por así decir, al exterior reingresar a lo interior. Pero la solución no puede ser prejuizada y, aún si los fenómenos sociales, finalmente, no tuvieran todas las características intrínsecas a la cosa, se los debe tratar en principio como si las tuvieran (Durkheim, 1919: 36).

Lévi-Strauss leyó esta hipótesis enfatizando que el propio Durkheim no la consideraba infalible y que el devenir de sus trabajos, sobre todo a partir de la influencia de Mauss, hizo que el sociólogo fuera cada vez más etnólogo y que su idea de lo social como exterior a los sujetos concientes cediera para pensar, en cambio, una psicología menos susceptible a la distinción individuo/sociedad. Lévi-Strauss proponía, en definitiva, que la diferencia entre sociología y etnología no sólo radicaba en que una se centraba en el estudio de sociedades contemporáneas y la otra en el de las primitivas, sino también en sus diversos modos de tratar con la filosofía: para la primera ella era un punto de partida, mientras que para la última era su meta final⁷.

Dumézil, por su parte, en la introducción a *Mythe et épopée III* (de 1973), afirmó que sus trabajos eran los de un historiador y no los de un filósofo, rechazando así a quienes lo leían buscando emparentarlo con las teorías estructuralistas tributarias

5 Para la valoración positiva de ese aporte véase Lévi-Strauss, 1976: 44-48.

6 “[...] dejaremos a un lado el término ‘sociología’, que no ha conseguido aún merecer el sentido de *corpus* del conjunto de las ciencias sociales que para él imaginaron Durkheim y Simiand. Tomada en su acepción de reflexión sobre los principios de la vida social y sobre las ideas que los hombres han sustentado y sustentan a este respecto [...], la sociología se reduce a la filosofía social [...]” (Lévi-Strauss, 1994: 49-50).

7 “Contrariamente a lo que sugiere la apariencia, es por su método más estrictamente filosófico, en nuestra opinión, por lo que la etnología se distingue de la sociología. El sociólogo objetiviza por miedo a pasar por tonto. El etnólogo no tiene ese temor, porque la sociedad lejana que estudia no es nada suyo y porque no se condena por anticipado a extirpar todos los matices y todos los detalles y hasta los valores; en una palabra, todo aquello en lo cual el observador de su propia sociedad corre el riesgo de hallarse implicado” (Lévi-Strauss, 1994: 42).

de Lévi-Strauss (Dumézil, 1995: 1086-1087). Sin embargo el gesto tenía raíces más profundas y apuntaba a lo mismo que el lingüista e historiador expresaba hacia Durkheim en una entrevista de 1979: “Me horrorizan las definiciones, es una reacción contra los durkheimianos. Marcel Mauss, que en su juventud había consagrado mucho tiempo, con Durkheim, a distinguir magia y religión, me decía en su vejez: ‘yo sólo encontré hechos mágico-religiosos’” (Dumézil, 1991: 254). Mauss, su anciano maestro, era de esa manera otro que el que joven que había sido discípulo de Durkheim. Por otro lado, a pesar de haber reconocido generosamente que gran parte de su trabajo había consistido en dirigir a los pueblos indoeuropeos los instrumentos de observación e interpretación confeccionados por Marcel Granet para estudiar China (Dumézil, 1985), Dumézil nunca consideró necesario señalar lo que éste debía al autor de *Les règles*⁸, aún cuando durante la década de 1930 — momento en que Dumézil asistió a los cursos de Granet y leyó sus obras— la obra del sinólogo era reconocida como “la más bella confirmación que se haya aportado al proyecto de Durkheim” (Bouglé, 1935: 51).

En la década de 1930, mientras la escuela durkheimiana llegaba a su ocaso, la sociología, en cambio, creció como campo de estudios de la mano de la proliferación de estudios empíricos —prefigurados por *Le suicide*— y de nuevas elaboraciones teóricas que relevaron críticamente los aportes de Durkheim. En *La sociologie allemande contemporaine*, libro de 1935, Raymond Aron llevó a cabo la primera presentación integral de la obra de Weber en Francia y, con ella, intentó librar a la sociología de la influencia dogmática atribuida a Durkheim. Escribió:

Durkheim invoca la única y definitiva sociología del futuro que proveerá el sistema de las leyes sociales, y cree que ya posee la clasificación de las sociedades. Weber opone a este dogmatismo la legítima multiplicidad de acercamientos e investigaciones correspondiente a la diversidad de mundos espirituales creados por las sociedades humanas. [...] En otras palabras, podemos decir que la sociología interpretativa [de Weber], en contraste con la filosofía de Durkheim, trata al mundo histórico no como una colección de objetos, sino como un proceso de desarrollo de vidas humanas (Aron, 1964: 71 y 76).

8 Granet escribió: “[...] si conduje el análisis de las categorías chinas con la única preocupación de obtener de los hechos chinos una interpretación correcta, la mejor razón que tuve para creer exacto este análisis fue que ella puso en evidencia la preeminencia de la categoría de totalidad sobre la cual, tras una vasta investigación, Durkheim había insistido mucho” (*La pensée chinoise*, Québec, Université de Québec à Chicoutimi, 2004: 349), (edición digital del libro publicado en París, 1968, por Editions Albin Michel). En su estudio sobre los alcances del trabajo de Durkheim y Mauss, “De quelques formes primitives de classification”, N. J. Allen estima posible asumir que, vía Granet o vía directa, dicho texto habría sido una guía importante para el trabajo de Dumézil (Allen, 1994: 40-42)

Esta caracterización de Durkheim como pensador inflexible y reduccionista poco atento a las diferencias dejó una marca notoria en las subsiguientes lecturas del sociólogo hechas en su país.

Por otra parte, en Estados Unidos Talcott Parsons publicó en 1937 el libro tal vez más influyente en toda la historia de la sociología, *The structure of social action*, donde procuró dar unidad y sistematicidad a las investigaciones que Durkheim y Weber habían conducido por separado de manera casi simultánea. Allí Durkheim era situado como autor fundacional e ineludible, pero no sin pasar a través de una cuidadosa selección. Parsons explicaba que Durkheim no se había cuidado lo suficiente contra las interpretaciones que pueden considerar que la realidad social es una entidad concreta separada de los individuos (Cf. Parsons, 1949: 367), y valoraba que la definición de “hecho social” dada en *Les règles* era “simple y poco sofisticada” (p. 441). El cuestionamiento de Parsons a los trabajos durkheimianos de la última década del siglo XIX apuntaba a que allí la sociedad aparecía como un dato de la naturaleza, como una existencia concreta, física, anterior a las acciones de los individuos. Para criticar tal idea Parsons se valió del propio Durkheim y de sus elaboraciones en *Les formes*: fue —según su lectura— en este último libro que Durkheim abandonó su objetivismo extremo para tratar a la sociedad como un complejo de acciones que existe sólo en las mentes de los individuos (Cf. p. 711). En tal pasaje, en esa nueva idea según la cual lo social se estructura a partir de acciones subjetivas, Parsons encontraba motivos para ubicar al Durkheim tardío en una posición cercana a la desarrollada en la sociología de Weber (Cf. p. 442).

El decurso posterior de las lecturas de Durkheim hasta la década de 1980 puede ser dibujado, no de manera exhaustiva pero sí con precisión, por una serie de hitos. En 1943 el filósofo humanista Jean-Paul Sartre, criticando la sociología de lo sagrado de un lector herético de Durkheim como Georges Bataille, escribió:

Se recuerda, en efecto, el famoso precepto de Durkheim: “Tratar los hechos sociales como cosas”. Eso es lo que seduce al señor Bataille en la Sociología. ¡Ah!, si pudiera tratar como cosas los hechos sociales, a los hombres y a sí mismo, si su individualidad inexpiable se pudiera aparecer como cierta cualidad dada, entonces se libraría de sí mismo. Por desgracia para nuestro autor, la Sociología de Durkheim ha muerto: los hechos sociales no son cosas; tienen significaciones y, como tales, remiten al ser por quien vienen al mundo las significaciones, al hombre, quien no puede ser al mismo tiempo sabio y objeto de la ciencia. Sería lo mismo tratar de levantar la silla en que uno está sentado tomándola por los barrotes (Sartre, 1960: 144).

Jules Monnerot, quien en 1937, en el número 3/4 de la revista *Acéphale*, firmó junto a Bataille, Georges Ambrosino, Roger Callois, Pierre Klossowski y Pierre Libra el texto “Déclaration relative à la fondation d’un Collège de Sociologie”, en 1946 publicó *Les faits sociaux ne sont pas des choses*, libro inequívocamente dirigido contra el programa durkheimiano.

En 1965, el filósofo e historiador Michel Foucault, heredero y participante del clima intelectual francés en el que se destacaron Lévi-Strauss y Dumézil, declaraba: “el viejo realismo a la Durkheim, pensando a la sociedad como una substancia que se opone al individuo [...], me parece ahora impensable” (Foucault, 2001: 469).

Theodor Adorno, filósofo y sociólogo marxista, escribió en 1967 un nuevo prólogo para la edición alemana de *Sociologie et philosophie* donde, por una parte, reconocía la actualidad e importancia de “la tesis de la autonomía de las tendencias sociales frente a las tendencias individuales-psicológicas”, pero lamentaba que la visión positivista de Durkheim, interesada en atenerse estrictamente a los hechos impedía distinguir “lo que es en verdad una sociedad y lo que ella imagina que es” (Adorno, 2004: 229).

La culpa de ello —explicaba Adorno— la tiene la teoría central. Ésta coloca la objetividad de la *conscience collective* en lugar de la objetividad de los procesos vitales sociales básicos. Si se eleva a sustancia de una sociedad su espíritu, algo que primero hay que derivar, entonces se desvanece la distinción entre verdadera y falsa conciencia; del mismo modo que Durkheim tiene dificultades entonces para delimitar entre sí lo normal y lo patógeno [...]. En la espiritualización de la objetividad se venga el subjetivismo del que Durkheim renegó y que sin embargo resulta imprescindible para su enfoque (p. 230).

Adorno criticó que Durkheim hubiera ignorado la dialéctica entre lo colectivo-general y lo individual-particular, que mistificara a la sociedad, que su sociología rebosaba de elementos autoritarios, que se limitaba a “vindicar el pleno sentido de lo que existe socialmente”, y, en definitiva, veía en el sociólogo francés una asociación entre “agudeza científica y estupidez”: “El dislate, la forma de presentación lingüística del bobo, se ve sazónada por la pedantería que no puede renunciar a nada que considere necesario por mor de la completud y permitido en virtud de la propia autoridad” (Adorno, 2004: 249). Estas palabras crueles, aunque no deben oscurecer la gran importancia que Adorno concedía al pensamiento durkheimiano, testimonian la clase de resistencias que debían atravesar incluso las recepciones favorables de su sociología.

El sociólogo británico Anthony Giddens, en *New rules of sociological method*, libro de 1967 que desde el título apuntaba a una reformulación de las elaboraciones de Durkheim, asentó su trabajo sobre el diagnóstico del fracaso de la sociología como empresa positivista capaz de ser una ciencia social natural según el modelo de la física y la biología. La física newtoniana, concepción del mundo que modeló el ideal científico de los padres de la ciencia social positiva —Durkheim y antes Auguste Comte y Karl Marx—, había entrado en crisis desde inicios del siglo XX y de la mano de la teoría de la relatividad de Albert Einstein, la teoría de la complementariedad de Niels Bohr y el principio de incertidumbre formulado por Werner Heisenberg; según Giddens, otros modelos de ciencia social sí lograron inscribirse en ese cambio de paradigma de conocimiento, fundamentalmente aquellos que atendieron a los aportes de la filosofía analítica de Ludwig Wittgenstein y la fenomenología de Martin Heidegger. Al “fundamentalismo ortodoxo” (Giddens, 1993: 160) de Durkheim y Parsons, Giddens oponía entonces las sociologías interpretativas de Alfred Schutz, Harold Garfinkel y Peter Winch (tributarias de Wittgenstein) y las hermenéuticas críticas de Hans-Georg Gadamer, Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas (tributarias de Heidegger).

Por último, cerrando este breve recorrido, en 1981, Habermas, sociólogo y discípulo de Adorno, publicó su *Theorie des kommunikativen Handelns* (Habermas, 1999), inmenso trabajo de síntesis de muchas de las principales elaboraciones conceptuales ofrecidas por la sociología en su primer siglo. Allí, donde Durkheim aparece reiteradamente a lo largo de dos extensos volúmenes —siendo objeto de capítulos enteros y detallados análisis—, leído en complementariedad con los trabajos de la antropóloga Margaret Mead y como aporte a su idea de *razón comunicativa*, la obra del sociólogo es cercenada de modo tal que no hay ninguna mención a *Les règles*; el foco del interés de Habermas radica casi exclusivamente en *Les formes* y otros textos aledaños.

Theorie des kommunikativen Handelns fue la última ocasión del siglo XX en que Durkheim tuvo protagonismo en el máximo nivel (académico, editorial y teórico) de la filosofía de Occidente. Para entonces ya estaban consolidados los estudios durkheimianos tal como son conocidos en la actualidad, alejados por igual de los análisis críticos de quienes leyeron la obra de Durkheim como componente inmaduro para sus propias elaboraciones y de la vieja devoción de aquellos recuperadores que trabajaron junto al sociólogo pionero. Estos nuevos estudios de tipo historiográfico partieron del acceso a la bibliografía completa de Durkheim, empresa inconclusa

para los durkheimianos y no relevante para otros sociólogos más preocupados en sus propias labores. En 1953, con la aparición de *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie* —donde Armand Cuvillier compiló en libro las clases sobre Rousseau publicada por Leon en 1918 y la tesis latina presentada por Durkheim en 1892, *Quid Secundatus scientiae politicae instituendae contulerit*— la publicación de la obra del sociólogo dejó de estar en manos de sus colaboradores y discípulos directos. En 1955 Cuvillier también publicó *Sociologie et pragmatisme* en base a las notas tomadas por estudiantes del curso dictado por Durkheim en la Sorbona en 1913-1914. En 1969 Jean Duvignaud publicó *Journal sociologique*, donde se compilaban todos los artículos de Durkheim para *L'Année sociologique*. En 1970 Jean-Claude Filloux reunió diversos textos de Durkheim bajo el título *La science sociale et l'action*. En 1975, Victor Karady, responsable en 1968 de la edición en tres volúmenes de las *Œuvres* de Mauss, editó los tres tomos de *Textes* que completaron casi la totalidad de los escritos de Durkheim⁹. A esto debe sumarse que a fines de la década de 1960 la importante editorial Presses Universitaires de France reeditó todos los libros publicados en vida por Durkheim, así como algunas de las compilaciones que sus discípulos habían hecho tras su muerte. En este contexto, en 1972, el investigador anglosajón Steven Lukes publicó la biografía que sirvió de piedra fundacional a los estudios durkheimianos, *Émile Durkheim, his life and work*. Al inicio del trabajo Lukes describía un estado de las lecturas dedicadas al sociólogo que parte de un recorrido similar al aquí trazado hasta el momento:

Las ideas de Durkheim recibieron el tributo de una crítica implacable a lo largo de su vida e incluso después. La mayoría de esas críticas han sido válidas y algunas de ellas han sido teóricamente productivas pero, igualmente, muchas se han basado en malentendidos y distorsiones. Es más, a pesar del amplio radio de influencia que el pensamiento de Durkheim ha tenido en muchos intelectuales considerados aisladamente, en Francia su pensamiento se ha asimilado de un modo parcial y desordenado, mientras que en otras partes su interpretación y recepción se ha visto excesivamente influenciada por los propios medios a través de los cuales ha llegado a ser conocido (Lukes, 1984: 2).

La historiografía durkheimiana se propuso como agente de una lectura integral de Durkheim capaz de situar su pensamiento en el curso de otros procesos históricos

⁹ Para ver el estado de la bibliografía de Durkheim puede consultarse la incluida por Karady en Durkheim, 1975c y también Nandman, 1977.

e intelectuales y sin el sesgo de tener que llevar a cabo una valoración teórica de sus trabajos. Tras la biografía a cargo de Lukes el siguiente hito de dichos estudios fue, en 1976, la edición a cargo de Philippe Besnard del primero de los cuatro números que la *Revue française de sociologie* dedicó a la historia del pensamiento durkheimiano (Vol. 17, N° 2, de 1976; Vol. 20, N° 1, de 1979; Vol. 22, N° 3, de 1981; y Vol. 26, N° 2, de 1985), congregando textos de quienes llegaron a ser los más destacados historiógrafos del durkheimismo: los ya mencionados Karady y Filloux, además de Bernard Lacroix, Robert A. Jones, William S.F. Pickering y François-André Isambert, entre otros. Esta corriente de trabajos no fue la única en ocuparse del sociólogo y en esos mismos años vieron la luz importantes estudios dedicados a la introducción de su pensamiento, tales como *Émile Durkheim: Sociologist and Philosopher* (publicado en 1972) de Dominique LaCapra o *The sociology of Émile Durkheim* de Robert Nisbet (publicado en 1974); pero, a diferencia de esos trabajos exploratorios, los estudios durkheimianos caben ser singularizados por su marcada impronta historiográfica, por la extrema especialización del campo de investigaciones que llegaron a constituir y por su conciencia de empresa colectiva sostenida durante cuarenta años. Dar cuenta de esa enorme cantidad de textos requiere un tipo de búsqueda distinta a la que se proponen estas páginas, pero al menos es necesario nombrar algunos de relevancia especial para este trabajo y los que se desprenderán de él. Entre los ya mencionados, la biografía escrita por Lukes en 1972 no sólo inauguró el campo sino que se mantiene vigente gracias a la riqueza de sus datos; Besnard y Karady dejaron artículos ineludibles para cualquier comprensión sobre la escuela durkheimiana; Lacroix publicó en 1981 *Durkheim et le politique*, texto que, junto al *Durkheim* de Giddens (1978) y *Durkheim et le socialisme* de Filloux (1977), es una de las bases centrales para pensar el modo en que hay y puede haber una dimensión política del pensamiento del sociólogo; Jones dejó un estudio fundamental sobre el lugar del realismo en el pensamiento de Durkheim. Con ocasión del centenario de sus primeros libros, en la década de 1990 se publicaron elaboradas compilaciones de estudios a cargo de Besnard, Massimo Borlandi, Paul Vogt y Laurent Mucchielli. En 1998 Mucchielli publicó un libro que, por su alcance y rigor en torno a las relaciones de la sociología con otras ciencias de su época, constituye una de las cumbres de la historiografía durkheimiana, *La découverte du social*. Johan Heilbron, Giovanni Paoletti y Jean-Louis Fabiani han dejado algunos artículos llenos de valiosas pistas de investigación. En 2007, siguiendo el inmenso trabajo llevado a cabo en 1994 con su gran biografía sobre Mauss, Marcel Fournier publicó su biografía de Durkheim,

trabajo que asumió el reto de complementar y reforzar la ya muy destacada investigación realizada por Lukes en 1972. Fournier y Besnard, en un trabajo que remarca la unión en el tiempo de los estudios durkheimianos, fueron responsables en 1998 de compilar las cartas de Durkheim a Mauss, el más importante de los documentos disponibles sobre las dinámicas de grupo de la escuela durkheimiana.

El núcleo de identidad de dichos estudios durkheimianos puede ser señalado a través de las palabras de otro investigador de ese dominio, Ivan Strenskyi, quien en 2006 postulaba que el obstáculo más grande que debía sortearse para una comprensión cabal del sociólogo era el emplazado por aquellos autores que habían utilizado a Durkheim como aporte para sus propias teorías, relegando a un papel secundario el estudio específico de la obra pionera; sus ejemplos negativos eran los trabajos de Parsons y Jeffrey Alexander. Strenski, señalando una salida posible a ese dilema, escribió: “[...]o que diferenciaba al enfoque de Lukes de los típicos en su tiempo era una distancia, al menos relativa, de la cuestión referida a si el pensamiento de Durkheim promovía o no alguna forma particular de teoría contemporánea a nosotros” (Strenski, 2006: 5). La biografía a cargo de Lukes, sumada a los trabajos de Karady, Besnard y Pickering, habría sentado así las bases de un nuevo “*équipe durkheimiano*” (Strenski, 2006: 7): “esta re-examinación historicista del pensamiento durkheimiano motivó intensas lecturas contextualizadas de los escritos de Durkheim, enfatizando el deseo de entender sus intenciones autorales y las de sus colegas” (Strenski, 2006: 3).

Los estudios historiográficos elaborados entre 1970 y la actualidad conforman así una de las cuatro lecturas que dominaron a la obra de Durkheim tras su muerte, junto a las extensiones e introducciones a cargo de los durkheimianos entre 1920 y 1940 (Davy, Mauss, Bouglé), las críticas de los herederos rebeldes entre 1930 y 1980 (Lévi-Strauss, Dumézil) y las críticas provenientes de nuevos modelos teórico-sociológicos entre 1930 y 1980 (Parsons, Giddens, Habermas)¹⁰. Ninguna de estas será la lectura seguida en las páginas siguientes, cuyo objetivo no es una historia intelectual, no es un homenaje, no es un esfuerzo de síntesis para consolidar una disciplina ni es un intento de corrección y superación de un antecedente de trabajo. Si aún hay motivos para leer a Durkheim es porque su sociología formuló un problema que aún no ha sido enfrentado. Podría decirse, de momento, que algo en su concepto de sociedad resulta insoportable desde los primeros lectores de *Les règles* y hasta la actualidad.

10 A estos deben sumarse los estudios de presentación y divulgación de su obra, tales como los ya mencionados de Nisbet y LaCapra o *La sociología de Durkheim* de Philippe Steiner.

2. Durkheim más allá de su presente

Las lecturas sobre Durkheim desarrolladas tras la disolución de su escuela entre los años 1930 y 1940, a pesar de su diversidad, coinciden en dos operaciones: Durkheim es separado del presente y de los tiempos que lo precedieron, Durkheim es separado de sí mismo.

La primera de esas operaciones es consustancial al trabajo historiográfico. Laurent Mucchielli, exponente fundamental de esa línea de investigación, demandaba en 1995 una rigurosa cautela: “Leer y hacer leer a Durkheim como si sus palabras se dirigieran a nosotros, como si ellas fueran pensables en nuestro universo, es un error metodológico, es una forma de presentismo erigido en principio pedagógico” (Mucchielli, 1995: 78). La historiografía de la sociología francesa ha privilegiado en efecto tratar a Durkheim y su grupo en estricta relación con las obras, acontecimientos, instituciones y personas de las que fueron contemporáneos. Semejante apego historiográfico, al ser tomado como exigencia, no permite valorar que una de las singularidades de las ciencias humanas y sociales (compartida con la religión, la literatura y la misma historia) es que sus textos frecuentemente se leen como contemporáneos a lo largo de momentos históricos muy diversos. Omitir esas lecturas transhistóricas bajo la acusación de que son anacrónicas implicaría, por sus consecuencias, un grave anacronismo que exigiendo al pasado el ejercicio de la disciplina historiográfica reciente obstaculizaría ver, por una parte, la importancia —central en ciertos momentos específicos de la humanidad— del trabajo por romper los ordenamientos de la historia y, por otra parte, soterraría los esfuerzos también constantes a través de los siglos por hacer historias capaces de albergar a sociedades y tiempos distantes entre sí. La cautela por evitar que el pasado sea reconstruido en función de intereses actuales resulta asfixiante si no se le suma otra, capaz a la vez de atender a que los acontecimientos y los textos no se lean encerrados en sus respectivos presentes bajo la asunción de que al pasado sólo podrían escucharlo los historiadores¹¹. La participación de la sociología en problemas clásicos de la filosofía y la necesidad trascender la imagen lineal de la historia fueron exigencias fundamentales del trabajo de Durkheim y no pueden ser pasadas por alto. Desprendida de esos movimientos la sociología se convierte en una mera disciplina empírica al servicio de la recopilación de datos cuyo uso sólo será dispuesto por

¹¹ La necesidad de realizar trabajos sobre la sociología durkheimiana que puedan trascender los límites de la historiografía fue oportunamente señalada por Paoletti, 1999.

instancias exteriores a ella. Las lecturas preponderantemente historiográficas de la disciplina son solidarias, en efecto, con el carácter instrumental del grueso de la producción sociológica contemporánea.

Llamados como los de Mucchielli y Strenski a no buscar en Durkheim un pensamiento para la actualidad hacen eco a la consigna de Ernest Renan —figura clave en la conformación de la historiografía tal como la conocemos— al comienzo de su célebre estudio sobre Averroes de 1852:

No es necesario pedir al pasado más que el pasado mismo. [...] Desde el punto de vista de la ciencia crítica, lo que se busca en la historia de la filosofía es menos la filosofía propiamente dicha que la historia. [...] [D]e este estudio no se obtendrá, casi ningún resultado que la filosofía contemporánea pueda asimilar como ventaja, sólo el resultado histórico mismo. (Renan, 1882: V-VIII).

El filósofo contemporáneo Emanuele Coccia, leyendo esas palabras escribió: “Precisamente por ser un intento de efectuar la idea en la forma de lo que no puede ni debe retornar, el historiador convierte una forma posible de pensamiento en un inane documento del pasado” (Coccia, 2007: 75). Las críticas de Coccia a la historiografía desarrolladas en “El pensamiento y su tradición”, primera parte de su notable estudio sobre Averroes publicado en 2005, constituyen una guía fundamental para la presente investigación y muestran que, a pesar del intenso diálogo de las humanidades contemporáneas con el pasado —o quizás precisamente por la forma asumida por ese diálogo—, ampliar la imagen de nuestro presente es una tarea con frecuencia encorsetada por el temor a desgarrarlo volviéndolo irreconocible. Durkheim estaba muy lejos de tales temores y no por desestimar el trabajo de historiador, sino todo lo contrario.

Romper con la forma particularista y aislada de las investigaciones históricas fue una tarea central para Durkheim, quien afirmaba: “A partir de que compara, la historia deviene indistinta de la sociología” (Durkheim, 1898: III)¹². En 1898, en el prefacio al primer número de *L'Année sociologique*, como antes en 1887, en la lección inaugural de su curso de Pedagogía y Ciencia Social en la Universidad de Burdeos, Durkheim presentaba la sociología como posibilidad de que los estudios

¹² Para una primera aproximación a la importancia de la dimensión histórica para Durkheim, ver Bellah, 1959. Dicho artículo, sin embargo, sólo atiende a la importancia de la historia para la sociología como respuesta a las lecturas que la han juzgado de disciplina estática, pero no indaga, como se pretende aquí, en la concepción general de la historia sobre la que se organiza el durkheimismo.

históricos fueran capaces de generalizar y descubrir leyes, ya no limitados a la mera descripción de casos individuales (Durkheim, 2010a: 89 y 114-115). “El verdadero carácter de lo *sacer* romano es muy difícil de percibir y sobre todo de comprender si no se lo vincula al *tabú* polinesio”, escribía para señalar la magnitud de las distancias que reclamaba cruzar (Durkheim, 1898: II).

Esta propuesta suscitó vehementes críticas por parte de los historiadores de su tiempo. El prestigioso e influyente Charles Seignobos, en la *Introduction aux études historiques* publicada en 1898 junto a Charles Victor Langlois, renegó terminantemente de la posibilidad de hacer ciencia (tal como lo pretendía la sociología en su búsqueda de leyes) a partir de materiales históricos:

La ciencia es un conocimiento objetivo fundado sobre análisis, síntesis y comparaciones *reales*; la vista directa de objetos guía al investigador y le dicta las cuestiones a plantear. Esto no es así en la historia. [...] En historia *no se ve nada* real excepto papeles escritos, y a veces monumentos o manufacturas. La historia no tiene ningún objeto para analizar realmente, ningún objeto que pueda destruir o reconstruir. “El análisis histórico” no es más real que la vista de hechos históricos; no es más que un procedimiento abstracto, una operación puramente intelectual. [...] La historia debe defenderse de la tentación de imitar los métodos de las ciencias biológicas (Seignobos y Langlois, 1992: 178-179).

Comparar hechos históricos como si fueran cuerpos de “animales enteros y reales”, tal como lo hacía la zoología descriptiva —“la ciencia, por su objeto, más vecina a la historia” (Seignobos y Langlois, 1992: 178)—, era para Seignobos prueba de ignorar que la historia sólo puede trabajar sobre imágenes documentales de cosas que ya no pueden ser vistas porque han dejado de existir (Cf. Seignobos, 1901: 3); la tarea de obtener y analizar esas imágenes indirectas era necesaria, pero compararlas era entregarse a la fantasía de dar por cierto lo imaginado.

Contra Seignobos y durante una larga discusión que se prolongó hasta 1908, Durkheim y François Simiand (también integrante de *L'Année sociologique*) sostenían que era un error confundir lo psicológico con lo subjetivo¹³ y que los hechos históricos, aún siendo representaciones mentales, eran objetos reales. “No decimos, en efecto, que los hechos sociales sean cosas materiales, sino que son cosas al mismo título que las cosas materiales, aunque de otro modo”, escribía Durkheim

13 “M. Seignobos emplea indiferentemente “psicológico” y “subjetivo” y pasa de un término al otro dando como por evidente su completa sinonimia” (Simiand, 1960: 85).

en 1902 para el segundo prefacio a *Les règles de la méthode sociologique* (1919: XI), exponiendo la idea que estará en el centro de su debate con Seignobos de 1908, donde sus primeras palabras al historiador fueron: “Quisiera saber, antes de presentar algunas objeciones, si admite o no la realidad del inconsciente” (Durkheim 1975a: 199). Esa realidad sin cuerpo era la que permitía pensar que hay otras relaciones que las dichas o documentadas: las leyes sociales no están escritas en ninguna parte, pero la comparación de documentos que informan sobre diversas prácticas, creencias, instituciones y reglamentos posibilita encontrar formas comunes que pueden ser generalizadas.

Este aspecto de la sociología se comprende mejor visibilizando que el motor de la escuela durkheimiana fue un titánico trabajo de lectura de los estudios históricos y etnográficos entonces disponibles. De acuerdo a la bibliografía elaborada por Victor Karady, Durkheim, a lo largo de su vida, escribió quinientas una reseñas de libros o artículos. En el caso de Mauss la bibliografía también ofrecida por Karady muestra que sus reseñas suman trescientas setenta y cinco (cantidad que no impidió que Durkheim con frecuencia se quejara reclamándole más, tal como consta en su correspondencia). *L'Année sociologique* publicó en sus doce números sólo veintidós estudios originales y destinó el grueso de sus páginas a un total de dos mil cuatrocientas veintisiete reseñas. Estas lecturas eran realizadas de modo programático, buscando en aquellas obras los materiales a partir de los cuales luego se construyeron muchos de los textos fundamentales del durkheimismo¹⁴. Así como *Le suicide* es un estudio comparativo en base a estadísticas oficiales, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* hace lo propio sobre materiales bibliográficos concernientes a las poblaciones primitivas australianas, valiéndose de un uso de las citas que anticipa la estructura textual de la producción teórica de las ciencias sociales y humanas de fines de siglo XX e inicios del XXI. Hay sin embargo una diferencia radical entre el modo en que Durkheim se apoya sobre esas nutridas referencias y el modo en que ello sucede en trabajos más recientes, dada porque el sociólogo no leía buscando el sentido histórico-conceptual inmanente a un corpus bibliográfico, sino que sometía dichas investigaciones a las demandas de un objeto cuya existencia desbordaba toda

14 Al anunciar, en 1908 que *L'Année* ya no ofrecería estudios originales, ocupándose sólo de reseñas, Durkheim escribía: “Pero dándonos como tarea principal el análisis anual de los trabajos de los historiadores de las religiones, del derecho, de la moral, de los hechos económicos, de los estadistas, los demógrafos, etc., podremos arribar a nuestro fin por otra vía. A través de los libros, podremos atender a los hechos expuestos, presentarlos al lector, intentar clasificarlos, mostrar por qué medios ellos pueden ser tratados sociológicamente, indicar incluso que enseñanzas dejan” (Durkheim, 1975a: 430-431).

letra y que habilitaba el trabajo comparativo más allá de lo marcado por las huellas en los textos: los hechos sociales. (Algo similar puede decirse del trabajo de Mauss, un antropólogo de biblioteca cuya única experiencia etnográfica fue un breve viaje a Marruecos en 1929 y que consagró toda su obra a estudios comparativos basados en recopilaciones etnográficas e históricas).

El modo en que la sociología entendió la historia no era tampoco el de una filosofía de la historia tal como la que Durkheim encontraba en Comte y Spencer, quienes buscaban una ley capaz de explicar la evolución de todas las sociedades y ubicar a cada una de ellas como puntos de una línea común (Cf. Durkheim, 1975a: 127-129). “La humanidad no puede ser comparada con un solo hombre que, habiendo vivido todos los siglos, aún subsistiría”, escribió Durkheim (2010a: 97)¹⁵, negando que la evolución humana tenga una geometría progresiva (mucho menos infinita¹⁶), así como que las sociedades primitivas deban considerarse jerárquicamente inferiores respecto a las modernas¹⁷.

La crítica a la historia lineal y la necesidad de superarla mediante el trabajo comparativo son, en definitiva, elementos fundacionales de la sociología y dejarlos de lado implicaría mutilar el sentido de su empresa. En su primer gran texto, publicado en 1887 (en el número 24 de la *Revue philosophique*) y dedicado a una lectura de los principales exponentes alemanes de las ciencias dedicadas a la moral, Durkheim ya enunció con claridad esa exigencia que recorrerá toda su obra:

15 La idea de la humanidad como un único hombre es tomada por Durkheim de Blaise Pascal: “todo la continuidad de los hombres, durante el curso de todos los siglos, debe ser considerado como uno mismo que subsiste siempre y que aprende continuamente” (Pascal, 1844: 91).

16 “Cada pueblo, o al menos cada especie de pueblo, tiene su fin, al cual se acerca más o menos hasta que un día otra especie viene a tomar su lugar y se propone un fin nuevo. Por más lejos que parezca, el término al que marchamos no está en el infinito” (Durkheim, 1975a: 331).

17 “Quizás la evolución humana partió de un origen común, y aún no se ha demostrado; pero, en todo caso, a partir de ese común original, ella se ha desarrollado en los sentidos más variados. [...] Nada nos autoriza a pensar que las morales de los pueblos llamados inferiores sean inferiores a las nuestras. No veo ni siquiera cómo se las podría comparar de manera que permita establecer una jerarquía entre ellas y las que le siguieron” (Durkheim, 1975a: 67). En 1912, de manera más compleja, Durkheim escribía sobre la posibilidad de establecer jerarquías entre religiones: “Sin duda, no es imposible ordenarlas según un orden jerárquico. Unas pueden ser dichas superiores a otras en el sentido de que ponen en juego funciones mentales más elevadas, son más ricas en ideas y sentimientos, en que entre ellas hay más conceptos y menos sensaciones e imágenes, y en tanto la sistematización es más adecuada. Pero, por más reales que sean esta complejidad más grande y esa idealidad más alta, ellas no alcanzan para clasificar las religiones correspondientes en géneros separados. Todas son religiones por igual como todos los seres vivos son igualmente vivientes, desde los más humildes organismos hasta el hombre. [...] Ellas responden a las mismas necesidades, juegan el mismo rol, dependen de las mismas causas; ellas pueden por lo tanto también servir para manifestar la naturaleza de la vida religiosa...” (Durkheim, 1990b: 3-4).

La historia, en tanto dispone los hechos en series lineales y los escalona en planos diferentes, vuelve imposible toda comparación. Completamente ocupada en distinguir los fenómenos y en marcar a cada uno de ellos su lugar en el tiempo, la historia pierde de vista lo que ellos tienen de semejante. No percibe más que acontecimientos particulares que encadena entre sí; pero de esa manera, permaneciendo en lo particular, no hace ciencia. El rol del moralista [en tanto científico social] es romper las largas cadenas de fenómenos, aproximar los eslabones incluso cuando estuvieran separados por largos intervalos de tiempo, compararlos y sacar a la luz sus características comunes (Durkheim, 1975a: 340-341).

La apuesta metodológica de la sociología no sólo posibilita su comparación y vinculación con otros pensamientos, sino que la requiere. Durkheim se valió del diálogo crítico con otras filosofías en cada una de las presentaciones de su proyecto. El sentido de esas comparaciones entre teorías sobre la sociedad es sin embargo diferente al de aquellas otras, específicamente sociológicas, entre diferentes fenómenos sociales. Mientras al estudiar rituales o legislaciones el privilegio estaba puesto en la búsqueda de patrones comunes que permitan pensar leyes (no evolutivas, como en la filosofía de la historia, sino estructurales), al leer teorías de la sociedad Durkheim remarcaba en cambio las diferencias entre los casos comparados. Esta tensión tiene consecuencias que aún permanecen inexploradas.

Las lecturas de las ciencias humanas llevadas a cabo durante la segunda mitad del siglo XX han tendido a enfatizar que el trabajo de Durkheim se orientaba a la búsqueda de continuidades, lo que habría signado el tono totalizador de su sociología. En cambio, los trabajos iniciados por Marcel Mauss y luego los de Georges Dumézil (discípulo del discípulo de Durkheim), sin descuidar la búsqueda de estructuras comunes, habrían sido capaces de atender en mayor medida a la coherencia interna de cada sociedad y a la validez de sus prácticas, sin infiltrarles nociones ajenas a ellas y, por lo tanto, sin someter los casos a categorizaciones jerárquicas o de tipo normal/patológico, tales como las que habría elaborado Durkheim; ejemplar de esta lectura es el muy influyente capítulo final de *Les mots et les choses* (1966) del filósofo Michel Foucault (Foucault, 1966: 366-372)¹⁸. Sin embargo ya se ha mostrado que Durkheim era poco afecto a las jerarquizaciones que guiaban la sociología comteana y, en el transcurso de la presente investigación, habrá oportunidad de ver que la distinción normal/patológico trabajada por el sociólogo hacia mediados de la década de 1890

¹⁸ Respecto al modo en que Foucault inscribía sus investigaciones en la misma línea que las de Georges Dumézil, véase Foucault, 2001: 1503-1505. Por otra parte, las relaciones personales e intelectuales entre Foucault y Dumézil ocupan buena parte del trabajo de Eribon, 1994.

—y luego abandonada— implicaba algo muy distinto a un límite sanitarista entre lo aceptado y lo excluido, por lo cual, sin que esto requiera cuestionar aquí su análisis general de las humanidades del XIX, es justificado dejar de lado la caracterización foucaultiana del durkheimismo. De todos modos el diagnóstico de Foucault, aunque arribe a conclusiones discutibles, acierta al enfatizar la gran importancia que tiene para Durkheim la comparación de fenómenos sociales, de tipo *general*¹⁹, a la vez que es sintomático de lo poco que se ha visibilizado el trabajo paralelo y complementario de comparación *diferencial* dedicado no a sociedades específicas sino a las definiciones mismas de lo que debe entenderse por sociedad.

Desde una lectura foucaultiana, el trabajo realizado por Dumézil con la mitología indoeuropea y su establecimiento de la estructura de las tres funciones²⁰, menos que el intento por detectar la ley común que regiría el destino de pueblos diferentes, era un marco a partir del cual atender a las diferencias específicas de esas diversas sociedades, sin pretender restituir esas diferencias a un suelo histórico común²¹, motivo por el cual el lingüista y mitólogo hablaba más bien de una “ultrahistoria”²².

19 De todos modos, para atender a los límites que Durkheim considera prudentes para tal trabajo, véase su lectura crítica de las comparaciones generales llevadas a cabo por el filólogo Max Müller —pionero de la mitología comparada— en Durkheim, 1990: 100-122.

20 “En efecto, fue en la primavera de 1938 cuando, después de tres lustros de tanteos penosos, reconocí las grandes correspondencias que impelen a atribuir a los indoeuropeos, antes de su dispersión, una teología compleja, constituida en torno a la estructura de las tres funciones de soberanía, de fuerza, de fecundidad” (Dumézil, 2001:3).

21 “Durante largo tiempo se ha intentado recrear el indo-europeo, un indo-europeo académico, aquél que se hablaba —se pensaba— ‘al momento de la dispersión’, y no fue sino poco a poco que se comprendió que era necesario admitir, desde la prehistoria común, diferencias dialectales; que los movimientos de los pueblos de los cuales nosotros no constatamos más que los resultados habían estado separados por intervalos de tiempo siempre considerables; y, sobre todo, que la importancia no estaba en reconstruir un prototipo, ni en entretenerse con la parte invariable de las evoluciones, sino en explicar comparativamente las partes comunes” (Dumézil, 1995: 39-40).

22 “Mi esfuerzo no es el de un filósofo, sino, conscientemente, el de un historiador: un historiador de la más antigua historia y de la franja de la ultrahistoria a la que es posible pretender acceder razonablemente; es decir, que mi esfuerzo se limita a observar los datos primarios en dominios que sabemos están genéticamente emparentados, y luego, mediante la comparación de alguno de esos datos primarios, mi esfuerzo se remonta hasta los datos secundarios que son los prototipos comunes. Todo ello sin ideas preconcebidas y, al final, sin la esperanza de que tales datos resulten universalmente válidos. Lo que a veces veo que llaman ‘teoría duméziliana’ consiste, en todo y por todo, en hacer notar que en cierto momento existieron los indoeuropeos, y en pensar, en el campo que cultiva los lingüistas, que la comparación de las más antiguas tradiciones de los pueblos que son, al menos parcialmente, los herederos de los indoeuropeos debe permitirnos entrever las grandes líneas de su ideología. A partir de eso todo mi trabajo es observación pura. No conozco más ‘estructuras’ teológicas, mitológicas, institucionales, etc. —ya se trate de las tres funciones, de las estaciones del año, de los fuegos o de las aguas—, que las inscriptas en los documentos indostanos, iraníes, romanos, irlandeses, etc. Y en cuanto a los tiempos que preceden a estos documentos, sólo conozco las estructuras que resultan de su comparación. Ninguna estructura se ha impuesto *a priori* por extrapolación y, cuando advierto cierta

Foucault mismo, en *Les mots et les choses*, se dedicó, por una parte, a pensar la configuración epistémica común a dominios aparentemente heterogéneos elaborados en un mismo estrato histórico —la historia natural, el análisis de las riquezas y la gramática general, durante los siglos XVII-XVIII—, maniobra que puede emparentarse con la comparación *general* desarrollada por Durkheim²³; pero, por otra parte, Foucault realizó una comparación *diferencial* entre esos saberes de los siglos XVII-XVIII y una serie de saberes propios del siglo XIX que, a pesar de compartir ciertos motivos y de aparecer con frecuencia como continuadores de los precedentes, serían en cambio únicamente propios a una configuración epistémica distinta y no susceptible de ser tratada bajo la óptica de lo común respecto a otra: tal el caso de la biología, la economía política y la filología²⁴. Esta última comparación *diferencial* es la que, desde una perspectiva foucaultiana, habría faltado a Durkheim. A su vez, mientras Durkheim contemplaba la necesidad de realizar comparaciones generales entre materiales provenientes de estratos históricos muy diferentes, Foucault, en cambio, aunque no completamente negado a esa posibilidad (sus análisis sobre el poder pastoral tienen enorme amplitud histórica), privilegiaba mantener la comparación general al nivel de materiales contemporáneos entre sí y se valía, ante suelos históricos diferentes, de comparaciones diferenciales.

La distinción entre estrategias de comparación general y estrategias de comparación diferencial se encuentra en Durkheim no al nivel de la historicidad de los materiales (contemporáneos/extemporáneos), sino entre el trabajo al interior de un saber y su diferencia respecto a otros saberes situados a su exterior. La justificación para las distinciones que la sociología estableció hacia su exterior suele formularse en términos de operaciones de inserción en un mundo académico ante el que necesitaba afirmar su especificidad y su irreductibilidad respecto a saberes ya instituidos²⁵. Según esos términos, la comparación diferencial podría pensarse como un episodio momentáneo de la sociología, requerido sólo en la transición desde “la edad heroica” a su plena aceptación en pie de igualdad entre las otras ciencias. Así es,

semejanza con otros datos, inicio la exploración de una cantera comparativa sin saber de antemano lo que allí encontraré” (Dumézil 1995: 1086-1087).

23 Giorgio Agamben ha sugerido que la idea de “*a priori* histórico” utilizada por Foucault para pensar ese suelo epistemológico común es tributaria de Marcel Mauss (Agamben, 2009: 130-131).

24 “Los últimos años del siglo XVIII son quebrados por una discontinuidad simétrica a aquellas que había roto, a inicios del XVII, el pensamiento del Renacimiento.” (Foucault, 1966: 229).

25 La singularización de la sociología ciertamente tenía para Durkheim máxima prioridad: “la sociología no es más un simple agregado o repetición respecto a otras ciencias positivas; ella deviene una ciencia distinta y autónoma, dentro de los límites que una ciencia puede y debe tener” (Durkheim, 1975a: 103).

en efecto, como se diluye que la comparación diferencial, lejos de ser un movimiento pasajero de la sociología, hace al corazón de su búsqueda. La sociología es una ciencia de los hechos sociales y, a la vez, con igual importancia, una crítica de los saberes sobre esos hechos. Ahora bien, ¿cuál es el criterio para distinguir entre esos dos niveles, sobre todo si se tiene en cuenta que el propio Durkheim consideraba que —por ejemplo— los hechos religiosos, fenómenos sociales por excelencia, son antecedentes de la filosofía y la ciencia?²⁶ Aquí adquiere relevancia la negativa de Durkheim a tratar a las religiones con los recursos de la crítica de las ciencias:

No hay religión que, considerada como doctrina científica, resista la crítica: la mayoría de ellas postula verdaderas herejías desde el punto de vista de la ciencia. Pero de allí no hay derecho en concluir que ellas habrían jugado en la historia, o jueguen aún, un rol dañino y perjudicial. Pues es posible e incluso infinitamente verosímil que, a pesar de lo insuficiente que sean sus explicaciones cosmológicas o sociológicas, ellas responden a necesidades reales y legítimas que de otro modo no habrían sido satisfechas (2010a: 219).

La verdad que reside en las religiones (y en los hechos sociales en general) no procede de acuerdo a una forma científica, sino que responde a la capacidad que ellas tienen para representar a las sociedades en las que se desarrollan: “en el fondo ninguna religión es falsa. Todas son verdaderas a su modo, todas responden, aunque de maneras diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana” (Durkheim, 1990: 3). Durkheim no concedía que las producciones filosófico-científicas —al menos las referidas al objeto sociedad— tuvieran, de momento, esa capacidad; conocer los hechos religiosos requiere “consultar no a los filósofos, sino las creencias populares” (Durkheim, 1975b: 19)²⁷. Esa imposibilidad de la filosofía y las ciencias sociales para ser representativas de sus sociedades se debe, de manera central, a que ellas son obra de individuos singularizados²⁸, mientras por el contrario los hechos sociales

²⁶ “La religión ha sido, respecto a este asunto y como en tantos otros, la anticipadora de la filosofía y de la ciencia” (Durkheim, 1975b: 102). También dijo sobre ella que era “una ciencia antes de la ciencia, y una ciencia competidora de la ciencia en la medida en que aquella se estableció” (Durkheim, 1975b: 144).

²⁷ En 1902 Durkheim también escribía: “lo que importa saber no es la manera en que tal pensador se representa individualmente tal institución, sino la concepción que de ella tiene un grupo” (Durkheim, 1919: XIV).

²⁸ “Las ciencias y las técnicas no son colectivas en todos sus aspectos esenciales y [...], aunque teniendo funciones sociales y a la sociedad por beneficiaria y vehículo, sus promotores son individuos”. Mauss y Herbert Hubert, al hablar así de las ciencias, las diferenciaban de la religión, “un fenómeno

se caracterizan por ser anónimos e impersonales²⁹. Durkheim ciertamente tenía la aspiración de que la ciencia social llegara a constituirse en un auténtico hecho social donde la construcción impersonal primara por sobre los aportes individuales³⁰, sin embargo, a su criterio, la filosofía (y la ciencia social aún apegada a sus procedimientos, como en el caso de Spencer o Comte), del mismo modo en que concedía un privilegio desmedido a la importancia del individuo, estaba aún dominada por la figura de autores que pretendían elaborar conocimiento a partir de sus propios conceptos. Los hechos sociales jamás pueden ser ligados a figuras individuales; en ese sentido: “no conozco religión que haya sido verdaderamente obra de un hombre” (Durkheim, 1975b: 9). Así, mientras al tratar hechos sociales Durkheim enfatizaba la pertenencia de estos a unas formaciones sociales comunes, al ocuparse de teorizaciones de la sociedad (de tipo filosófico-individual) el acento estaba puesto en la inadecuación de estas respecto a las sociedades que pretendían explicar. De este modo, la distinción entre comparaciones generales y comparaciones diferenciales puede pensarse como distinción entre lo impersonal y lo individualizado o, dicho en otros términos, entre lo que representa a una sociedad y lo que no.

Estimar que las ciencias son comparables a las religiones fue precisamente, desde la mirada de Durkheim, el error de Comte. La ciencia no puede estar en la base de una sociedad tal como sí lo están las religiones³¹, y aunque Durkheim soñara con una moral laica construida con rigor científico y no con los prejuicios de una religión, semejante anhelo estaba lejos de ser realizable. Incluso logrando descripciones correctas de una sociedad (la propia u otra), la sociología no es por ello una representación de la misma, sino más bien, en línea con la deriva etnológica seguida por el durkheimismo, una suerte de mirada extranjera. Este modo en que la sociología se diferencia de los hechos sociales que son su objeto abre la distancia en la que se sitúa un trabajo de comparación dedicado no sólo a pensar cómo las ciencias difieren, por ejemplo, de las religiones, sino también a tratar los tipos de relaciones con la sociedad planteados por los saberes dirigidos a ella.

Durkheim se ocupó reiteradamente de comparar y contrastar una serie de reflexiones políticas sobre la sociedad con su propia reflexión de tipo científica. Uno

esencialmente colectivo en todos sus aspectos” (Mauss, 2013: 82).

29 “Estas normas impersonales del pensamiento y de la acción son las que constituyen el fenómeno sociológico por excelencia” (Durkheim, 1975a: 30).

30 “La ciencia no es cosa de un individuo, es una cosa social, impersonal ante todo” (Durkheim, 2010b: 96).

31 “Al principio todo es religioso” (Durkheim, 2010a: 253).

de los focos del presente trabajo, saltando por sobre los rigores historiográficos ya cuestionados por el propio sociólogo, será atender a esos diálogos con los siglos que le precedieron, condición necesaria para un uso actual del pensamiento durkheimiano. De este modo se procurará evitar recaer en la primera de las operaciones de lectura que ha signado el siglo posterior a la muerte de Durkheim, aquella donde el investigador es encerrado entre los años de paz europea para la cual el progreso indefinido era una ilusión posible³², marcándolo a fuego como hijo de un tiempo que murió en las trincheras de la Gran Guerra a la que, junto con tantos colegas, fue a morir su propio hijo, como si se tratara de la metáfora perfecta de un pensamiento sin herencia.

3. ¿Dos Durkheim?

La segunda operación de lectura generalizada en torno a Durkheim es aquella que lo divide en dos personalidades autorales: el sociólogo y el etnólogo, el temprano y el maduro, el influido por Comte y el influido por Mauss, el escritor de *Les règles de la méthode sociologique* y el de *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. La otra operación, aquella que lo encerraba en su presente, fue en su mayor parte obra de la historiografía, ya que los historiadores, lingüistas y antropólogos post-durkheimianos y también los nuevos teóricos sociales del siglo XX, aún si relegaron a su predecesor a un tiempo superado, también rescataron parte de su obra (la segunda). La división, en cambio, es una empresa que contó con la participación plena de todos esos lectores. Entre los ya mencionados aquí, Lévi-Strauss, Dumézil, Parsons y Habermas recortaron explícitamente a Durkheim quedándose sólo con sus trabajos del siglo XX y desmereciendo su obra anterior.

En vida del sociólogo, los primeros en llevar a cabo esa separación fueron Paul Lapie y François Simiand, autores que tras ser críticos de *Les règles*³³ luego se sumaron a las filas de *L'Année sociologique* (lo cual es indicativo de que la

32 Sobre esa sensación ciertamente habida, Michel Corday, funcionario francés del Ministerio de Comercio y Correos, escribió respecto al desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial, cuando tenía 45 años: "Cada pensamiento y cada acto que el estallido de la guerra originaba se convertía en un golpe amargo y letal contra la gran convicción que anidaba en mi corazón: la idea de que el progreso es constante y de que evolucionaba hacia un mayor grado de felicidad. Hasta entonces nunca creí que algo como esto pudiera ocurrir. Significó el derrumbe de mis creencias. El estallido de la guerra marcó el despertar de un sueño que he alimentado desde que empecé a tener uso de razón" (Citado en Englund, 2011: 59).

33 Cf., Lapie, 1895; Simiand, 1898.

escuela durkheimiana no era necesariamente un espacio de acuerdos³⁴). *Les règles* fue el trabajo más popular de Durkheim (tras publicarse en entregas en la *Revue philosophique* durante 1894, fue compilado en libro en 1895 y reeditado en Francia en 1901, 1904, 1907, 1910 y 1912) y también el más polémico, suscitando críticas de todo tipo³⁵. De acuerdo con las ya citadas investigaciones historiográficas de Besnard y Fournier, fue sólo a partir de la publicación de *Le suicide*, en 1897, que Durkheim logró el respeto y los consensos que le permitieron guiar la empresa de *L'Année*. A veces más de un lado y a veces más del otro, *Le suicide* ha sido reiteradamente señalado (y por ello, omitido) como el libro que marca el corte que obsesionó a sus lectores.

En 1981, el sociólogo Bernard Lacroix en su estudio clásico, *Durkheim et la politique*, dedicó una pormenorizada discusión a un artículo publicado por Anthony Giddens en 1971 que proponía leer las continuidades entre el pensamiento temprano de Durkheim y sus trabajos finales a partir de la atención a su teoría política (Cf. Giddens, 1971); Lacroix juzgaba que esa lectura era simplista y que desatendía incluso a los cambios de orientación política y teórica de Durkheim en 1895-1896, marcando una obra “desarrollada bajo el signo de la discontinuidad” (Lacroix, 1981: 93-127).

En 1997 el sociólogo Bruno Karsenti publicó *L'homme total*, uno de los análisis teóricos más destacados de la obra de Mauss disponibles hasta la actualidad, gran parte del mismo dedicado al modo en que el autor de *Essai sur le don* se fue alejando de “las dicotomías de la ontología durkheimiana” y profundizando el camino mediante el cual “la sociología se hizo antropología” (Karsenti, 2011: 175).

En 1999 el sociólogo Donald A. Nielsen, en *Three faces of God. Society, religion and the categories of totality in the philosophy of Émile Durkheim* —osado estudio cuyas hipótesis se alejan mucho de las cautelas comunes en los ejemplos precedentes— remarcó, a pesar de su interés en una lectura integral de la obra de Durkheim, que en 1895 se detectaba un quiebre en el pensamiento del autor de *Les règles*, señalado por su revelación de la importancia de los fenómenos religiosos (Nielsen, 1999: 16-18).

En 2005, el sociólogo Bruno Latour retomó la discusión sostenida entre Durkheim y Gabriel Tarde a fines del siglo XIX e inicios del XX, manifestándose partidario del

34 Sobre un acercamiento a las disonancias al interior de la llamada escuela durkheimiana, específicamente a la discusión entre Durkheim y Gaston Richard, véase, Pickering, W.S.F., 1979.

35 Para un recorrido por estas reacciones véase, Paoletti, 1995.

último. Crítico del proyecto de tratar lo social como un objeto o un tipo de materia, característico de *Les règles*, y proclive a pensar en cambio en tramas relacionales—modelo del que Tarde habría sido pionero—, Latour encontraba sin embargo que Durkheim, en *Les formes* y al alejarse de sus postulados iniciales, llegó a describir al totemismo de un modo tardeano (Latour, 2008: 61-62). El sociólogo Pablo Nocera, con argumentos más cuidados que los de Latour, expuso en 2009 una mirada similar, sugiriendo que las diferencias teóricas entre Durkheim y Tarde, aparentemente radicales cuando se publicaron *Les règles* y *Le suicide* (1897), habrían virado en similitudes y convergencias en *Les formes* (Nocera, 2009). En un texto de 2010, el sociólogo Joe Robbins también valoró que *Les formes*, desembarazada del realismo sociológico de *Les règles*, podía leerse como complemento a las elaboraciones de Tarde en *Les lois de l'imitation* (Robbins, 2010). Como ejemplo final, el sociólogo Alberto Ribes Leivas, en un artículo de 2010, postuló que *Les formes* ofrece soluciones y correcciones a las elaboraciones tempranas de Durkheim (Ribes Leiva, 2010).

La historiografía de los estudios durkheimianos fue, en este contexto general, la mirada que se propuso, como sello distintivo de su tarea, una lectura integral de la obra de Durkheim articulada en torno a su biografía, constituida en el eje cardinal de todos sus análisis. Ese movimiento, sin embargo, no equivale a la integración de su obra en un análisis común. La historiografía mira hacia ambos lados de Durkheim pero mantiene incólume la brecha que lo divide en dos facetas autorales desplegadas sobre una misma vida, y propone, ante ese quiebre, explicar cómo el joven sociólogo devino maduro etnólogo mediante una serie de movimientos sobre una grilla cronológica y biográfica que no contempla, de ningún modo, la posibilidad de que *Les règles* y *Les formes* coincidan no ya en una trayectoria temporal, sino en un mismo pensamiento. El hito que justifica la división es un testimonio del propio sociólogo proveniente de una carta fechada el 8 de noviembre de 1907 y dirigida al director de la *Revue néo-scolastique* en respuesta a un texto del abogado y filósofo Simon Deploige titulado “La genèse du système de M. Durkheim”; allí el sociólogo escribió:

fue sólo en 1895 que tuve el sentimiento claro del rol capital que la religión juega en la vida social. En aquél año, por primera vez, encontré el medio para abordar sociológicamente el estudio de la religión. Fue para mí una revelación. Aquél curso de 1895 traza una línea de demarcación de mi pensamiento, tanto que todas mis investigaciones anteriores debieron ser sometidas a nuevos esfuerzos para ser puestas en armonía con estas nuevas (Durkheim, 1975a: 404).

Las palabras parecerían no dejar duda sobre la importancia del quiebre, pero, siguiendo el precepto de la historiografía, es necesario contextualizarlas: Durkheim estaba negando —contra lo afirmado por Deploige— que su atención sobre la religión derivara de sus lecturas del filósofo y psicólogo Wilhelm Wundt, llevadas a cabo en 1887 durante su viaje a Alemania, y su énfasis en la revelación de 1895 radicaba en que sólo entonces, a partir del trabajo en sus cursos en Burdeos y de su lectura del teólogo William Robertson Smith, y no antes, los fenómenos religiosos habían ganado en su pensamiento una centralidad que de ningún modo era tributaria de las influencias alemanas bajo las que Deploige pretendía subsumir todo su trabajo. Las palabras de Durkheim respondían a una cuestión muy específica (a la nota 1 de la página 343 del número 55 de la *Revue néo-scholastique*) y su revelación concernía específicamente a la centralidad de los estudios de religión para su propio trabajo (centralidad antes concedida a los estudios económicos³⁶); en ningún momento se trata de una modificación en los postulados centrales de su sociología tal como habían sido desarrollados en *Les règles*. Durkheim, en 1896, al año siguiente de su “revelación”, lejos de abandonar o torcer el rumbo de sus investigaciones, comenzó la redacción de *Le suicide*, trabajo cuyo uno de sus objetivos centrales y explícitos era reafirmar los lineamientos trazados en su libro anterior. En 1902, cuando ya había iniciado los trabajos que derivarían en *Les formes*, escribió un nuevo prefacio para la segunda edición de *Les règles*, donde el énfasis está puesto en despejar equívocos y responder a diversas críticas y no en plantear modificación alguna a los contenidos del libro. En definitiva, en las múltiples ocasiones en que se refirió a su proyecto general, Durkheim jamás habló de ningún quiebre, mantuvo siempre la denominación “sociología” y nunca renegó de lo expuesto en su trabajo de 1894-1895. Atendiendo a todo esto, la brecha pierde profundidad. La división sin duda existe entre sus lectores, pero ella encuentra menos sustento en las investigaciones de Durkheim y en el denso conjunto de diversos textos que hay entre sus discutidos libros de la década de 1890 y su respetadísimo volumen sobre la religión de los aborígenes australianos de 1912. Lo que separa a la obra de Durkheim, antes que una brecha, es un muro rigurosamente construido a lo largo de un siglo.

36 En una carta del 16 de marzo de 1896 dirigida a Célestin Bouglé, Durkheim escribió: “Anheló que la lectura de los economistas le sirva más de lo que sirvió a mí. Yo también, cuando comencé, hace quince años, creí que allí encontraría la respuesta a las cuestiones que me preocupaban. Pasaron muchos años y no obtuve nada, salvo lo que se puede aprender de una experiencia negativa” (1975b: 392).

4. Sociología y filosofía

En 1997, a la par que numerosos artículos y libros conmemoraban el centenario de los primeros libros de Durkheim, Pierre Bourdieu —en el contexto de un homenaje a Mauss— afirmó de manera rotunda que el sociólogo era “un paria que la filosofía y la ciencia francesas —la filosofía sobre todo— han tratado y tratan todavía como a un ‘perro muerto’, como decía Marx a propósito de Spinoza” (Bourdieu, 2004: 15). Atender a que hay una filosofía de Durkheim que en ningún punto se muestra distinta ni otra respecto a su sociología —o, dicho en otras palabras, pensar la sociología como intervención sobre ciertas filosofías— es en efecto imposible bajo la pervivencia de las operaciones de lectura que la partieron en dos y la encerraron en una historia sin acceso a su pasado ni al presente. Tras un siglo dedicado a leer las discontinuidades en la obra de Durkheim, es momento de analizar el problema que la recorre integralmente, y en simultáneo, tras un siglo de hacer depender al sociólogo sólo de la Francia postrevolucionaria que vivió el cruce de los siglos XIX y XX, es momento de reconocer sus vínculos explícitos con la filosofía de Occidente entendida como tarea no de tal o cual época, sino de toda una civilización.

Mientras *Les formes élémentaires de la vie religieuse* y otras de las investigaciones etnológicas, empíricas o históricas de Durkheim han logrado ser asimiladas por diversas disciplinas, *Les règles de la méthode sociologique*, sin duda su libro más popular³⁷, ha persistido en cambio irreductible a cualquier otra empresa fuera de la durkheimiana. *Les règles* se leyó durante el siglo XX —y se lee aún— de manera aislada, como presentación de la sociología a partir de la que luego resultaría posible pensar en sus múltiples derivas y transformaciones en otros autores. Si un trabajo programático de esas características llegó a ser tratado casi exclusivamente desde la historiografía de la sociología ello ocurre porque a pesar de ser una obra teórica no se le ha concedido estatuto filosófico. “[E]l elemento genuinamente filosófico de toda obra, sea esta una obra de arte, de ciencia o de pensamiento, es su capacidad de ser desarrollada”, escribió Giorgio Agamben (2009: 8); esa capacidad es justamente la que aún no fue debidamente pensada para *Les règles* y, por consiguiente, tampoco para la forma integral del proyecto sociológico que ese texto anuncia. Algunas de las dificultades que rodean a esa tarea parten del propio texto y es necesario despejarlas cuidadosamente.

Al momento de sintetizar las principales características del método sociológico,

³⁷ Así lo sostienen, por ejemplo, Borlandi y Mucchielli, 1995: 7.

Durkheim escribió: “En primer lugar, es independiente de toda filosofía” (1919: 172). Este reclamo de que la disciplina no estuviera subordinada a ningún proyecto filosófico preexistente no implicaba, sin embargo, ausencia de relación, sino, por el contrario, un nuevo abordaje. Así, en las páginas finales de *Les règles* Durkheim señalaba que la sociología había dejado de ser “sucesivamente positivista, evolucionista y espiritualista”, situando en concreto el trabajo de liberación de la nueva ciencia. Las críticas al positivismo de Comte y al evolucionismo de Spencer eran similares: ambos habían pretendido hacer de la sociología no una ciencia especial entre las otras sino la más general de todas, capaz de unificar y guiar a las demás (Cf. 2010a: 193 y 1975a: 123), y ambos, concentrados en desarrollar sus ideas y no en investigar casos concretos, habían trabajado como filósofos antes que como sociólogos (Cf. 1975a: 166 y 2010a: 101). La filosofía de la que hablaba Durkheim, considerándola vaga y meramente especulativa, era aquella que a fines del siglo XIX atravesaba una crisis lo bastante grave como para que se discutiera su exclusión de los programas educativos franceses (Cf. 1975c: 403-404). En “L’enseignement philosophique et l’agrégation de philosophie” (1895), el sociólogo apuntaba directamente contra el espiritualismo de Víctor Cousin y sus discípulos por haber promovido e instaurado una filosofía que, pensada como instrumento de una empresa política y pedagógica de formación ciudadana —correspondiente a la Monarquía Constitucional de Julio—, se había desentendido de toda preocupación por el método y de toda investigación empírica para entregarse al eclecticismo teórico, permitiendo que diversos sistemas de pensamiento convivieran de manera caprichosa, inestable y poco comprensible³⁸.

Si esos eran los estadios anteriores a la sociología, ella ahora se enfrentaba a una filosofía organizada en torno a dos ejes antitéticos: de un lado, empirismo (en la teoría del conocimiento), utilitarismo (en la teoría de la acción) y materialismo (en la teoría del ser); del otro, idealismo, apriorismo y metafísica (Durkheim, 1975c: 24). Mientras desde el eje empirista la sociedad era comprendida como asociación motivada por un equilibrio práctico entre intereses egoístas, desde el idealista ella respondía a una serie de máximas racionales que precederían y organizarían toda experiencia como sus formulaciones lógicas. La necesidad de superar esa oposición recorre toda la obra de Durkheim (cf 1975a: 65, 91, 233, 267; 2010b: 89, 137; 1990: 18-21 y 26-27).

La economía política liberal era, según el sociólogo, la fuerza central detrás de

³⁸ Respecto al lugar de Cousin en el pensamiento francés del siglo XIX, puede consultarse el trabajo de Heilbron, 2004.

las miradas utilitaristas —en las que también participaba, aunque de otro modo, el evolucionismo de Spencer (Cf. Durkheim, 2010a: 264-265). Durkheim reconocía que estos economistas habían sido los primeros en pensar que las leyes sociales son tan necesarias como las naturales y en procurar un tratamiento científico de las leyes económicas, pero les reprochaba que sólo concedían realidad al individuo y no a la sociedad misma (Cf. Durkheim, 2010a: 88-93 y 144-1465), motivo que le llevó a vincularlos con tradiciones filosóficas más vastas: primero viendo en ellos “discípulos inconscientes de Rousseau, de quien tanto han renegado”, ya que, como él, no “ven en el lazo social más que un vínculo superficial, determinado por el encuentro de intereses” (Durkheim, 1975a: 271-272); luego señalando que, “aunque de manera indirecta”, sus ideas, al valerse de construcciones deductivas antes que de observaciones concretas, reenviaban a las que estaban “en la base de las teorías de Platón y Aristóteles” (2010a: 145).

En lo que respecta al idealismo, Durkheim frecuentemente habló de este curso de pensamiento llamándolo “kantismo” (1975a: 335 y 1975b: 12), refiriéndose así tanto a la filosofía moral de Kant, como a las reformulaciones y derivas de ella en el pensamiento de Cousin, el más reconocido de sus introductores en Francia. El sociólogo reconocía que en Kant se encontraba a su vez una de las fórmulas posibles para emanciparse de la influencia del espiritualismo de Cousin (1975c: 410), indicando así que el pensamiento del filósofo alemán había transitado en Francia otros caminos, ejemplarmente el abierto por Charles Renouvier y su filosofía racionalista —de gran importancia en la formación de su propio pensamiento³⁹—; sin embargo el kantismo, a lo largo de toda la obra durkheimiana, cifra una concepción apriorista del individuo y una valoración excesiva de la importancia del yo. Rousseau —antes ligado a los utilitaristas—, aparece también en esta escena idealista-kantiana-espiritualista (Cf. Durkheim, 2002: 55), señalando así el lazo existente entre ambos bandos. En efecto, lo central en las caracterizaciones de Durkheim (por cierto no exhaustivas) es que idealismo y utilitarismo, a pesar de enunciarse como opciones metodológicas contrarias entre sí, no articulaban una verdadera diferencia, ya que coincidían en sus postulados centrales:

39 Algunos acercamientos posibles a la relación de Durkheim con Renouvier Y el kantismo se encuentran en Fournier, 2007: 48-54, así como en Stedman Jones, 1995.

las doctrinas de los utilitaristas y las de los metafísicos parecen, por una misma razón, igual de incapaces de explicar el derecho y el deber. Estas dos “hermanas enemigas” están menos lejos una de otra de lo que ordinariamente se cree: las dos profesan un individualismo casi idéntico. El utilitarista es individualista porque hace del interés personal la única guía de su conducta, pero el metafísico no lo es menos, porque su moral consiste en una apoteosis de la personalidad individual (1975a: 91-92).

Filosofía es así el nombre genérico bajo el que Durkheim agrupa las conceptualizaciones de la sociedad que se proponía discutir.

Sin embargo estas críticas, trabajos necesarios para que el método sociológico fuera “independiente de toda filosofía”, jamás equivalieron a un rechazo a la filosofía en su conjunto. Durkheim defendió con ardor la necesidad de la enseñanza filosófica (Cf. 1975c: 419) y al reclamar la independencia de la sociología siempre cuidó agregar que los propios filósofos tenían interés en esa separación y en sus beneficios (1919: 173). En el artículo “Sociologie” (1901), escrito para la *Grande Encyclopédie* por Paul Fauconnet y Marcel Mauss y en el que Durkheim, sin firmarlo, intervino activamente (según consta en sus cartas a Mauss), la crítica a la filosofía estaba dirigida a ciertas tradiciones metafísicas que, insistiendo en que el hombre es un ser aparte de la naturaleza, entendían que los fenómenos humanos debían estudiarse mediante métodos especulativos, diferentes al tipo de investigaciones empíricas practicadas por todas las otras ciencias (Cf. Mauss, 1968: 139-140). Ese señalamiento especial fue repetido en más de una ocasión. “De hecho, en el curso de una encuesta reciente, todo el mundo ha denunciado por unanimidad que la metafísica tiende cada vez más a salir de sus límites naturales y a invadir todas las especialidades de la enseñanza. Sobre ese punto, amigos y enemigos de la filosofía han estado de acuerdo”, escribió Durkheim, refiriéndose a los resultados de la gran encuesta conducida por la *Revue de métaphysique et de morale* y titulada “Pour et contre l’enseignement philosophique” (1975c: 417). Nuevamente, de ello no se sigue que la denuncia recayera sobre la metafísica en su totalidad:

La sociología debe tener como axioma que las preguntas que han tenido un lugar en la historia no podrían jamás quedar perimidas; pueden transformarse, no morir [*périr*]. Es por lo tanto inadmisibile que los problemas metafísicos —incluso los más audaces— discutidos por los filósofos puedan jamás caer en el olvido. Sin embargo es igualmente cierto que están llamados a renovarse (1975a: 185-186).

La sociología nació proponiéndose como agente vital de esa renovación.

Ahora bien, al discutir el cuadro de la filosofía de la que era contemporáneo, trazado por los ejes cardinales del idealismo y el utilitarismo, Durkheim señaló dos líneas de fuga hacia otros pensamientos. Una de ellas se desplegaba en el horizonte de su mismo tiempo y era la ciencia positiva de la moral desarrollada en Alemania (Cf. 1975a: 267), la cual englobaba a un conjunto heterogéneo de economistas, sociólogos, juristas, psicólogos y filósofos. Entre los nombres de ese grupo, el de Whilhem Wundt se destaca por los reconocimientos que Durkheim le prodigó, primero considerándolo el protagonista por excelencia de su exhaustiva reseña de 1887 sobre la ciencia de la moral alemana, y luego, en 1906, señalándolo como influencia directa de su propia definición de hecho moral (2010b: 71). En Wundt, Durkheim encontraba el equilibrado complemento entre observación empírica y especulación filosófica que faltaba en los ejercicios aislados del utilitarismo y el idealismo (Cf. 1975a: 298-300), así como hallaba también las bases para una consigna que permanecerá en el corazón de toda su empresa: “[l]as costumbres [*moeurs*], hecho colectivo, deben tener por causa otro hecho colectivo” (1975a: 304).

La otra línea de fuga involucra a Hyppolite Taine, filósofo e historiador francés contemporáneo a Durkheim que, según la semblanza de su obra escrita en 1897 por el sociólogo, “contribuyó más que nadie a difundir en Francia una tradición filosófica que, antes de él, casi no contaba con representantes entre nosotros: es aquella a la que se podría llamar empirismo racionalista” (Durkheim 1975a: 171). Nuevamente, como con Wundt, se trata de un autor que integra aquellas dimensiones del pensamiento y la investigación que en el idealismo y el utilitarismo se mantenían separadas, aplicándolas en este caso a la experimentación en psicología y al análisis de obras literarias. Taine, sin embargo, no era valorado por Durkheim en igual medida que Wundt; su estilo de escritura le resultaba demasiado “literario” —es decir, poco riguroso— y su impronta sobre la obra del sociólogo es mucho menor (de hecho el texto que le dedicó fue resultado de un pedido de la *Revue blanche* para un número especial dedicado al pensador fallecido pocos años antes). Por otra parte, mientras Durkheim reconocía en Wundt a un pensador original que estaba en la cima del pensamiento alemán de su época, Taine era sólo un divulgador:

Ciertamente no se puede asegurar que esta filosofía [el empirismo racionalista] sea creación personal de Taine. Quizás se puedan encontrar sus primeros gérmenes en Aristóteles. En todo caso, en el siglo XVII, Hobbes la constituyó en sistema. De él la idea pasó en parte a Spinoza y es de Spinoza que Taine parece haberla recibido. Él [Taine] no ha agregado gran cosa (Durkheim 1975a: 171).

En una nota al pie bajo esas palabras, Durkheim consideraba la posibilidad de incluir en ese linaje, entre Spinoza y Taine, a Comte.

Sin embargo —así como el idealismo de la metafísica y el utilitarismo de la economía política— la ciencia positiva de la moral, el empirismo racional y la sociología filosófica de Comte también debían ser superadas. La diferencia en juego es que mientras el idealismo y el utilitarismo eran considerados por Durkheim como saberes errados desde sus principios, el problema en los otros casos responde a la rigurosa búsqueda de una distinción que está en la base de la presentación de su sociología: en el caso de los moralistas alemanes (con excepción de Wundt, a quien sólo criticó por un menosprecio al individuo que muy rápido se convirtió en la crítica por excelencia a su propia obra), la atención a lo específicamente social se confundía con la psicología, la economía política, el derecho; en el empirismo racionalista la reflexión sobre la sociedad se mezclaba con la psicología y la filosofía política; la sociología de Comte se volvía indistinguible de una metafísica e incluso de la teología.

A esa serie de distinciones cabe una precisión adicional: la sociología de Durkheim ciertamente no es psicología, no es economía política y no es derecho, pero todo está abierto para que se la considere un tipo particular de filosofía, incluso de filosofía política y metafísica. La filosofía, históricamente, ha sido capaz de usar variados ropajes (de la física, de la política, de la teología, del derecho, de las ciencias naturales, de la literatura, entre otros), por lo que, en un plano general, nada excluye la posibilidad de verla asumir uno sociológico. En un nivel más específico, las indicaciones del propio Durkheim —que se agregan a su ya expuesta defensa de la necesidad e importancia de la filosofía— son elocuentes sobre las características de ese vínculo hoy insoslayable.

“La filosofía está en tren de dissociarse en dos grupos de ciencias positivas: la psicología y la sociología”, dijo Durkheim en su lección inaugural al Curso de Ciencia Social y Pedagogía de la Universidad de Burdeos (2010a: 113). Antes que por contraste, la sociología se distingue de la filosofía por apropiarse de sólo una parte de sus intereses: mientras ésta confunde y mezcla lo social con lo psicológico, aquella únicamente se ocupa de la sociedad. Cada vez que escribe “filosofía” Durkheim alude a esa confusión que reclama evitar. “La sociología —escribió en la conclusión de *Les règles*— no tiene que tomar partido entre las grandes hipótesis que dividen a los metafísicos. Ella no tiene por qué afirmar más la libertad que el determinismo” (1919: 172-173): La sociología, ocupada sólo de lo social, no necesita resolver esa tensión que a sus ojos resulta ineludible cuando dicho objeto se roza con el de la

psicología (y aquí es importante adelantar que esto no excluye atención al individuo, a quien considera un fenómeno social antes que psicológico).

Todo lo que [la sociología] reclama que se le conceda es que el principio de causalidad se aplique a los fenómenos sociales. Además ese principio es planteado no como una necesidad racional, sino solamente como un postulado empírico, producto de una inducción legítima [...], aunque eso no resuelve la cuestión de saber si la naturaleza del lazo causal excluye toda contingencia (1919: 173).

Según ese procedimiento, la causalidad social no sería un dato ontológico, sino el resultado de un tipo de investigación comparativa (aunque eso no resuelve la cuestión del carácter ontológico de los datos obtenidos). La sociología de Durkheim pretendió así eludir la oposición filosófica y política entre individuo y sociedad. Tal, entonces, el primer modo por excelencia en que aquella deriva de ésta.

El segundo modo se encuentra en un texto de 1898, “Représentations individuelles et collectives”, donde escribió: “Es un lugar común de la ciencia y de la filosofía que toda cosa está sometida al devenir” (2010b: 4). Sin embargo no se trata del mismo devenir: la filosofía de la que hablaba Durkheim trabaja un devenir lógico mientras la ciencia social se ocupa de uno histórico. “Desde Sócrates, los filósofos han tomado el hábito de remitir la realidad a combinaciones de conceptos; creen explicar tanto la vida del individuo como la de la sociedad reduciéndola a un sistema de ideas abstractas vinculadas lógicamente”, escribió en 1887 contra esa concepción filosófica del movimiento (1975a: 288). El 6 de abril de 1911, su exposición ante el auditorio del Congreso Internacional de Filosofía de Boloña comenzó indicando cómo la sociología puede ayudar a “resolver un problema filosófico” (2010b: 117). El carácter de esa ayuda ya fue claramente señalado por Bruno Karsenti, en su “Présentation” a *Sociologie et philosophie* —compilación de textos de Durkheim que incluye esa exposición y con la que Bouglé, en 1924, procuró restablecer el diálogo ya entonces quebrado entre los dos saberes—: es esencial tener en cuenta que la sociología exigió a la filosofía salir de sus repliegues en lo intemporal y lo especulativo para confrontar, en cambio, materiales necesariamente históricos. En 1909 el sociólogo reforzaba esa necesidad escribiendo: “Todo el mundo está hoy de acuerdo en que la filosofía, si no se apoya en las ciencias positivas, no puede ser otra cosa que una forma de literatura” (1975a: 186). Filosofía y sociología, ejemplificó Durkheim de manera central, se tocan en el estudio de las categorías del pensamiento en la que se encuentra condensada toda la civilización; “si el espíritu humano es una expresión sintética del mundo, el sistema de las categorías es una expresión sistémica del espíritu humano” (1975a: 187). El

estudio de esas categorías era visto por Durkheim en manos de filósofos, “discípulos recientes de Kant”, que especulativamente las pensaban como preformativas de lo real, como “leyes naturales del pensamiento”, cuando él en cambio proponía tratarlas como “resultado de la historia y una obra colectiva” (1975a: 187-1888). De ahí que Durkheim pudiera afirmar: en primer término, que “[n]acida en el seno de una filosofía, la sociología [la primera, la de Comte] debía presentar en su nacimiento el carácter distintivo de toda disciplina filosófica, es decir, el gusto por las miradas generales y de conjunto y, por el contrario, una cierta indiferencia por el detalle de los hechos y las investigaciones especializadas” (1975a: 124); luego, como en la conclusión de *Les règles*, la independencia de la sociología frente a toda filosofía; y, por último, “que la reflexión sociológica está llamada a prolongarse más allá de sí misma y por su progreso natural bajo la forma de reflexión filosófica; y todo permite presumir que, abordados por ese desvío, los problemas que trata la filosofía presentarán más de un aspecto inédito” (1975a: 188). El historiador de las ciencias sociales Jean-Louis Fabiani describió la situación de modo sintético y preciso: “la eternidad metafísica, a la que Durkheim reconocía como dada [*donné*], cambia completamente de estatuto en tanto deja de ser lo que resiste a la historia para devenir lo que la expresa” (Fabiani, 1993: 189).

Estas son las dos diferencias centrales por las que Durkheim necesitó diferenciar su sociología de la filosofía: atención exclusiva a lo social (sin confundirlo con lo psicológico ni lo cosmológico) y tratamiento de materiales históricos (no asumidos como datos lógicos anteriores a toda experiencia). Su imagen de la filosofía como pensamiento confuso y abstracto no es justa con diversas tradiciones filosóficas que sí atendieron a singularidades distintas a las mentes humanas o que concedieron enorme importancia a variados tipos de conceptualizaciones con explícito fundamento histórico, pero funciona como retrato de cierto pensamiento con el que compartió época y se abocó a criticar. La pregunta, ahora, es si esas diferencias son válidas para pensar a la sociología durkheimiana como distancia y separación con la filosofía contemporánea. Dos ejemplos pueden resultar iluminadores.

Respecto a la primera diferencia. En 1902, en el segundo prefacio a *Les règles* y respondiendo a las críticas suscitadas por ese trabajo, Durkheim escribió sobre uno de los efectos centrales que tuvo sobre quienes leyeron el llamado a pensar la existencia de la sociedad en tanto distinta a la de los individuos que se la representan:

Al hombre le disgusta renunciar al poder ilimitado que durante tanto tiempo se ha atribuido sobre el orden social, y, por otra parte, le parece que, si existen verdaderamente fuerzas colectivas, está necesariamente condenado a sufrirlas sin poder modificarlas. Es eso lo que lo inclina a negarlas (1919: XXIV).

En un texto publicado en mayo de 1968 en la revista *Esprit*, Foucault escribió palabras que, a pesar de que no permiten inferir conexiones con el pensamiento durkheimiano (aunque ellas, como ya se vio, sean mucho más probables de lo que Foucault estaba dispuesto a admitir), testimonian con mucha claridad que la existencia de fenómenos hoy conocidos como exclusivamente humanos pero no por ello reductibles a la figura del hombre fue una preocupación desarrollada y reconocida por el siglo XX. Respondiendo a las críticas suscitadas por *Les mots et les choses* y aludiendo a su proyecto de pensar el modo singular de existencia de los discursos, Foucault dijo:

Sé casi tanto como otros lo que pueden tener de “ingratas” —en el sentido estricto del término— unas búsquedas semejantes. Lo que hay de poco atractivo en tratar el discurso no a partir de la dulce, muda e íntima conciencia que se experimenta, sino de un oscuro conjunto de reglas anónimas. Lo que hay de poco placentero en hacer aparecer los límites y necesidades de una práctica allá donde se tenía la costumbre de ver el desarrollo, en una pura transparencia, de los juegos del genio y de la libertad. Lo que hay de provocante en tratar como un haz de transformaciones esa historia de los discursos que era animada hasta aquí por las metamorfosis tranquilizadoras de la vida o la continuidad intencional de lo vivido. Lo que hay de insoportable en fin al estar dado lo que cada uno quiere poner, lo que piensa poner de <<sí mismo>> en su propio discurso, cuando se dedica a hablar; lo que hay de insoportable en recortar, en analizar, en combinar, en recomponer todos esos textos ahora sonando sobre el silencio, sin que jamás se dibuje el rostro transfigurado del autor [...]. Por eso comprendo las penas que esto puede causar a muchos. Sin duda les provoca mucho esfuerzo reconocer que su historia, su economía, sus prácticas sociales, la lengua que hablan, la mitología de sus ancestros, incluso las fábulas que les contaron en su infancia, obedecen a reglas que no están completamente dadas a sus conciencias; no desean sino aquello de lo que se les despoja, además y en aumento, de ese discurso donde quieren decir inmediatamente, sin distancia, lo que piensan, creen o imaginan; preferirán negar que el discurso sea una práctica compleja y diferenciada, obedeciendo a reglas y transformaciones analizables, antes de ser privados de esa débil certidumbre, tan consoladora, de poder cambiar, sino el mundo, sino la vida, al menos su <<sentido>> por la sola frescura de una palabra que no vendría sino de ellos mismos, y persistiría más allá de la fuente, indefinidamente (Foucault, 2001: 722-723).

La sociología de Durkheim trabaja entonces con un orden de problemas que ha

ocupado con intensidad a una de las líneas más influyentes de la filosofía del siglo XX. En ese sentido, la primera distinción fundamental de la sociología con la filosofía es hoy inapropiada y, por lo tanto, no explica cuál es el escándalo que mantuvo a Durkheim como paria del dominio filosófico durante más de un siglo.

Respecto a la segunda diferencia. Que el trabajo de historiador sea el componente que separa a la sociología de la filosofía resulta en una imagen poco nítida cuando se la ve desde un presente que recibió del siglo XX, como marca distintiva de su legado intelectual, una concepción de la práctica filosófica sometida casi por entero a los rigores de la investigación histórica⁴⁰. Un ejemplo: en 1909 Durkheim destacaba, entre las ciencias que habían aportado innovaciones metodológicas útiles para la sociología, a la historia comparada de las religiones iniciada por Max Müller, William Robertson Smith y James Frazer (1975a: 151); en 2008, Agamben, dando cuenta de los antecedentes de su propio método —la “arqueología filosófica”—, aludió a la importancia de los trabajos de la ciencia de las religiones realizados en las últimas tres décadas del siglo XIX por Max Müller, Adalbert Kuhn y Émile Burnouf (Cf. Agamben: 149-150). A través de semejanzas de este tipo —nunca exactas— es posible tejer una línea que vincula algunos procedimientos metodológicos de la sociología del XIX con los de cierta filosofía del XXI. En efecto, Durkheim y sobre todo el más importante de sus discípulos, Marcel Mauss, forman parte del elenco estable de autores citados por Agamben a lo largo de su gran investigación, *Homo sacer* (1995-2012). La segunda diferencia entre sociología y filosofía es por lo tanto inadecuada para una actualidad en la que los estudios filosóficos difícilmente prescinden de trabajo histórico (hasta

40 Afirmar esto no implica que dicha forma de la filosofía no haya sido ejercitada antes ni que el pensamiento del XX no haya guardado otras singularidades. Lo que sí merece atención especial es que para final del siglo el trabajo filosófico en general se encontró, como nunca antes, interpelado por esa forma particular. En 1990 Gilles Deleuze se consideraba parte de una generación “asesinada por la historia de la filosofía” y mayormente restringida a pensar a través de monografías dedicadas a otras obras (Deleuze, 1996: 13). En 1984 Michel Foucault, desde una posición menos sufrida, explicaba que sus estudios hacían historia —“por el campo que tratan y las referencias que toman”— pero buscaban algo distinto al trabajo del historiador: “Se trata de un ejercicio filosófico: en él se juega saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo” (Foucault, 1984: 15). Aún cuando entre la historia de la filosofía de Deleuze y la historia de las tecnologías de subjetivación de Foucault las diferencias son lo bastante grandes como para que tal vez sea apresurado tratarlas como manifestaciones de un movimiento común, en ambas obras no hay ningún eco de la exigencia de modernidad tal como era entendida en el siglo XVII y desde la cual Francis Bacon, en su *Novum Organum*, buscaba lograr un pensamiento nuevo sin vínculos —ni de herencia ni de oposición— con el pasado (Bacon, 1949: 67-71). En los largos caminos recorridos por la filosofía del siglo XX, desde Edmund Husserl a Giorgio Agamben, las palabras escritas por Ludwig Wittgenstein en 1918 —“me es indiferente si lo que he pensado ha sido o no pensado antes por otro” (Wittgenstein, 2003: 48)— suenan excepcionales, sin que aún pueda definirse si ellas indican el fin o el comienzo de una forma de pensamiento.

el punto en que muchas veces ni siquiera llegan a distinguirse). Sin embargo, a la vez, estas filiaciones metodológicas no dan prueba del diálogo, mucho menos de la comunión, entre sociología y filosofía. En primer lugar, porque la filosofía del XX ha hecho su experiencia en la investigación histórica por medio de tradiciones que, aún si se tocaron con la sociología durkheimiana, frecuentemente pueden ser recorridas por una diversidad de caminos en los que esta última disciplina no interviene; tal el caso recién aludido de la historia comparada de las religiones. En segundo lugar, porque la singularidad de la sociología no se resume en la de una ciencia que adoptó métodos históricos para tratar problemas que la filosofía abordaba especulativamente; tal descripción sólo es útil para atender a la discusión de Durkheim con algunos pensamientos de su tiempo, pero no da cuenta de su planteo hacia la filosofía en general o hacia otras filosofías específicas. En tercer lugar, porque incluso cuando diferentes disciplinas han sido tocadas de manera directa por la sociología, dicho contacto nunca fue pleno; la sociología durkheimiana fue acostumbrada a que se la reciba mediante maniobras de exclusión.

Para comenzar una aproximación a los motivos por los que Durkheim llegó a ser un paria filosófico puede resultar esclarecedor otro testimonio reciente. En diálogo con el antropólogo Hans-Jürgen Heinrichs, el filósofo Peter Sloterdijk dijo en 2001:

Existe una fatalidad que se cierne sobre las ciencias sociales francesas que se llama Durkheim, del mismo modo que existe otra fatalidad en la teoría social alemana cuyo nombre es Max Weber. Gracias a su éxito académico, que en otros aspectos fue, como es natural, por demás merecido, Durkheim fue el responsable directo en Francia de que la línea de investigación sociológica de Tarde quedara prácticamente neutralizada. Sólo en la actualidad puede ponderarse cuán fatal resultó esto para el desarrollo de las ciencias sociales, pues sólo de Tarde se habría podido aprender el vocabulario y la sintaxis con cuya ayuda se puede realizar un retrato fiel de la sociedad moderna. [...] No es por ello ninguna casualidad que nos demos de bruces con Gilles Deleuze en la entrada de este renacimiento de Tarde, que recientemente ha descollado gracias a la nueva edición de sus obras en la editorial francesa Les empêcheurs de penser en rond. En mi opinión, uno de los momentos más felices de la historia teórica de nuestro siglo. Como tampoco es ninguna casualidad que uno de los jóvenes filósofos más productivos de la escena francesa, Eric Alliez, haya desempeñado una función tan destacada en esta nueva edición de las obras de Tarde. [...] Mis trabajos recientes deben mucho [...] a [René] Girard desde hace mucho tiempo, mientras que el descubrimiento de Tarde es más reciente. Con ayuda de estos autores, a los que se añade [...] la teoría genético cultural de Heiner Mühlmann en *Die Natur der Kulturen*, podemos mostrar cómo los cuerpos virtuales del conjunto social en su totalidad se integran mediante mecanismos miméticos estresantes. [...] Bajo su efecto, las alucinaciones de unidad, afinidad o coherencia son proyectadas en unidades sociales creadas artificialmente

o, mejor dicho, son inducidas en ellos de un modo tan intenso cuanto más recientes, artificiales y arbitrarias son estas unidades (Sloterdijk y Heinrichs, 2004: 81-82).

En este programa filosófico contemporáneo Durkheim es descrito como una fatalidad —lo cual no impedirá que en una entrevista de 2014 Sloterdijk declare que “si hay algo como una escuela de pensamiento en torno a Mauss, me incluiría como parte de ella” (2014). Contra el sociólogo, Sloterdijk invoca el nombre de quien fue el más acérrimo de sus rivales, Gabriel Tarde.

Que hacia fines del siglo XX e inicios del XXI el durkheimismo, otrora una vasta empresa, se haya convertido en una especialidad al interior de la historiografía y que el nombre de Tarde, relativamente olvidado durante largos años, haya cobrado nuevo protagonismo en diversas indagaciones filosóficas, constituyen síntomas gemelos.

5. A contraluz del regreso de Tarde

Las recuperaciones del pensamiento de Tarde no son expresiones lineales de anti-durkheimismo, pero el nombre del psicólogo social (así se reivindicaba él, mostrando sus reparos a las implicancias del término *sociología*), siempre arrastró consigo, como una sombra, el nombre del sociólogo con quién rivalizó. El primer hito de esa relectura tuvo lugar en 1968, sesenta y cuatro años luego de la muerte de Tarde y en una nota al pie de *Différence et répétition*, trabajo en el que el filósofo Gilles Deleuze, mediante una originalísima relectura de la historia de la filosofía, sentó los pilares centrales de su influyente obra. Allí Tarde, por una parte, recibió el reconocimiento de ser autor de “una de las grandes filosofías de la Naturaleza, heredera de Leibniz” y, por otra, fue reivindicado contra ciertas lecturas entonces dominantes:

Es un error absoluto reducir la sociología de Tarde a un psicologismo o incluso a una interpsicología. Lo que Tarde reprocha a Durkheim es darse lo que hay que explicar, ‘la similitud de millones de hombres’. Tarde sustituye la alternativa entre datos impersonales o Ideas de los grandes hombres por las pequeñas ideas de los pequeños hombres, las pequeñas invenciones y las interferencias entre corrientes imitativas. *Lo que Tarde instaura es la microsociología*, que no se establece necesariamente entre dos individuos sino que está ya fundada en un solo y mismo individuo [...] (Deleuze, 2002: 128).

El énfasis de Deleuze estaba puesto menos en criticar a Durkheim que en aclarar que Tarde no era un heraldo del individualismo, ya que el individuo tardeano es

siempre un compuesto, algo en sí mismo múltiple. Esta indicación de lectura no tuvo mayores repercusiones hasta 1980, cuando Deleuze, ahora en compañía de Félix Guattari, publicó *Mille plateaux (capitalisme et schizophrénie)* y dedicó un homenaje a Tarde, celebrando su nueva actualidad de la mano de la sociología norteamericana y reivindicando, contra el binarismo de Durkheim, que la microsociología tardeana logró pensar en las creencias y deseos como flujos que escapan a la alternativa entre lo social y lo individual (Cf. Deleuze y Guattari, 2002: 223).

Como ya fue recapitulado por Sloterdijk, una de las derivaciones más importantes de esta atención de Deleuze fue que Eric Alliez, discípulo suyo, se abocó a la reedición de las obras de Tarde (fuera de imprenta por décadas), lo que produjo, hacia fin del siglo XX, una nueva ola de lectores⁴¹. El sociólogo y filósofo Maurizio Lazzarato, por ejemplo, encontró allí herramientas para pensar, en línea con las investigaciones que él mismo había inaugurado junto al filósofo Antonio Negri, en las formas post-industriales de trabajo inmaterial basadas en la comunicación, la creatividad y la capitalización del intelecto general (Cf. Lazzarato, 2002). Estas lecturas, donde se trataba de renovar, discutir y complementar los análisis marxistas dedicados al capitalismo, no serán sin embargo las que conciernen a la deriva del durkheimismo; la figura a tener cuenta es Bruno Latour.

Latour también pensó la psicología económica de Tarde como alternativa a la economía política marxista (Cf. Latour y Lépinay, 2009), pero en el corazón de *Reassembling the social*, su ambicioso libro de 2005, Tarde fue movilizado contra Durkheim. Allí Latour elaboró sus argumentos a partir del contraste entre una “sociología de lo social” que respondía a la existencia de un objeto propio, materia o sustancia social homogénea que reposa como fundamento y marco de referencia para otros hechos que habitan en ella (instituciones, normas, contratos, relaciones, etc.) y, por otra parte, una “sociología de las asociaciones” —opción por la que abogaba— que no presupone la existencia de lo social como componente esencial siempre idéntico a sí mismo, sino que lo trata como resultado inestable de series heterogéneas de asociaciones entre elementos de naturalezas diversas (tecnológicos, afectivos, animales, económicos, etc.). Latour, en resumidas cuentas, llamaba a que una nueva sociología, seguidora del camino abierto por Tarde, abandonara la noción

41 Durante 1999, la editorial Synthélabo reeditó *Monadologie et sociologie* (1893), *La logique sociale* (1893), *L'opposition universelle* (1897), *Les lois sociales* (1898) y *Essais et mélanges* (1895). Previamente, en 1993, la editorial Kimé había editado *Les lois de l'imitation* (1890). Eric Alliez, entrevistado por Jean-Baptiste Marongiu, comentó los motivos de estas reediciones en “Contre Durkheim et son école”, *Libération* (11 de marzo de 1999).

sustancialista de sociedad, derivada de Durkheim (Cf. Latour, 2008: 28-30).

En ese contraste entre una sociología de lo social y una sociología de las asociaciones, Bruno Latour reformulaba, a título personal, muchas de las características más destacadas de los dos polos que tensaban a la sociología francesa durante las décadas de 1980 y 1990: por una parte, el grupo de investigaciones iniciadas en los años 1960 por Pierre Bourdieu y sus colaboradores y discípulos cercanos (Luc Boltanski, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, Monique de Saint-Martin, Abdelmalek Sayad); por otra parte, el grupo de investigaciones iniciadas a fines de los años 1970 por Michel Callon, Bruno Latour, Luc Boltanski (sí, cambió de grupo) y Laurent Thévenot. El primero de esos polos era denominado “sociología crítica”, mientras el otro llegó a ser conocido como “sociología pragmática”.

En 1999, el sociólogo Thomas Bénatoüil ofreció —en “Critique et pragmatique en sociologie”— una descripción general de cada una de estas sociologías que puede servir de punto de partida para entender, a continuación, el modo específico en que Latour intervino en dicha escena. Bénatoüil señalaba en primer lugar que, mientras la tarea primordial que se proponía la sociología crítica era develar las relaciones y conflictos ocultos que constituyen las causas de ciertos fenómenos sociales, la sociología pragmática, en cambio, se ocupaba del modo en que ciertas acciones se asocian con otras en redes no eminentemente jerárquicas constituidas por traducciones; en otros términos, una, ante un lenguaje, intentaba explicar su funcionamiento, y la otra, en cambio, se preocupaba por los modos en que se relaciona con otros lenguajes. En línea con esto, Bénatoüil escribía:

La sociología crítica, contra el naturalismo pero basándose en el modelo epistemológico de las ciencias de la naturaleza, estudia “lo que la sociedad hace del hombre”. La originalidad pragmática consiste entonces en recentrar la sociología sobre lo que *hace* el hombre, lo que hace de sí mismo y de otros: las acciones que emprende *y asume*, los discursos que profiere *y sostiene*. (Bénatoüil, 1999: 293)

El texto de Bénatoüil no está dedicado a un estudio exhaustivo de las fuentes e inspiraciones detrás de cada una de estas sociologías, pero sí señala algunos antecedentes insoslayables respecto a estos proyectos: en el caso de la sociología pragmática, la mención es para la sociología de la Escuela de Chicago, heredera a su vez del pragmatismo norteamericano de filósofos como John Dewey y William James. Gabriel Tarde, a pesar de haber ejercido cierta influencia sobre la Escuela de Chicago (Cf. Nocera, 2008), y a pesar de que buena parte de su relectura en el siglo

XXI llegará de la mano del trabajo de Latour, no recibe ninguna mención en el texto de Bénatiül; ello no se debe a que el autor haya fallado en detectar su importancia, sino a que, para 1999, Tarde era desconocido por la sociología pragmática. La aparición operada por Latour, que vuelve a Tarde antecedente de un pensamiento que se desarrolló durante veinte años sin saber de él, responde a intereses muy específicos.

En su primer y muy breve texto sobre Tarde, “Pourquoi viens-tu si tarde?” (1999), Latour señaló, por una parte, la necesidad de salir de la matriz de pensamiento heredada de Durkheim y el estructuralismo según la cual sería necesario encontrar una fuerza impersonal actuando detrás de cada acción individual y, por otra parte, encontró en Tarde a un heraldo del pensamiento según el cual hay una complejidad de lo individual que desborda incluso la complejidad del contexto en que puede estar inserta, de modo que —ejemplarmente— la sociedad no es más que ninguno de sus individuos y por tanto no los subsume, sino que, aún en tanto conjunto, es un caso particular que está al lado, y no por encima o debajo, de otros tantos de carácter local⁴². En “Gabriel Tarde and the End of the Social”, texto de 2002 con tono de manifiesto, Latour aumentó la radicalidad de sus críticas hacia la sociología con ascendencia durkheimiana y, más específicamente, hacia el concepto mismo de *sociedad*. Si bien Latour había sentado las bases fundamentales de su pensamiento mucho tiempo antes (su escrito programático, *Irréductions*, data de 1984), fue sólo entonces, de la mano de Tarde, que Latour desbordó completamente el terreno específico de la sociología de la ciencia y se dirigió a la sociología de los “macroproblemas” ya no para sugerirle que atendiera a las experiencias de laboratorio, capaces de borrar la supuesta distinción entre lo macro y lo micro⁴³, sino para plantear directamente la existencia, formulada en términos completamente positivos, de una sociología alternativa que habría llegado a sustituirla.

El papel de Tarde en este movimiento de ambiciones crecientes que Latour llevó a cabo a inicios del siglo XXI (primero en *Reassembling the social* y luego en *Enquête sur les modes d'existence*, libro de 2012) no fue sin embargo el de cantera de la que extraer nuevas ideas; en ese sentido, es preciso tener en cuenta que en un detallado

42 En el último argumento es clara la alusión a las ideas de Deleuze y Guattari, quienes escribieron: “No creemos en totalidades más que *al lado*. Y si encontramos una totalidad tal al lado de las partes, esta totalidad es un todo *de* aquellas partes, pero que no las totaliza, es una unidad *de* todas aquellas partes, pero que no las unifica, y que se añade a ella como una nueva parte compuesta aparte” (Deleuze y Guattari, 1998: 47-48).

43 Tal es el tono en que Latour se expresaba en un trabajo de 1983.

estudio sobre la obra de Latour tal como el de Graham Harman, el aporte de Tarde a su pensamiento es apenas mencionado una única vez y como una más de las tantas influencias que nutrieron a un pensamiento ecléctico (Hartman, 2009: 6). Si Tarde resultó importante para Latour no ha sido como fuente, sino como caso histórico de lo que pudo ser y no fue. La sociología pragmática tenía veinte años sobre sus espaldas cuando se topó con Tarde y al llegar a sus obras encontró ideas afines, pero no revelaciones que alteraran su rumbo. Lo que de allí sí debía ser destacado, y así lo hizo Latour, era que desde el inicio mismo de la obra de Durkheim, modelo de las “macrosociologías” o sociologías de lo social, había existido una sociología alternativa que proponía otros desafíos. Gabriel Tarde, figura sin compañeros ni linaje de esa otra opción, había escrito:

A decir verdad, lo que he definido antes, menos que la *sociedad* tal como se la entiende comúnmente, es la *sociabilidad*. Una sociedad es siempre, a grados diversos, una asociación (Tarde, 1884: 496).

Tarde también había escrito que sus conceptualizaciones de lo social:

son casi inversas respecto a las del *evolucionismo unilineal* y también a las de Durkheim; en lugar de explicar todo por la pretendida imposición de una *ley de evolución* que constreñiría a la reproducción de los fenómenos de conjunto y a que se repitan idénticamente en cierto orden, en lugar de explicar lo *pequeño* por lo *grande*, el *detalle* por lo grueso, yo explico las similitudes de conjunto por el agrupamiento de pequeñas acciones elementales, explico lo grande por lo pequeño, lo grueso por el detalle (Tarde, 1896: 30).

Las palabras de Tarde, al menos en estos recortes parciales, armonizan con la propuesta de Latour para que la sociedad no se use como causa misteriosa y abstracta desde la que explicar todo, siendo en cambio ella la que debe ser explicada (Cf. Latour, 2008: 23). Y lo que a partir de allí —y desde la perspectiva de Latour— parece ser destacado es que el proyecto de Tarde, afín en ciertos aspectos al de la nueva sociología pragmática, permaneció casi un siglo en el olvido, aprisionado por el peso del triunfo de Durkheim y su escuela, incapaz así de constituirse en un aporte reconocido. Tarde, en definitiva, es relevante para Latour por esa derrota⁴⁴: en ella

⁴⁴ Esta idea puede sonar injusta si se tiene en cuenta que Latour se dedicó a estudiar con cuidado ciertos aspectos de la obra de Tarde, analizando aquello que su estudio puede aportar al estudio de la

está el argumento para fortalecer la crítica a la sociología de lo social.

Bénatouïl, como conclusión de su texto de 1999, propuso la posibilidad de que sociología crítica y sociología pragmática se encontrasen:

La sociología pragmática y la sociología crítica no son empíricamente concurrentes ni epistemológicamente complementarias. Ellas pueden sin embargo entrar en una extraña relación circular de objetivación mutua: las tesis que una trabaja y examina empíricamente pueden ser los principios epistemológicos que fundan a la otra; las categorías de los que una hace uso, la otra las trata como problemas y objetos. En definitiva, una es la teoría de aquella otra que es su práctica (Bénatouïl, 1999: 314).

Latour no contemplaba semejante posibilidad. Entre las dos partes que estructuran *Reassembling the social*, el pensador de las redes introdujo un texto titulado “Sobre la dificultad de ser una hormiga (ANT-TAR): interludio en forma de diálogo”: allí, un estudiante formado en las sociologías de lo social se acerca a un profesor que promueve la sociología de las asociaciones y, tras muchísimos malentendidos, uno y otro renuncian al diálogo. En dos ocasiones el profesor identifica la voz del estudiante con ciertas tradiciones. La primera vez dice: “¡De modo que es un estructuralista! Finalmente salió de su escondite. Ocupan el lugar de otra cosa, así es como consideran a los actores” (2008: 220). Después dice al joven:

Luego de haberlos reducido de actores a ocupantes de un lugar, quiere hacer las cosas peores aún y generosamente devolver a esos pobres tipos la reflexividad que tenían antes y que usted les quitó tratándolos de un modo estructuralista. ¡Magnífico! Eran actores *antes* de que usted apareciera con su “explicación”. No me diga que es su estudio lo que los hace tales. Gran trabajo, alumno. Bourdieu no lo podría haber hecho mejor (2008: 222).

Hacia el final del diálogo el alumno, disconforme con las explicaciones recibidas, dice que utilizará “la teoría de los sistemas de Luhmann como marco subyacente”,

economía —en *La economía, ciencia de los intereses apasionados* (2008)— y al modo de pensar las cantidades —en “Tarde’s idea of quantification” (2010); sin embargo es necesario situar esos aportes: ellos son estudios independientes que Latour elaboró o bien en colaboración o bien con vistas a una publicación colectiva y sus resultados finales no han llegado a las páginas de ninguna de las obras importantes escritas por Latour en la última década (*Reensamblar lo social e Investigación sobre los modos de existencia*). En esos estudios breves sobre Tarde, Latour sí justificó que en la obra de este antecesor hay elementos valiosos que justifican su recuperación, pero no inscribió a su propia obra en una línea deudora de aquella, mientras que en *Reensamblar lo social* y, fundamentalmente, en *Investigación sobre los modos de existencia*, Latour presenta su trabajo como original.

a lo que el profesor responde: “Yo dejaría de lado todos los ‘marcos subyacentes’ si fuera usted” (2008: 224).

De ningún modo correspondería extraer conclusiones sobre el pensamiento de Latour a partir de estas citas, pero los nombres que aparecen en su pequeña comedia son relevantes. El estructuralismo, la sociología crítica de Bourdieu y la sociología sistemática son, en el curso de *Reassembling the social*, las principales derivaciones de la sociología de lo social iniciada por Durkheim. Durkheim, en los textos de Latour, menos que el nombre de una teoría específica, es la seña para un conjunto sobre el que recae una misma y dura acusación:

No se necesita enorme habilidad o perspicacia política para comprender que si hay que luchar contra una fuerza que es invisible, no rastreable, ubicua y total, no se tiene poder alguno y se termina en la derrota absoluta. Sólo se puede tener alguna posibilidad de modificar determinado estado de cosas si las fuerzas están hechas de vínculos más pequeños, cuya resistencia puede ser probada uno por uno. Para decirlo sin rodeos: si existe sociedad, *entonces no hay política posible* (Latour, 2008: 349).

Continuando esa idea, en “Politique ou révolution, il faut choisir”, texto breve de 2006, Latour planteó que en el siglo XIX el concepto de *sociedad* reemplazó al de *cuerpo político* (propio de la filosofía política de la temprana modernidad), introduciendo un desplazamiento fundamental: mientras la idea de cuerpo político pone en juego el pensamiento y la práctica de su constitución, la de sociedad, por su parte, se presenta como ya dada y como explicación para el comportamiento de todos sus miembros, haciendo que cualquier modificación de una parte se explique por la dinámica del todo y siendo por lo tanto siempre subsidiaria y funcional a lo dado, por lo que, para que algo realmente cambie, debe cambiar absolutamente todo; de ese modo, la única modalidad de cambio social concebible es la revolución. Tal forma de pensar, según Latour, paraliza la política. Así es como el nombre de Durkheim ingresó a las humanidades del siglo XXI como clave de esa parálisis y, mediante un contraste simple, el de Tarde llegó como promesa de liberación.

Ahora bien, diversos motivos permiten dudar del relato sobre el aplastamiento de Tarde bajo el imperio de la influencia durkheimiana. En primer lugar, la suerte del psicólogo social durante el siglo XX debe más a su obra que a Durkheim. En vida, Tarde fue incomparablemente más exitoso que su rival, no sólo por la gran popularidad de sus libros y conferencias —impensable para Durkheim, cuyos trabajos nunca llegaron al gran público—, sino por lograr honores académicos (ejemplarmente, una

cátedra en el Collège de France) a los que Durkheim nunca accedió a pesar de sus esforzados intentos. En *De la division du travail social* Durkheim supo conceder mérito a la investigación de Tarde (Cf. Durkheim, 1991: 355), quien a su vez saludó favorablemente la publicación de la obra (Tarde, 1895). Si bien Durkheim, en una nota al pie de *Les règles*, se distanció de los postulados fundamentales de la psicología social de Tarde (Cf. 1919: 16-17), fue este último, mediante una durísima crítica a ese trabajo (Tarde, 2007), quien inició el célebre conflicto que mantuvieron durante años. Para 1898 Durkheim decidió no responder más a las críticas recibidas, considerando que “el debate ya ha durado bastante” (1975b: 464). Tras la muerte de Tarde, en 1904, Durkheim se refirió a él exclusivamente en sus artículos y como antecedente filosófico de la sociología científica, sin que de ningún modo se pueda encontrar allí un intento sistemático de destrucción de su teoría (2010a: 148; 1975a: 115). Tampoco es posible encontrar, fuera de la indiferencia, ataques a Tarde en la obras de los durkheimianos elaboradas tras la muerte de su guía. Si no hubo un tardismo, como sí hubo un durkheimismo, ello se debió fundamentalmente a que Tarde fue un pensador solitario que no hizo escuela y a que sus textos, de fuerte impronta literaria, se inscribieron mal en el devenir académico-universitario de las ciencias sociales y filosóficas⁴⁵.

Por otra parte, de acuerdo a lo previamente expuesto, si bien el nombre de Durkheim tuvo gran protagonismo en las ciencias sociales del siglo XX, *Les règles*, texto que estaba en el centro de su disputa con Tarde, no corrió la misma suerte. El durkheimismo que prevaleció no fue aquél sobre el que pesaba la acusación, proclamada por Tarde, de regresar al realismo de la Edad Media, sino el de *Les formes*, texto que en más de una ocasión fue tratado como convergente y complementario con las ideas tardeanas⁴⁶. Considerando, junto a esto, que Tarde no sólo fue valorado

45 Sobre la recepción en el siglo XX de la obra de Tarde y como crítica a la recuperación filosófica de su obra véase Mucchielli, 2000. Para una recorrida general que da cuenta de las principales hipótesis en juego para explicar la relativa desaparición, en el siglo XX, del proyecto de psicología social de Tarde, véase Lubek, 1981.

46 En ese sentido, vale destacar que Latour, quien efectivamente piensa *Les formes* como un momento tardeano de la obra de Durkheim, a pesar de hablar del estructuralismo como una de las sociologías de lo social a combatir, podría haber suscripto sin ningún ruido a las siguientes palabras de Lévi-Strauss: “El equívoco que domina las relaciones entre antropología y sociología [...] resulta, en primer lugar, de la ambigüedad que caracteriza el estado actual de la sociología misma. Su nombre de sociología la designa como ciencia de la sociedad por excelencia, como aquella ciencia que corona —o en la cual se resumen— todas las otras ciencias sociales. Pero de hecho, tras el fracaso de las grandes ambiciones durkheimianas, la sociología ya no desempeña ese papel en ninguna parte. En ciertos países, sobre todo en Europa continental y a veces también en América Latina, la sociología se inscribe en la tradición de una filosofía social donde el conocimiento de las investigaciones concretas realizadas por otros no hace

por Deleuze, Sloterdijk y Latour, sino también para otros pensadores destacados del siglo XX tales como Henry Bergson, René Girard y los sociólogos de la Escuela de Chicago, la escena del flujo de pensamiento tardeano aplastado por la dura sociología durkheimiana pierde tono dramático y pasa a revelar, con bastante transparencia, una maniobra interesada. Sin embargo, cualquiera sea el caso y a pesar de la recuperación proclamada por sus lectores de fines del XX e inicios del XXI, sobre la obra de Tarde sigue pesando una omisión fundamental.

La estela de lecturas de Tarde iniciada por Deleuze tendió a enfocarse sobre una serie de textos que, como *Les lois de l'imitation* (1890), *Monadologie et sociologie* (1893), *Les lois sociales* (1898), *L'opinion et la foule* (1901) y *Psychologie économique* (1902), ponen de manifiesto ideas de tipo vitalista-pluralista a partir de las cuales ha sido posible considerarlo tanto un sucesor de la filosofía de Leibniz como un antecedente —por ejemplo— de las teorías de la individuación de Gilbert Simondon.⁴⁷ Completamente por fuera de esa atención quedó el cuerpo de la obra de Tarde dedicado a la criminología, lo cual de ninguna manera puede imputarse a factores contingentes, no cuando la mitad de las veintiocho participaciones de Tarde en la *Revue Philosophique* —de la que fue colaborador durante veinte años— versan sobre criminología, cuando en igual período de tiempo colaboró con treinta artículos en los *Archives de l'Anthropologie Criminelle* y cuando la mayoría de esos artículos fueron compilados y ampliados en cinco libros: *La criminalité comparée*, de 1890; los dos volúmenes de su *Philosophie pénale*, de 1890; *Les transformations du droit*, de 1891; *Études pénales et sociales*, de 1892; y *Essais et mélanges*, de 1895.

Que una parte inmensa y central de esa obra permanezca ensombrecida testimonia, antes que mala fe de sus recuperadores, la existencia de grandes problemas, no sólo de tipo intelectuales, sino también políticos y morales, para articular unas reflexiones filosóficas con otras concernientes a la penalidad y el

más que apuntalar la especulación. En cambio, en los países anglosajones, la sociología se convierte en una disciplina especial que se ubica en el mismo nivel que las restantes ciencias sociales: estudia las relaciones sociales en los grupos contemporáneos sobre una base predominantemente experimental, y al parecer no se distingue de la antropología ni por sus métodos ni por su objeto; salvo, tal vez, por el hecho de que este último es un de un orden de magnitud distinto y de una complejidad mayor que las sociedades llamadas primitivas. Ahora bien, como la antropología tiende a interesarse cada vez más en estas formas complejas, no se percibe bien cuál es la verdadera diferencia entre ambas disciplinas” (Lévi-Strauss, 1994: 373). Es atendible, a su vez, que Latour, luego de constituir su “sociología de las asociaciones”, pasó, en *Enquête sur les modes d'existence*, comenzó a hablar de su proyecto como una “antropología de los modernos”.

47 Respecto al contexto general de ideas y preocupaciones en que se dio la recuperación de Tarde hacia fines del siglo XX puede consultarse el muy sugerente artículo de Scott Lash, 2007.

crimen. Esa articulación es la que está en el centro de la filosofía política clásica y la que han buscado evadir las humanidades del siglo XX para denunciar, en cambio, complicidades entre determinadas filosofías y determinadas tecnologías penales que habrían acarreado consecuencias ruinosas para innumerables vidas humanas. Este dislocamiento del eje de la filosofía política —diagnosticado ya en 1922, cuando Carl Schmitt (en su *Politische Theologie*, texto central de esa tradición en el siglo XX) lamentaba la creciente distancia entre, por una parte, unos estudios dedicados a las causas *de lo que es*, identificados con la sociología, y, por otra, unos trabajos dedicados a la normativa de *lo que debe ser*, identificados con la teoría del derecho (Schmitt, 2009: 22-23)— mantiene vigencia entre los comentaristas tratados en este texto y hace al corazón de la investigación aquí en curso. El problema resonante no concierne sólo a la posibilidad o no de hacer filosofía política, sino también a si la reflexión sobre el crimen y la penalidad puede ser más que crítica sin tener que ser necesariamente filosofía del derecho.

Este horizonte de problemas arroja luz tanto a la omisión de la obra criminológica de Tarde como a la exclusión de *Les règles* del cuerpo aceptado de textos durkheimianos: el corazón de la disputa entre Tarde y Durkheim fue, en efecto, el tratamiento del crimen en aquél discutido trabajo de 1894 (Cf. Tarde, 2007 y Durkheim, 2007, así como también la presentación de ambos textos a cargo de Sergio Tonkonoff). Pensar las relaciones entre sociología y filosofía —y aquí hablamos de una modulación específica de filosofía, aquella dedicada a pensar la política y lo social— requiere entonces, además del estudio de las menciones efectivas de una a otra, analizar los modos en que se ocuparon de problemas afines.

En ese sentido, la propuesta que se abre aquí y que será continuada en próximos trabajos ya en elaboración, consiste en: por un lado, a partir de un estudio de diversas conceptualizaciones del vínculo entre crimen y sociedad, ampliar y complementar la comparación diferencial de la sociología con la filosofía política tal como fue pensada por el propio Durkheim; y, a su vez, considerar al crimen y la penalidad como eje para una lectura integral de la obra de Durkheim que, reemplazando el eje biográfico-histórico, permita superar el muro silencioso que tiende a dividir su trabajo. Se trata de sentar las bases para un nuevo tipo de valoración del papel de la sociología en el pensamiento político contemporáneo. Para ello, en lugar del recorrido que siguen destacados trabajos actuales como los de Raquel Andrade Weiss (2010, 2011) y los de Bruno Karsenti (2006, 2013), preocupados por visibilizar el modo en que Durkheim se ocupó de la dimensión programática y propositiva de la política, la

apuesta elegida será aceptar los cuestionamientos movilizados por Tarde y pensar a la sociología como esa inquietud molesta que, sin ignorar ni olvidar la política, se permite cuestionar de manera tal vez extrema cuál es su lugar y su importancia en la constitución de modos de vida sociales.

Conclusiones

La monumental bibliografía elaborada en torno al pensamiento de Durkheim desde su muerte y hasta la actualidad impide que un trabajo como el aquí realizado pueda considerarse exhaustivo. Sin embargo el recorte propuesto, acotado pero diverso y atento a los lectores más influyentes que tuvo el sociólogo francés, es ilustrativo respecto a tendencias generales que, si bien podrían reforzarse o atenuarse mediante ejemplos adicionales, difícilmente puedan ser negadas. La sociología de Durkheim, tras un siglo de lecturas, sigue siendo un misterio incómodo que aún espera a sus lectores.

La tendencia a la especialización en los diversos dominios de las ciencias sociales fue ciertamente promovida por el propio Durkheim, visiblemente en el modo en que organizó *L'Année sociologique*, pero esa disgregación, en la medida en que ha llevado a la progresiva renuncia de la integración de los saberes en una pregunta macro sobre el objeto sociedad (integración cedida a las instancias administrativas de la vida académica y universitaria y por lo tanto hoy sólo formal y no atravesada por contenidos comunes), es la que impide reflexionar en el proyecto durkheimiano como un todo cuyas indagaciones históricas y comparativas son inseparables de preguntas y apuestas filosóficas y políticas. Por todo esto, la actualidad de Durkheim, más que la próxima efeméride del centenario de su muerte, radica precisamente en la necesidad de preguntarse por el sentido general de las ciencias sociales en un contexto en que parecen haber aceptado, con más mansedumbre que impotencia, permanecer separadas tanto de la filosofía (excepto como ejemplo ilustrativo) como de la política (excepto como regularidad estadística).

Entre los modos posibles para ir más allá de este panorama actual, el que aquí se ha propuesto consiste, básicamente, en llevar adelante el experimento de hacer sociología asumiendo que se trata de la continuación de aquella empresa iniciada en Burdeos a fines del siglo XIX y continuada por algunos hombres hasta poco antes de la Segunda Guerra Mundial. Se trata, en definitiva, de volver a ser —de seguir siendo— durkheimianos.

Bibliografía

- Adorno, TH. (2004) *Escritos sociológicos I. Obra completa*, 8. Madrid: Akal.
- Agamben, G. (2009) *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aimard, G. (1962) *Durkheim et la science économique*. París: PUF.
- Allen, N.J. (1994) *Primitive Classification. The argument and its validity*. En Pickering, W.S.F. y Martins, H. (eds.) *Debating Durkheim* (pp. 40-65). Londres: Routledge.
- Andrade Weiss, R. (2010) *Émile Durkheim e a Fundamentação Social da Moralidade*. (Tesis de doctorado) Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de San Pablo.
- (2011) *Perspectivas sobre a Política na Teoria de Émile Durkheim*. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, 71, 45-67.
- Aron, R. (1964) *German sociology*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Bacon, F. (1949) *Novum Organum*. Buenos Aires: Losada.
- Bellah, R. (1959) *Durkheim and History*. *American Sociological Review*, 24 (4), 447-461.
- Bénatoüil, TH. (1999) *Critique et pragmatique en sociologie. Quelques principes de lecture*. *Annales*, 54 (2), 281-317.
- Besnard, PH. (1979) *La formation de l'équipe de l'Année sociologique*. *Revue française de sociologie*, 20 (1), 7-31.
- Besnard, P. (2003) *Études durkheimiennes*. Gèneve-París: Libraire Droz.
- Besnard, PH., Borlandi, M. y Vogt, P. (eds.) (1994) *Division du travail et lien social: Durkheim un siècle après*. París: Presses Universitaires de France.
- Borlandi, M. y Mucchielli, L. (eds.) (1995) *La sociologie et sa méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après*. París: L'Harmattan.
- Bougé, C. (1935) *Bilan de la sociologie française contemporaine*. París: Félix Alcan.
- Bourdieu, P. (2004) *Marcel Mauss, aujourd'hui*. *Sociologie et sociétés*, 36 (2), 15-22.
- Coccia, E. (2007) *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Eribon, D. (1994) *Michel Foucault et ses contemporains*. París: Librairie Arhème Fayard.
- Davy, G. (1919) *Émile Durkheim. I. L'homme*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 26 (2), 181-198.
- (1920) *Durkheim. II. L'œuvre*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 27 (1), 71-112.
- Deleuze, G. (1996) *Conversaciones*. Valencia: Pre-textos.
- (2002) *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1998) *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- (2002) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.

- Dosse, F. (1997) *History of Structuralism. Volume I: The Rising Sign, 1945-1966*. Londres: University of Minnesota Press.
- Dumézil, G. (1985) En préface a *La religion des chinois. Études chinoises*, 4.2, 9-12.
- (1991) Conversación sobre los matrimonios, la sexualidad y las tres funciones entre los indo-europeos. *Debate feminista*, 2 (3), 224-259.
- (1995) *Mythe et épopée I, II, III*. París: Gallimard.
- (2001) *Los dioses de los germanos*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, É. (1898) "Préface", *L'Année sociologique* (1896/1897-1924/1925), Vol. 1.
- (1919) *Les règles de la méthode sociologique*. París: Félix Alcan.
- (1975^a) *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*. París: Les Éditions de Minuit.
- (1975^b) *Textes 2. Religion, morale, anomie*. París: Les Éditions de Minuit.
- (1975^c) *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*. París: Les Éditions de Minuit.
- (1990a) *Le suicide: étude de sociologie*. París: Presses Universitaires de France.
- (1990b) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París: Presses Universitaires de France.
- (1991) *De la division du travail social*. París: Presses Universitaires de France.
- (1998) *Lettres à Marcel Mauss*. Présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier. París: Presses Universitaires de France.
- (2002) *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*. Québec: Université du Québec à Chicoutimi.
- (2007) *Criminalidad y salud social. Delito y sociedad*, 24, 133-140.
- (2010a) *La science sociale et l'action*. París: Presses Universitaires de France.
- (2010b) *Sociologie et philosophie*. París: Presses Universitaires de France.
- Englund, P. (2011) *La belleza y el dolor de la batalla. La Primera Guerra Mundial en 227 fragmentos*. Barcelona: Roca Editorial.
- Fabiani, J-L. (1993) *Métaphysique, morale, sociologie: Durkheim et le retour à la philosophie*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 98 (1/2), 175-191.
- Filloux, J-C. (1977) *Durkheim et le socialisme*. Génova-París: Librairie Droz.
- Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. París: Gallimard.
- (1984) *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*. París: Gallimard.
- (2001) *Dits et écrits I, 1954-1975*. París: Éditions Gallimard.
- Fournier, M. (1994) *Marcel Mauss*. París: Fayard, 1994.
- (2007) *Émile Durkheim (1858-1917)*. París: Fayard.
- Giddens, A. (1971) *Durkheim's political sociology. Studies in Social and Political Theory*. Nueva York: Routledge.
- (1978) *Durkheim*. Glasgow: William Collins.

- (1993) *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Granet, M. (2004) *La pensée chinoise*. Québec: Université de Québec à Chicoutimi.
- Habermas, J. (1999) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Harman, G. (2009) *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re.press, 2009.
- Heilbron, J. (1985) *Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940*. *Revue française de sociologie*, 26-2, 203-237.
- (2004) *The Rise of Social Science Disciplines in France*. *Revue européenne de sciences sociales*, T. 42 (129), 145-157.
- Jones, R.A. (1999) *The Development of Durkheim's Social Realism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karady, V. (1976) *Durkheim, les sciences sociales et l'Université : bilan d'un semi-échec*. *Revue française de sociologie*, 17 (2), 267-311.
- (1979) *Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens*. *Revue française de sociologie*, 20 (1), 49-82.
- Karsenti, B. (2006) *La société en personnes. Études durkheimiennes*. Paris: Economica.
- (2011) *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. Paris: PUF.
- (2013) *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*. Paris: Gallimard.
- Lacapra, D. (2001) *Émile Durkheim: Sociologist and Philosopher*. Colorado: The Davies Group.
- Lacroix, B. (1981) *Durkheim et le politique*. Québec: Presses de l'Université de Montréal.
- Lapie, P. (1895) *L'Année sociologique 1894*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (3), 308-339.
- Lash, S. (2007) *Capitalism and Metaphysics*. *Theory, Culture, Society*, 24 (5), 1-26.
- Latour, B. (1983) *Give Me a Laboratory and I will Raise the World*. En Knorr-Cetina, K. y Mulkay, M. (eds.) *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science* (pp. 141-170). London: Sage.
- (1984) *Les microbes, guerre et paix, suivi de Irréductions*. Paris: La Découverte.
- (1999) *Pourquoi viens-tu si tarde*. *La Recherche*, 320, 81.
- (2002) *Gabriel Tarde and the End of the Social*. En Joyce, P. (ed.) *The Social in Question: New Bearings in the History and the Social Sciences* (pp. 117-132). Londres: Routledge.
- (2006) *Politique ou révolution, il faut choisir*. *L'Humanité*, 4-5.
- (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- (2010) "Tarde's idea of quantification"

- (2013) Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos. Buenos Aires: Paidós.
- Latour, B y Lépinay, V.A. (2009) La economía, ciencia de los intereses apasionados. Introducción a la antropología económica de Gabriel Tarde. Buenos Aires: Manantial.
- Lazzarato, M. (2002) Puissances de l'invention: la psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique. París: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Lévi-Strauss, C. (1976) Structural Anthopology. Volumen 2. New York: Basic Books.
- (1979) Réponse au discours de réception de Georges Dumézil. Recuperado de <http://www.academie-francaise.fr/reponse-au-discours-de-reception-de-georges-dumezil>
- (1994) Antropología estructural. Barcelona: Altaya.
- Lubek, I. (1981) Histoire des psychologies sociales perdues: le cas de Gabriel Tarde. Revue française de sociologie, 22 (3), 361-395.
- Lukes, S. (1984) Emile Durkheim. Su vida y su obra. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI.
- Mauss, M. (1968) Œuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie. Présentation de Victor Karady. París: Les Éditions de Minuit.
- (2013) Sociologie et anthropologie. París: Presses Universitaires de France.
- Monnerot, J. (1946) Les faits sociaux ne sont pas de choses. París: Gallimard.
- Mucchielli, L. (1995) Heurs et malheurs du durkheimisme. Problèmes historiographiques, enjeux épistémologiques et pédagogiques d'une mémoire disciplinaire. Politix, 8 (29), 55-79.
- (1998) La découverte du social. Naissance de la sociologie en France. París: Éditions La Découverte.
- (2000) Tardomania? Réflexion sur les usages contemporains de Tarde. Revue d'histoire des sciences humaines, 3, 161-184.
- Nandman, Y. (1977) The Durkheimian School: A Systematic and Comprehensive Bibliography. Westport: Greenwood Press.
- Nielsen, D.A. (1999) Three faces of God: Society, Religion and the Categories of the Totality in the Philosophy of Émile Durkheim. Albany: State University of New York Press.
- Nisbet, R. (1974) The sociology of Émile Durkheim. New York: Oxford University Press.
- Nocera, P. (2008) Masa, público y comunicación. La recepción de Gabriel Tarde en la primera sociología de Robert Park. Nómadas. Revista Crítica de ciencias sociales y jurídicas, 9.
- (noviembre, 2009) El debate Gabriel Tarde – Émile Durkheim. De las disparidades iniciales explícitas a las convergencias tardías implícitas. V Jornadas de Jóvenes Investigadores del Instituto de Investigaciones Gino Germani, en Buenos Aires, Argentina. Recuperado de www.webiigg.sociales.uba.ar/iigg/jovenes_investigadores/5jornadasjovenes/principal.htm

- Ottonello, R. (2014) Sociedad, crimen y realidad: las distinciones entre magia y religión en los trabajos de la escuela durkheimiana. Anacronismo e irrupción. *Revista de teoría filosofía política clásica y moderna*, 4 (7), 86-108.
- Paoletti, G. (1995) La réception des Règles en France, du vivant de Durkheim. En M. Borlandi y L. Mucchielli (Eds.), *La sociologie et sa .* París : L'Harmattan méthode. Les Règles de Durkheim un siècle après(pp. 247-283). París : L'Harmattan.
- (1998) L'Année sociologique et les philosophes. Histoire d'un débat (1898-1913). *L'année sociologique (1940-1948-)*, Tercera serie, 48 (1), 77-114.
- (1999) Les études sur Durkheim en France, à l'occasion des centenaires de ses ouvrages : état de la question. *L'année sociologique (1940-1948-)*, Tercera serie, 49 (1), 27-48.
- (2004) Durkheim and the Problem of Objectivity: A Reading of *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. *Revue française de sociologie*, 45, Supplement: An Annual English Selection, 3-25.
- Pascal, B. (1844) *Pensées, fragments et lettres de Blaise Pascal, publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux, en grande partis inédits*, par M. Prosper Faugere. Tome première. París: Andrieux Editeur.
- Parsons, T. (1949) *The structure of social action*. Glencoe: Free Press.
- Pickering, W. S .F. (1979) Gaston Richard: collaborateur et adversaire. *Revue française de sociologie*, 20 (1), 163-182.
- (2000) *Durkheim and Representations*. Londres-Nueva York: Routledge.
- Renan, E. (1882) *Averroes et l'averroisme. Essai historique*. París: Calmann Levy Editeur.
- Ribes Leiva, A.J. (2010) Durkheim contra Durkheim: los límites de la lógica secuencial totalidad-fragmentación. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 28, 237-261.
- Robbins, J. (2010) If there is no such thing as society, is ritual still special? On using *The Elementary Forms* after Tarde. En M. Candea (Ed.), *The social after Gabriel Tarde: Debates and Assessments* (pp. 93-101). Londres: Routledge.
- Sartre, J-P. (1960) *Situaciones I. El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Losada.
- Schmitt, C. (2009) *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Madrid: Editorial Trotta.
- Seignobos, CH. (1901) *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*. París: Félix Alcan.
- Seignobos, CH. Y Langlois, CH. V. (1992) *Introduction aux études historiques*. París: Editions Kimé.
- Simiand, F. (1898) *L'Anné sociologique 1897*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 6 (5), 608-653.
- (1960) *Méthode historique et science sociale (1903)*. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 15e année (1), 83-119.

- Sloterdijk, P. (2014) What Does a Human Have that He Can Give Away. En Brouwer, J., Mulden, A., y Tuinen, S., Giving and Taking. Antidotes to a Culture of Greed (pp. 9-26). Rotterdam: V2/NAi Publishers.
- Sloterdijk, P., y Heinrichs, H-J. (2004) El sol y la muerte. Madrid: Ediciones Siruela.
- Stedman Jones, S.G. (1995) Charles Renouvier and Émile Durkheim: 'Les Règles de La Méthode Sociologique'. *Sociological Perspectives*, 38 (1), 27-40.
- Strenski, I. (2006) The new Durkheim. Piscataway: Rutgers University Press.
- Tarde, G. (1884) Qu'est-ce qu'une société? *Revue philosophique*, T. XVIII, 489-510.
- (1895) Questions sociales. Essais et mélanges sociologiques. Lyon-Paris : Stork-Masson, 175-209.
- (1896) Les lois sociales. *Revue de métaphysique et de morale*, T. VI, 14-37.
- (2007) Criminalidad y salud social. *Delito y sociedad*, 24, 121-132.
- Wittgenstein, L. (2003) *Tractatus teologico-philosophicus*. Madrid: Alianza.