

Ciencia y arte en las lecturas de Durkheim sobre la filosofía política clásica (desde Platón hasta Montesquieu)*

Science and Art in Durkheim's Readings of Classical Political Philosophy (from Plato to Montesquieu)

*Rodrigo Oscar Ottonello***

RESUMEN

Atendiendo al quiebre de la sociología con la extensa tradición de la filosofía política, ya señalado tanto desde la propia ciencia social como desde la teoría política, este texto propone una reconstrucción de la diferencia entre ciencia y arte, así como de los modos de ubicar a la política en esa clasificación, según cinco autores clásicos a los que Durkheim recurre para marcar las diferencias que singularizan a su proyecto: Platón, Aristóteles, Hobbes, Rousseau y Montesquieu. El objetivo es, contra algunas lecturas actuales, profundizar en un entendimiento de lo social no como dominio de lo político, sino como su límite.

PALABRAS CLAVE: Durkheim, sociología, filosofía política, Aristóteles, Platón, Hobbes, Rousseau, Montesquieu.

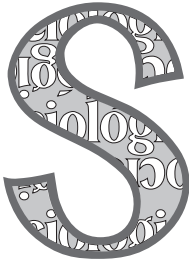
ABSTRACT

Taking into account sociology's break with the extensive tradition of political philosophy, recognized by both social science and political theory, this article proposes a reconstruction of the difference between science and art, as well as the ways of situating politics in that classification, according to five classical authors that Durkheim looks at to mark the differences that make his project unique: Plato, Aristotle, Hobbes, Rousseau, and Montesquieu. In contrast with some current literature, the aim here is to deepen our understanding of the social not as the field of politics, but as its limit.

KEY WORDS: Durkheim, sociology, political philosophy, Aristotle, Plato, Hobbes, Rousseau, Montesquieu.

* El presente trabajo fue elaborado gracias a una beca doctoral otorgada por el Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina. Esta versión final debe mucho a las enriquecedoras sugerencias y críticas de los evaluadores anónimos que avalaron su publicación; a ellos mi mayor agradecimiento.

** Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: <ottonellorodrigo@gmail.com>.



INTRODUCCIÓN

La interpretación política de la obra de Émile Durkheim ha adquirido las más diversas formas. Siguiendo el útil recorrido elaborado por Raquel Andrade Weiss encontramos que en 1896 Charles Andler desconfiaba del optimismo democrático del sociólogo, que en 1909 Dominique Parodi le atribuía un lastre tradicionalista, que en 1931 Marion Mitchel le achacaba un exceso de nacionalismo, y que entre 1939 y 1941 Svend Ranulf y Carlton Joseph Huntlet Hayes lo acusaron de profascista y totalitario (Andrade, 2011). Son discusiones acerca del tipo de política que podría derivarse de la sociología. Si bien aquí no procuraré identificar qué orientación política corresponde a la obra de Durkheim, la ambigüedad de ese breve recorrido señala que la relación no es fácil. El problema se radicaliza si se toman en cuenta lecturas contemporáneas, como las de Jacques Rancière o Bruno Latour, para quienes la sociología durkheimiana representa directamente un jaque a la posibilidad misma de la existencia de la política como práctica transformadora (Rancière, 1996: 119-120; Latour, 2008: 349). Se trata de la dura condena que pesa desde la gran crítica dedicada por el abogado y filósofo tomista Simon Deploige en *Le conflit de la morale et de la sociologie*, libro de 1911 (iniciado en una serie de artículos publicado en la *Revue néo-scholastique* en 1907) que apun-

taba tanto a Durkheim como a Lucien Lévi-Bruhl.¹ En palabras de Depløige:

No demanden a los sociólogos, de cuyas ideas aquí nos ocupamos [Durkheim y Lucien Lévi-Bruhl], un análisis minucioso de diferentes formas morales, una discusión profunda de sus principios, un examen detallado de sus aplicaciones. Ellos ni siquiera se ocuparon de elaborar un sistema nuevo; menos aún de elegir entre los existentes. Denuncian la crisis de la Moral mediante el decreto de la supresión de toda teoría moral (Depløige, 1912: 7).

El interés máximo del trabajo aquí emprendido radica exactamente ahí: procura pensar a la sociología durkheimiana como horizonte ante el que la reflexión política se desespera.

Tal como lo señaló Durkheim, toda la filosofía política —empezando desde Platón y Aristóteles— se construyó ante un problema-temor que indicaba que, de no haber una reforma moral y política (no necesariamente un cambio, sino a veces una serie de movimientos capaces de detener al mismo), la sociedad existente podía destruirse (Durkheim, 1975c: 157). Durkheim jamás negó la importancia de ese problema-temor ni se mantuvo ajeno a él, como es claro en sus muy concretos intereses y compromisos con la educación ciudadana, el individualismo racional y solidario, las formas políticas no revolucionarias y, en definitiva, en el proyecto de la Tercera República Francesa. Su

¹ En 1903 Lévi-Bruhl publicó *La morale et la science des mœurs*, libro fuertemente influenciado por los trabajos de Durkheim, tal como se sigue de las palabras que introducen al espíritu general de su estudio: “No hay pues ciencia teórica de la moral, en el sentido tradicional del término, y no podría haberla, porque una ciencia no puede ser normativa en tanto que teórica. ¿Esto implica que no es posible una búsqueda científica que concierna a la moral? Por el contrario, la distinción racional entre el punto de vista teórico y el punto de vista práctico nos permitirá definir el objeto de esta investigación. Mientras que la concepción confusa de una ‘moral teórica’ está destinada a desaparecer, comienza a formarse otra, clara y diferente. Ella consiste en considerar las reglas morales, las obligaciones, los derechos, y en general el contenido de la conciencia moral, como una realidad dada, como un conjunto de hechos; en una palabra, como el objeto de una ciencia que debe ser estudiado con el mismo espíritu y con el mismo método que el resto de los hechos sociales” (Lévi-Bruhl, 1903: 14). Allí mismo, en nota al pie, el autor reenviaba a *Les règles* de Durkheim.

curso de 1902-1903 sobre *l'éducation morale*; la intervención en el *affaire Dreyfus* realizada en 1898 en “Le individualisme et les intellectuels”; el curso de 1895-1896 sobre *le socialisme*; las *Leçons de sociologie* de 1898-1900; y el propio *La division du travail social* de 1893 configuran un sólido cuerpo de textos políticos en la tradición de los escritos de Saint-Simon y Rousseau. Lecturas clásicas –como la de Giddens en “Durkheim’s Political Sociology” (1997), la de Jean-Claude Filloux en *Durkheim et le socialisme* (1977) y la de Bernard Lacroix en *Durkheim et la politique* (1981)– ya lograron, con resultados notables y no necesariamente iguales, dar cuenta de esa inquietud política plasmada en planificaciones de cursos concretos de acción. Durkheim de ninguna manera fue sólo el espectador neutral y nihilista desdeñado por Deploige. Excelentes estudios recientes –como los de Bruno Karsenti en *La société en personnes* (2006) y en *D’une philosophie à l’autre* (2013), y la tesis doctoral de Raquel Andrade Weiss, *Émile Durkheim e a Fundamentação Social da Moralidade* (2010)– también se ocuparon, en la misma línea, de exponer con gran claridad los vínculos ineludibles entre la ciencia social y la moral y el desarrollo de proyectos políticos que no escamotearon su dimensión normativa. Sin embargo, si bien todas estas investigaciones constataron que la teoría política del siglo xx, en su mayor parte, no incorporó a su legado los aportes de la sociología durkheimiana, hasta el momento no hay ninguna explicación filosófica para ese hecho: se ve tan sólo un desencuentro entre disciplinas académicas que habrían reñido por objetos similares o uno entre textos que no aparecieron oportunamente y lectores que no supieron acercarse a ellos. En efecto, si la dimensión política de la sociología radicara sólo en aquello sabiamente leído por estos recuperadores del durkheimismo, la omisión a cargo de la filosofía política se hace inexplicable a menos que se atribuya a sus representantes del siglo xx una serie de errores de lectura que habrían impedido ver todo lo que ligó a este autor con las preocupaciones clásicas por la mejor forma de gobierno, por la conformación y el movimiento del Estado y por la

composición de la ciudadanía. Es una medida incompleta, contra la tendencia a pasar por alto la sociología, saltar a su vez por sobre la crítica a ésta desde la teoría política, replicando así el movimiento de omisión que se cuestiona. La apuesta, entonces, radica en pensar –como complemento y desborde del problema–temor por la existencia y desarrollo de la sociedad en que vivía y quería vivir, mediante el cual Durkheim se vincula con la gran tradición de la filosofía política– otro tipo de problema desesperante o incierto (aquél señalado por sus críticos más duros) que concierne a la existencia misma de un tipo de ser específico llamado sociedad. Se trata, en este caso, no de la pregunta por si la acción política tiene o no la capacidad de cambiar una sociedad, sino de la hipótesis que recorre toda la obra de Durkheim y reza que ninguna acción humana, en tanto ejercicio político de una voluntad, es capaz de crear o destruir una sociedad.

A sus 29 años, inaugurando el primer espacio oficial jamás dedicado a la sociología –“una ciencia nacida ayer”–, Durkheim dijo a su auditorio en la Universidad de Burdeos:

Desde Platón y su *República* no faltaron pensadores que hayan filosofado sobre la naturaleza de las sociedades. Pero hasta comienzos de este siglo la mayoría de esos trabajos estaban dominados por una idea que impedía radicalmente la constitución de la ciencia social. En efecto, casi todos aquellos teóricos de la política veían en la sociedad una obra humana, un producto del arte y la reflexión (Durkheim, 2010: 86-87).

Tal es el punto específico sobre el que me concentraré. Desde la primera clase de su curso de Ciencia Social –1887– hasta el último texto que llegó a escribir, “Introduction à la morale” –1917–, Durkheim sostuvo una distinción entre *ciencia* y *arte*² que permite cifrar tanto sus operaciones metodológicas como la relación de la sociología con la política: la ciencia estudia lo que es, mientras que el arte organiza sus recursos con vistas a

² Respecto de la distinción y relación entre ciencia y arte en el pensamiento francés de fines del siglo XIX, y la encarnación de esa diferencia en las facultades de Derecho y de Letras (con la consiguiente cuestión referida a cuál de ellas debía alojar los nuevos cursos de sociología), véase el trabajo de Victor Karady (1976).

lo que debe ser (Durkheim, 2010: 88). Consideraba que los escritores políticos –desde Platón y Aristóteles en adelante, hasta la excepción de Montesquieu en el siglo XVIII–³ no se preocuparon por conocer la realidad, sino por “corregirla e incluso transformarla por completo” (Durkheim, 1892: 12). Ese método era el del arte, “que mira hacia el futuro al que busca anticipar y construir por adelantado”, mientras que la ciencia “tiene por dominio al pasado y al presente, a los que procura experimentar con tanta fidelidad como sea posible” (Durkheim, 1975a: 317). En 1892 Durkheim llegó a exponer la diferencia en términos radicales, afirmando que para mantenerse independiente del arte la ciencia debe prescindir de “toda preocupación por su utilidad” (Durkheim, 1892: 14-15).

Esa radicalidad –sostendré– no es desmentida por la posibilidad de pensar una sociología política durkheimiana; antes bien, cabe mantenerla como una deriva posible e incluso necesaria de la gran apuesta de esta obra, que pretendió lograr una reordenación general de todos los conocimientos sobre las formas de organización humanas. El primer paso en tal recorrido será, por lo tanto, reexaminar atentamente el modo en que Durkheim trabajó la distinción entre ciencia y arte en su singular lectura de la filosofía política clásica.

LA INTERVENCIÓN DE LA SOCIOLOGÍA EN LA CIENCIA POLÍTICA

Durkheim, en su tesis doctoral complementaria redactada en latín y publicada en 1892, *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, al analizar el trabajo de Montesquieu, quien ofició de precursor de la sociología, se refirió –desde el título y durante todo el texto– a la *scientiae politicae*; la expresión *sociologiam* aparece allí sólo en dos ocasiones. Esa elisión podría explicarse a partir de que Durkheim, al comenzar el texto,

³ “On dit ici ce qui est, et non pas ce qui doit être” (Montesquieu, 1758: 43).

juzgó que el término acuñado por Comte en 1835 era “un poco bárbaro” (Durkheim, 1892: 7), pero esta posibilidad se diluye en tanto que luego es efectivamente usado para denominar la deriva que la ciencia política asumirá en el siglo XIX (Durkheim, 1892: 66). Si Durkheim eligió allí hablar de *ciencia política* no puede entonces presumirse que se haya debido a un cuidado purista del latín;⁴ del mismo modo en que tampoco puede observarse que en sus textos franceses siempre habló de *ciencia social*, pero aquí no se valió de la posible traducción latina *scientiae sociales*.⁵ *Quid Secundatus*, publicado antes pero redactado después que *De la división du travail social* (este último presentado por Durkheim como tesis principal para su doctorado), es la obertura del proyecto sociológico durkheimiano y su trabajo consiste, por una parte, en demostrar que no hubo una ciencia política hasta Montesquieu y, por otra, en abrir el horizonte a la ciencia social como corrección y superación de la ciencia política.

En 1909, reafirmando aquellos postulados inaugurales de su proyecto, Durkheim escribió:

Sin duda, en un sentido muy amplio, puede decirse que la especulación sobre las cosas políticas y sociales ha comenzado antes del siglo XIX: *La República* de Platón, *La Política* de Aristóteles, los innumerables tratados que han tenido a esas dos obras como modelo, los de Campanella, Hobbes, Rousseau y tantos otros, trataron ya esas cuestiones. Pero esos diversos estudios difieren, por un rasgo esencial, de aquéllos a los que se designa con la palabra “sociología”. Ellos tenían por objeto no describir y explicar las sociedades *tales como ellas son* o *tales como*

⁴ En 1896 René Worms presentó una tesis latina, *De natura et methodo sociologiae*, en la que el término *sociologiam* es usado sin mayores reparos luego de hacer una brevísima historia del mismo.

⁵ De manera llamativa, Armand Cuvillier, traductor de este texto al francés (“La contribution de Montesquieu à la constitution de la science sociale”, en *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Librairie Marcel Rivière et Cie, París, 1966), opta por traducir *scientiae politica* como “ciencia social”. Lo mismo ocurre en la traducción al castellano aquí usada como referencia (*Montesquieu y Rousseau. Precursores de la sociología*, Miño y Dávila, Madrid-Buenos Aires, 2001), basada en esta misma versión francesa.

ellas fueron, sino buscar aquello que las sociedades *debían ser, cómo ellas debían organizarse* para ser tan perfectas como resulte posible. Completamente otra es la finalidad de la sociología, que estudia las sociedades simplemente *para conocerlas y comprenderlas*, como el físico, el químico y el biólogo hacen con los fenómenos físicos, químicos y biológicos (Durkheim, 2010: 142-143).

Los nombres de esos *artistas* de lo social, de quienes buscaba distanciar la empresa sociológica, aparecen en su obra organizados de diversas maneras, pero siempre como integrantes de una misma constelación. Platón, Aristóteles y Rousseau son antecedentes del utilitarismo; Rousseau lo es del espiritualismo; Aristóteles, Hobbes y Spinoza del empirismo racional; Hobbes y Rousseau del entendimiento individualista de los fenómenos sociales (Durkheim, 1919: 148-149). Ellos nunca fueron estrictamente clasificados en una tradición determinada; antecedían a muchas. Durkheim, sin ser demasiado preciso sobre su composición, con frecuencia se refirió a ellos como a un grupo: eran quienes hacían “filosofía del derecho natural” (1975a: 298-300), quienes hacían “filosofía política” (1975a: 105), quienes hacían “ciencias políticas” (2010: 225), los “escritores políticos” (1892: 12), los “filósofos” (1892: 11).

Ahora bien, buscar en Durkheim una matriz de lectura e interpretación de la filosofía política constituiría un serio error, en tanto que su trabajo jamás consistió en un estudio sistemático de esos autores. De Platón a Rousseau, los filósofos aparecen en su obra como perfiles de un continente inmenso, cuya silueta únicamente asoma a contraluz, dibujando un retrato de escasa precisión. Esto, sin embargo, no debería ser obstáculo para apreciar la enorme importancia del vínculo entre estos dos saberes. La sociología ciertamente no explica la filosofía política, pero sí la usa y, sobre todo, interviene en ella.

Tal intervención puede ser recorrida a través de los cinco nombres cardinales ya mencionados, sobre los que Durkheim insistió en numerosas formulaciones de su trabajo: Platón, Aristóteles, Hobbes, Rousseau y Montesquieu.

CIENCIA Y ARTE DE LA POLÍTICA EN PLATÓN

Platón, en *El político*, diferenció la ciencia política tanto de la retórica –ya que su función, antes que persuadir, es diferenciar entre aquello que debe o no debe ser enseñado y aprendido– (Platón, 1988: 303e-304e),⁶ como del arte del legislador, pues el sabio es capaz de ver más allá de las limitaciones de la letra –impedida, por su fijeza, de estar atenta a todas las singularidades y los cambios de los humanos– y de proponer, cuando resulte necesario, modificaciones a las leyes (Platón, 1988: 294b-300e). La ciencia política platónica es así un justo medio entre la extrema movilidad de la retórica y la excesiva rigidez de las legislaciones. A su vez, si bien Platón, para referirse a la sabiduría política, habló indistintamente de *epistémê* (ciencia o conocimiento) y de *technê* (arte o técnica),⁷ por otro lado se ocupó en señalar la distinción entre ciencias cognoscitivas y ciencias prácticas, ubicando a la política entre las primeras (junto a la aritmética) y pensando entre las últimas a las vinculadas “con la carpintería o cualquier otra actividad manual” (Platón, 1988: 258d-259d).

Para comprender la falta de distinción platónica entre los dominios de la ciencia y del arte resulta de gran importancia tener en cuenta un argumento documentado por Jenofonte en sus *Memorables*, donde escribió acerca de Sócrates:

[...] no discutía, como la mayor parte de los otros filósofos, sobre la naturaleza del universo, buscando el origen espontáneo de aquello que los sofistas llaman cosmos [...]. Incluso probaba la tontería de aquellos que se dedicaban a semejantes especulaciones y se preguntaba si ellos creían haber profundizado lo bastante los conocimientos humanos para ocuparse de semejantes materias o bien si, descuidando el dominio del

⁶ Importantes indicaciones para abordar la lectura durkheimiana de Platón y Aristóteles se encuentran en Colas (2004).

⁷ Véase al respecto la nota cinco de María Isabel Santa Cruz a la edición castellana del texto de *El político* publicada por Gredos (Platón, 1988). También puede consultarse, aunque no se trabaja allí sobre *El político*, el estudio de Parry (2014). Por último, véase la entrada “Artes” en Magnavacca (2014).

hombre para abordar aquello que pertenece a los dioses, ellos imaginaban actuar de modo conveniente. Se sorprendía de que no viesan claramente que esos secretos son impenetrables para el hombre [...]. He aquí lo que decía de aquellos que se ocupan de tales búsquedas; pero él discurría sin cesar sobre todo lo que es del hombre, examinaba lo que es pío o impío, bello o vergonzoso, justo o injusto; lo que es la sabiduría o el error, el valor o la cobardía, el Estado o el hombre de Estado, el gobierno y quien gobierna; y así otras cosas, cuyo conocimiento, según él, es esencial para ser virtuosos y cuya ignorancia hace merecer el nombre de esclavo (Jenofonte, 1986: I.1, 11-16).

Platón, en sus diálogos de vejez –fundamentalmente en el *Timeo*, pero también en *El político*– llegó a proponer una cosmología, alejándose de esas cautelas socráticas, pero aun así la indistinción entre *epistêmê* y *technê* y la preferencia general del último término por sobre el primero testimonian un esfuerzo por deshacer la jerarquía según la cual los conocimientos teóricos y especulativos referidos a las cosas no humanas habrían de ser más importantes que los conocimientos técnicos sobre las cosas humanas. Tal movimiento es vital para Durkheim, quien al momento de criticar el énfasis exclusivamente humanista de las instituciones europeas de enseñanza escribió:

Primitivamente, el pensamiento helénico se ha dirigido a las cosas, al universo físico. Todos los grandes pensadores de Grecia, desde Tales hasta los sofistas, han especulado exclusivamente sobre el universo físico; eran físicos. Lo que intentaban comprender era el mundo; en cuanto al hombre, parecían no sentir necesidad [*besoin*] por conocerlo, y lo dejaban más o menos sistemáticamente fuera de sus especulaciones. Es sólo con Sócrates, es decir, en una época muy tardía, que el espíritu humano deviene objeto de reflexión y, por consiguiente, de enseñanza (Durkheim, 2014: 321-322).

En efecto, una de las preocupaciones centrales del proyecto durkheimiano es dejar de pensar la humanidad como un imperio dentro del imperio natural y extender las leyes naturales a los fenómenos humanos (Durkheim, 1975a: 123). La dilución socrático-platónica de la ciencia en el arte revelaba, según el sociólogo, el intento de pensar todo conocimiento a partir de la medida del hombre, tarea a contrapelo de su propuesta socio-

lógica. La ciencia durkheimiana, más que dar cuenta de la obra hecha por la humanidad, buscaba explicar aquello que constituye a ésta.

La distinción platónica entre ciencias o artes cognoscitivas, por una parte, y prácticas, por otra, sí parece a primera vista más a tono con la consigna durkheimiana según la cual la ciencia sólo aparece cuando se hace abstracción de toda preocupación práctica (Durkheim, 2010: 120); de acuerdo con el diálogo desarrollado en *El político*, las ciencias cognoscitivas “carecen de toda vinculación con la acción y únicamente nos procuran conocimiento” (Platón, 1988: 258d). Sin embargo, el pasaje platónico debe ser matizado, atendiendo a que las ciencias cognoscitivas no tienen vinculación *directa* con la acción, lo cual no implica que no tengan vínculo con ella. Las ciencias prácticas –por ejemplo– actúan por sí mismas, pero no conocen exclusivamente por sí mismas y requieren de otros conocimientos, en el sentido en que el carpintero o el agricultor pueden necesitar saber geometría para medir sus obras. Inversamente, las ciencias cognoscitivas conocen por sí mismas, pero no actúan por cuenta propia, sino gobernando a las prácticas; así es como procede la ciencia política (Platón, 1988: 305c-d), también llamada “real” o “administrativa” (Platón, 1988: 259c). De todos modos, Platón cuidó de no agotar la definición de la ciencia política en el papel del gobernante, y es por tal motivo que ella no es menos real cuando su poseedor es un hombre sabio que no gobierna. La ciencia política no carece de un vínculo con la práctica y la acción, pero sí puede carecer de él sin que ello constituya una mutilación de su integridad. De todo esto se desprende que los filósofos, los hombres sabios como Sócrates, son los verdaderos políticos, aun sin ejercer el poder.⁸

El poseedor de la ciencia política, el filósofo del que habla Platón, es por lo tanto un gobernante aunque de manera pasiva

⁸ Respecto del procedimiento mediante el cual una figura como la de Sócrates, filósofo, es erigida como la del verdadero político, por el cual Platón decantó su carrera política hacia la filosofía, puede consultarse el tratado de Colli (2008).

y, en definitiva, su conocimiento es siempre una capacidad de conducir la ciudad. No es este el camino que interesaba a Durkheim, cuya ciencia social es impensable para el mundo griego, incluso si Aristóteles fue capaz de vislumbrarla fugazmente.

EL EJEMPLO Y LOS PROBLEMAS DE ARISTÓTELES

“El ilustre ejemplo de Aristóteles, que fue el primero en ver en la sociedad un hecho de la naturaleza, casi no tiene imitadores”, dijo Durkheim en la primera clase de su curso de Ciencia Social (Durkheim, 2010: 88), refiriéndose a *La política*, donde se lee:

Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta [...]. Es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo (Aristóteles, 1988: 1253a).⁹

Luego, en 1889, reseñando un libro de Wincenty Lutoslawski, *Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavelli* (1888), resumió así el problema del autor: “Dos cuestiones dominan toda la doctrina de Aristóteles: cómo nacen las revoluciones y cómo prevenirlas. En otros términos, ¿qué es lo que hace morir a las constituciones?, ¿qué es lo que las hace durar?” (Durkheim, 1975c: 157). Son preguntas que recorrerán toda la obra del sociólogo.

En 1938 Marcel Mauss, recapitulando sus trabajos y los de Durkheim, explicó que la escuela francesa de sociología proponía llevar a cabo una “historia social de las categorías del espíritu humano”: “Ensayamos explicarlas una a una partiendo simple y provisoriamente de la lista de categorías aristotélicas” (Mauss, 2013: 333). Así, mientras Mauss y Henri Hubert, en sus trabajos sobre la magia, se habían ocupado de la noción

⁹ Durkheim volvió a remitirse a la importancia de este pasaje en 2014: 158; y en 1975c: 224.

de *causa*, Durkheim había tratado la de *todo*, luego de haberse ocupado de la de *género*. En 1903 Mauss y Durkheim escribieron juntos “De quelques formes primitives de classification”, y situaron su empresa en la estela de los trabajos clasificatorios iniciados por Aristóteles (Mauss, 1968a: 14-15).¹⁰ Sin embargo, no conviene exagerar el componente aristotélico del pensamiento del sociólogo debido, antes que a una devoción particular, a la inscripción en el largo linaje del “empirismo racionalista” (Durkheim, 1975a: 171). Durkheim podía rendir tributo al filósofo griego (como en el epígrafe a *La division du travail social*), pero las virtudes que le encontraba estaban puestas al servicio de marcar mejor lo que consideraba su gran defecto.¹¹ En *Quid Secundatus* Durkheim escribió:

El propio Aristóteles, aunque hubiese prestado más atención a la experiencia de Platón, se propuso describir no las leyes de la vida en común, sino la mejor forma de sociedad. Como punto de partida, plantea que las sociedades no deben tener otra meta que hacer felices a sus miembros por medio de la práctica de la virtud, la cual consiste en la contemplación. No establece este principio como una ley que las sociedades observen en la realidad, sino como una ley que deben seguir para que los hombres puedan realizar su propia naturaleza. Es cierto que luego se refiere a los hechos históricos, pero únicamente para emitir un juicio sobre ellos y mostrar cómo sus propios principios pueden adaptarse a diversas contingencias (Durkheim, 1892: 12).

Así lamentaba Durkheim que Aristóteles —quien no sólo había vislumbrado que la asociación política era un hecho de la naturaleza, sino que también había ofrecido una aguda definición del trabajo de la ciencia— hubiera sido incapaz de pensar

¹⁰ Durkheim también da testimonio del espíritu aristotélico de su labor en 1990: 12-13.

¹¹ Sin este giro, la ascendencia aristotélica sobre Durkheim queda falseada, tal como ocurre en el trabajo de Donald A. Nielsen (1999: 19-29), quien centra su atención en el vínculo entre categorías aristotélicas y durkheimianas. Por otra parte, el muy interesante trabajo de Douglas F. Challenger (1994) plantea leer afinidades entre ambos proyectos teóricos a partir de caracterizarlos como filosofías *comunitaristas*, opuestas al liberalismo; si bien la lectura política de Challenger es de gran interés, pierde —al amistar a Durkheim con Aristóteles— una dimensión fundamental del carácter de quiebre que el durkheimismo reclama como empresa y en el que se juegan importantísimas ambiciones filosóficas.

en una ciencia de la política. La pauta del estagirita que interesaba especialmente al sociólogo se encuentra en el Libro VI de la *Ética Nicomaquea* y, por vía negativa, en el Libro VI de la *Metafísica*: “Lo que es objeto de ciencia (*epistêmê*) es necesario” (Aristóteles, 1993: 1139b, 22); “está claro que no hay ciencia (*epistêmê*) del accidente” (Aristóteles, 1998: 1027a, 20). Ahora bien, en la historia de la educación a cargo de Durkheim en *L'évolution pédagogique en France* –curso dictado en 1904-1905 en la Escuela Normal Superior, y publicado como libro en 1938– la obra de Aristóteles fue leída como ejemplo del largo predominio del “método dialéctico, con la discusión que es su elemento esencial”, por sobre “el método verdaderamente científico” (Durkheim, 2014: 172). Ese método científico es el que Aristóteles había sabido reconocer en las demostraciones matemáticas y en la necesidad de sus resultados, pero a su vez el que habría restringido a esa disciplina, relegando los otros conocimientos al dominio menos preciso de lo verosímil y plausible (Durkheim, 2014: 168 y 176). La política, ejemplarmente, era para Aristóteles un conocimiento más cercano a la prudencia que a la ciencia (Aristóteles, 1993: 1141b, 24-25), en tanto que su objeto, la propia acción de un hombre, “puede variar” (1140a, 36-1140b, 2.).¹² La crítica de Durkheim apuntaba entonces al corazón de la filosofía aristotélica, es decir, a sus diversas distinciones entre lo necesario y lo contingente, entre *phýsis* y *nomos*, entre metafísica y ética, entre física y política. Al respecto resulta oportuno atender a una discusión específica del durkheimismo con el aristotelismo. El filósofo Hernán Borisonik, en su novedosa investigación sobre el estagirita, encontró en el dinero un motivo privilegiado a partir del cual dar cuenta del modo en que el pensador griego entendió el mundo político de las convenciones y los actos de la voluntad como algo por completo diferente al mundo de las cosas naturales. Borisonik escribió:

¹² En el mismo sentido: “Es evidente que la prudencia no es ciencia, pues se refiere a lo particular” (Aristóteles, 1993: 1142a, 24-25).

El argumento [de Aristóteles] en contra del interés se fundamenta en la paradoja entre *phýsis* y *nomos*, dado que solamente las cosas que son por naturaleza pueden ser (auto)generadas. Por el contrario, aquello que existe por convención no posee una realidad ajena a la voluntad que lo instituye. En consecuencia, el dinero, por ser algo constituido convencionalmente, no es un elemento apto para producir o generar [...]. De ese modo, los intereses y la usura son, desde esa concepción, totalmente contrarios a la naturaleza, por lo que es una aberración el hecho de que se genere dinero a partir del dinero (Borisonik, 2013: 261).

Borisonik apuntaba así a que la virtud política, tal como era pensada por Aristóteles, implicaba la capacidad de “comprender el carácter ficcional del dinero” y de no dejarse obnubilar por él (Borisonik, 2013: 283). En definitiva, si la cualidad social de la vida del hombre es de índole natural, las formas sociales efectivamente asumidas no son ellas mismas naturales y son como artefactos construidos por acciones siempre variables.

Milenios después de Aristóteles, en 1934, François Simiand –integrante de la primera encarnación de la revista que congregaba a los durkheimianos, *L'Anée sociologique*– publicó un estudio titulado “La monnaie réalité sociale”, dedicado, en primera instancia a criticar dos modos de entender el fenómeno monetario: el primero, consistente en atribuir el valor de la moneda al valor del metal precioso en que se acuña o referencia; el otro, tendente a tratarla como mero signo de otras cosas establecido por convención entre individuos que acuerdan una regla y medida para sus intercambios (Simiand, 1934: 6-8). Para referirse a los promotores de esa segunda explicación, el autor se remitía a las escuelas psicológicas (entre las que contaba, polémicamente, a la teoría económica de Karl Marx), que seguían el modelo de “una ciencia de tipo aristotélico” ocupada no en “reconocer y explicar una realidad positiva (lo que no se puede lograr sin esfuerzo ni dificultad), sino en el análisis interior de una constitución conceptual que, incluso a riesgo de devenir puramente verbal, satisface ese espíritu, simplemente, pero con seguridad, por el acuerdo de esos pensamientos o de esas expresiones consigo mismos” (Simiand, 1934: 15-16). Aunque en la última década del siglo XIX Simiand no se había privado de

criticar ciertos aspectos del pensamiento de Durkheim,¹³ seguía aquí los lineamientos fundamentales del proyecto durkheimiano y hacía equivaler, directamente, los estadios del conocimiento humano sobre la moneda con los recorridos en torno a los hechos religiosos, tal como habían sido establecidos por la sociología:

[...] el primero es la creencia simple, entera, sin crítica, en el valor y la realidad absoluta de los dogmas o los ritos. El segundo es la actitud que se ha caracterizado con frecuencia bajo el epíteto de “volteriana”: esa realidad pretendida no es más que apariencia, ilusión, velo frente a la realidad; ese valor no sólo no es absoluto, sino que es superstición (incluso superchería). Pero el tercero es reconocer ante todo a ese hecho como un hecho, estudiar la manifestación, la diversidad, las variaciones, y abordarlo de modo tan objetivo como sea posible, es decir, no por una introspección de la conciencia, limitada o condicionada con demasiada rapidez y demasiado fácilmente tratada de arbitraria o ilusoria [...], sino por un reconocimiento positivo de ese hecho y de las condiciones en las que puede ser afectado independientemente, o al menos a través de esas traducciones subjetivas (Simiand, 1934: 18).

Aristóteles, a continuación, era nuevamente señalado como referente del segundo estadio (Simiand, 1934: 19) y la herencia de su filosofía tratada como obstáculo para pensar, en este caso, a la moneda como realidad social relativamente independiente de la materialidad de su soporte y de la voluntad de los agentes económicos;¹⁴ su ciencia política, muchas veces indistinta de un arte (Aristóteles, 1988: 1288b,1), atendía más a lo que hacían los individuos que a lo que la sociedad podía hacer de ellos, y allí donde él veía acciones a ser encausadas Durkheim y su propuesta de sociología encontraban hechos susceptibles de ser analizados con el rigor propio de las cosas. Una última salvedad: es cierto que Aristóteles no regalaba todo el mundo de la convención a lo contingente: la causa final, aque-

¹³ Claras críticas a Durkheim se pueden leer en su reseña “L’Anné sociologique 1897” (1898), especialmente en las páginas 649-650, donde deplora cierto tono metafísico en sus búsquedas.

¹⁴ “La monnaie est ce quelle est, et elle agit ainsi qu’elle agit, parce qu’elle est une réalité sociale”, escribió en la última página de su texto (Simiand, 1934: 58).

llo hacia lo cual tiende algo, es decir, su bien, no es susceptible de ser establecida por decreto, sino que de alguna manera pre-existe y excede a sus accidentes. Por eso el filósofo escribía en la *Metafísica*: “Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin es el bien de cada una y, en definitiva, el bien supremo en la naturaleza toda” (Aristóteles, 1998: 982b). Por tal motivo, desde la perspectiva aristotélica es posible pensar en una ciencia de la política que se dedica a saber qué es el bien para cada ciudad o cada gobierno; las convenciones sociales, aunque sometidas a la contingencia, tienen un núcleo de verdad que escapa a la arbitrariedad, y es así como, por ejemplo, puede pensarse que hay un buen uso del dinero, más allá de cuáles sean los diversos y efectivos usos que puedan hacerse de él en la repudiada especulación económica. A pesar de todo esto, el bien –en lo que respecta al mundo político, y a diferencia de lo que ocurre con las cosas naturales– no es lo necesario: puede darse o no.¹⁵ Un saber semejante explica lo que debería ser el mundo y lo que quizás podría llegar a ser, pero no lo que efectivamente es. Para Durkheim, entonces, se trataba inequívocamente de un arte. Sin embargo, antes de llegar a la sociología, a Aristóteles lo esperaban otras críticas formuladas en nombre de otros proyectos de fundación de la ciencia política.

HOBBS Y ROUSSEAU

En 1655, en las páginas iniciales de *De Corpore*, Thomas Hobbes consideraba que, con excepción de algunas observaciones anteriores, la astronomía sólo había comenzado con los trabajos de Nicolás Copérnico; que Galileo Galilei fue el primero en desarrollar una filosofía natural universal basada en en-

¹⁵ “La deliberación tiene lugar, pues, acerca de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro, y de aquéllas en que es indeterminado” (Aristóteles, 1993: 1112b).

tender el movimiento; que la ciencia del cuerpo del hombre comenzó con los trabajos de William Harvey sobre el movimiento de la sangre y la generación de las criaturas. Esos físicos modernos eran los verdaderos filósofos de la naturaleza. La “filosofía civil” –escribía Hobbes– era aún más joven y databa apenas de 1642, cuando él mismo había publicado *De Cive* (Hobbes, 1839: xviii-xix). ¿Acaso no hubo filosofía natural o civil entre los antiguos griegos?, se preguntaba Hobbes para responder que no, que pasaban por alto toda ley, especulaban sólo guiados por sus gustos y se entregaron, antes que a la sabiduría, a la disputa. Agregaba:

Los primeros doctores de la Iglesia, cercanos a los Apóstoles, al esforzarse por defender la fe cristiana contra la de los gentiles mediante la razón natural, también comenzaron a hacer uso de la filosofía y a mezclar los decretos de las Sagradas Escrituras con las sentencias de filósofos paganos; primero con algunas inofensivas provenientes de Platón, pero luego con muchas tonterías y falsedades de la física y metafísica de Aristóteles; y haciendo entrar a los enemigos, traicionaron la ciudadela del cristianismo (Hobbes, 1839: x).

En la misma línea que Giordano Bruno, Francis Bacon y Gaileo Galilei, Hobbes señalaba a Aristóteles como el principal obstáculo, debido a su arraigo en la escolástica, para la constitución de un nuevo saber.¹⁶

En la dedicatoria de *De Cive* a William Cavendish, tercer conde de Devonshire, Hobbes llamaba a que la filosofía moral siguiera el camino abierto por la geometría, a la que era debido “todo lo que distingue al tiempo de hoy de la antigua barbarie” (Hobbes, 2010: 109).¹⁷ Si el modelo matemático geométrico podía ser aplicado a la política no era porque Hobbes estimaba –contra Aristóteles– que se pudiera encontrar necesidad en las cosas sociales,¹⁸ sino porque era posible establecer las reglas

¹⁶ Respecto de las críticas a la filosofía en la temprana modernidad occidental, véase Ottonello (2011).

¹⁷ Hobbes también escribió: “La geometría (única ciencia que Dios se ha complacido en donar a la humanidad)” (2003: I, 58).

¹⁸ Por el contrario, el filósofo inglés negaba que la vida social fuera natural y la atribuía a un accidente (Hobbes, 2010: 130).

de construcción de sus instituciones, o más precisamente, porque era factible el conocimiento de sus efectos a partir del de su generación (Hobbes, 1839: 3). El ejemplo es claro: para comprender el círculo hay que saber cómo hacer uno. La filosofía era así definida como la “investigación de las propiedades de los cuerpos a partir de su generación, o de su generación a partir de sus propiedades” (Hobbes, 1839: 10). El filósofo distinguía dos clases de cuerpo: “Uno, siendo obra de la naturaleza, es llamado *cuerpo natural*, el otro es llamado Estado [*commonwealth*] y nace de las voluntades y acuerdos de los hombres” (Hobbes, 1839: 11). Ambas clases responden al modelo del artefacto y lo que cambia es su obrero; más que el orden humano contemplado con mirada naturalista, es la naturaleza la que es tratada como artificio de grado superior.

En 1895, en la Universidad de Burdeos, Durkheim consagró un curso al pensamiento de Hobbes, del que sobrevivieron las notas tomadas por Marcel Mauss, editadas como libro por primera vez en 2011 bajo el título *Hobbes à l'agrégation*. Allí Durkheim y Mauss –imposible distinguir qué palabras pertenecen a quién– comenzaban señalando esa relativa indistinción entre los procedimientos de una y otra filosofías:

No hay dos niveles [aislados]. [Con Hobbes] la filosofía no está más por fuera de las ciencias y tampoco las domina, ella está al mismo nivel que éstas, ella no es más que su síntesis y la ciencia del sujeto, y todo lo que deriva del sujeto no es más que una ciencia como las otras, que las desborda en complejidad pero que depende de ellas porque ahí están sus raíces. No es posible no remarcar cómo esta conclusión se parece a la de [Auguste] Comte (Durkheim, 2011: 28-29).

Lo que Durkheim discutía a Hobbes no era esa indistinción, a la que efectivamente saludaba, sino su énfasis mecanicista: su sociología aspiraba a ser una ciencia de la sociedad sin por ello tener que dar cuenta de sus orígenes; la sociedad es, por definición, lo no construido, lo dado. Esa es la distancia radical de Durkheim con Hobbes y, en general, con toda la filosofía política. Sobre esa sociedad concebida artificialmente, Durkheim escribió en *Les règles de la méthode sociologique*:

Es una obra de arte, una máquina enteramente construida por la mano del hombre y que, como todos los productos de ese tipo, sólo es lo que es porque los hombres lo quisieron así; un decreto de la voluntad la ha creado, otro decreto la puede transformar. Ni Hobbes ni Rousseau parecen haber percibido todo lo que hay de contradictorio en admitir que el individuo sea él mismo el autor de una máquina que tiene por función esencial dominarlo y constreñirlo, o al menos les pareció que, para hacer desaparecer esta contradicción, bastaba con disimularla a los ojos de sus víctimas por medio del hábil artificio del pacto social (Durkheim, 1919: 149).

A continuación, el sociólogo proponía su alternativa:

Sin duda hacemos de la coacción la característica de todo hecho social. Sólo que esta coacción no resulta de una maquinaria más o menos ingeniosa destinada a ocultar a los hombres las trampas en las que ellos mismos se han metido, sino que se debe, simplemente, a que el individuo se encuentra en presencia de una fuerza que lo domina y ante la cual se inclina. Pero esta fuerza es real. No deriva de un dispositivo convencional que la voluntad humana ha sobreañadido completamente a lo real, sino que surge de las entrañas mismas de la realidad; es el producto necesario de causas dadas (Durkheim, 1919: 150).

En el curso sobre Hobbes de 1895 registrado por Mauss, Durkheim insistió en esa línea de pensamiento preguntándose “de dónde viene la fuerza obligatoria de los contratos” (Durkheim, 2011: 39). La obediencia no es para él una creación de los hombres que da fundamento a la sociedad, sino el modo en que ésta se manifiesta a aquéllos. La obediencia y la coacción preexisten a la política.

La mirada crítica de Durkheim a Hobbes se extendió a Rousseau (Durkheim, 1919: 148-149), a quien dedicó un curso alrededor de 1897 –también dictado en la Universidad de Burdeos–, del cual sobrevivieron sus notas. Rousseau, en la lectura del sociólogo, describía un hombre natural al que nada en su naturaleza lo conducía a la sociedad, y que sin embargo llegó a ella. “Es como si, en metafísica, después de afirmar que el sujeto se basta a sí mismo, nos propusiéramos deducir de él el objeto. El problema es evidentemente insoluble y, por consiguiente, podemos estar seguros de antemano que la solución

propuesta por Rousseau está preñada de contradicciones” (Durkheim 1918: 14-15). Rousseau, en su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, de 1755, atribuía el origen de la sociedad a una serie de contingencias y precisaba que fue un funesto azar lo que sacó a los hombres de esa calma que mediaba entre la naturaleza y la sociedad (Rousseau, 2008a: 108). En el *Essai sur l'origine des langues* (1754-1763)¹⁹ escribió que “Las asociaciones humanas son en gran parte obra de los accidentes de la naturaleza” (Rousseau, 2008b: 63). De este modo la sociedad, aunque movilizada por fuerzas naturales, no responde a un ordenamiento natural (nada en la constitución del hombre la reclamaba) y es, en cambio, producto de su desarreglo, respuesta artificial a los percances que llegaron con las catástrofes (Durkheim, 1918: 15-16). Durkheim, contra esa visión de Rousseau sobre la sociedad “ficciosa” [*factice*], “artificial” y “monstruosa” escribió:

La sociedad, tal como ella ha sido constituida históricamente, es a sus ojos un producto de la compresión [*compression*], una máquina de guerra contra los individuos, un resto de barbarie que no se mantiene más que por la fuerza de los prejuicios y que está, tarde o temprano, destinada a desaparecer. Rousseau jamás habló otro lenguaje (Durkheim, 2010: 222-223).

En esa tensión el sociólogo encontraba tanto el motivo del que le interesaba alejarse —el individuo solitario como creador de la sociedad (criticado en 1975a: 315)— como la posibilidad que quería abrir: “Encontramos en todas partes las dos tendencias antitéticas que caracterizan la doctrina de Rousseau: por una parte, la sociedad reducida a no ser más que un medio para el individuo; por otra, el individuo colocado bajo dependencia de la sociedad, elevada bien por encima de la multitud de los particulares (Durkheim, 1918: 140).

En su curso sobre Rousseau, Durkheim citó expresamente (1918: 16) un pasaje del *Manuscrit de Gèneve* —escrito entre

¹⁹ La fecha de elaboración de este texto publicado en 1781 (a tres años de la muerte de su autor) ha sido motivo de debate; al respecto se puede consultar un análisis exhaustivo en Jaques Derrida (1998: 217-247).

1756 y 1760— que prefiguraba la apuesta de la sociología: “Si la sociedad general existiese de otro modo que en los sistemas de los filósofos sería, como he dicho, un ser moral que tendría cualidades propias y distintas de las de los seres particulares que la constituyen, al modo como los compuestos químicos tienen propiedades que no posee ninguno de los mixtos [*sic*] que lo componen” (Rousseau, 2000: 336).

Aunque dependiente de un origen individual, la sociedad aparece aquí como heterogénea a toda agrupación. Es lo mismo que el sociólogo reconocía como mérito mayor de la obra de Hobbes: que supo dar cuenta de “cierta cosa objetiva e impersonal” característica de lo social (Durkheim, 2011: 58).

De todos modos, Hobbes y Rousseau permanecían, según Durkheim, ligados a una concepción individualista y artificial de lo social. El cambio llegaría de la mano de otro autor francés del siglo XVIII.

MONTESQUIEU, PRECURSOR DE LA SOCIOLOGÍA

El primero en llevar a cabo un estudio y no una idealización de la sociedad, una explicación de lo que ella es y no un intento de legislarla, fue —a decir de Durkheim— el Barón de Montesquieu, y ello debido al singular tratamiento del derecho llevado a cabo en su obra más famosa: *De l'esprit des lois* (1748).²⁰ Las leyes, leía allí Durkheim, no debían considerarse en abstracto, sino en relación con situaciones específicas. Por ejemplo: Montesquieu no valoraba que las distintas formas de gobierno —democracia, aristocracia, monarquía, despotismo— fuesen buenas o malas en sí mismas, sino que sus virtudes y defectos variaban si se las consideraba para diversos territorios, poblaciones, climas, religiones, etcétera; las leyes, por lo tanto, no eran separables de

²⁰ Durkheim reconoció la figura y trabajo de Montesquieu en otras ocasiones: 2010: 122; y 2010: 144.

otros hechos no jurídicos (Durkheim, 1892: 25).²¹ Por otra parte, si bien Montesquieu privilegiaba el estudio de las leyes por sobre el de otros hechos sociales, ello no significaba que al momento de dar cuenta de una sociedad el objeto jurídico tuviese preeminencia sobre los demás (1892: 7-8): la ventaja que ofrecía el derecho era metodológica, ya que por su carácter sistémico facilitaba la visibilidad de los diversos movimientos que la sociedad imprime a la totalidad de los hechos sociales. El derecho dictado por la sociedad –proponía Durkheim– la simboliza, permitiendo a través de su estudio acceder a aquélla, cuya objetividad no es inmediatamente observable (Durkheim, 1991: 81 y 28). El sociólogo, sin embargo, reclamaba ir más lejos que Montesquieu, en tanto consideraba que éste aún concedía demasiada importancia a la figura del legislador. Alimentar la “leyenda” del personaje del legislador (Durkheim, 1892: 20) era obturar la posibilidad de una ciencia de lo social, ya que la idea de que la sociedad recibiría sus leyes merced a ciertas voluntades impide pensar en la existencia de sus propias leyes:

Las cosas sociales no se hacen, de ordinario, de una manera deliberada; las leyes no son los medios que el legislador imagina porque le parezcan en armonía con la naturaleza de la sociedad: lo más frecuente es que nazcan de causas que las engendran por una especie de necesidad física. [...] Montesquieu habría comprendido sin duda esto si se hubiese dado cuenta de que las leyes no difieren por naturaleza de las costumbres, sino [que] por el contrario, se derivan de éstas. Ahora bien, nadie ignora que las costumbres no son una institución voluntaria, sino que son engendradas por causas que producen sus efectos a espaldas de los mismos hombres (Durkheim, 1892: 59).

Montesquieu, señalado como precursor de la sociología desde la misma página en que Comte acuñó el nombre para la nueva ciencia social (Comte, 1908: 132) no era, sin embargo, un sociólogo. Para él, como para Rousseau y “casi todos los pensadores hasta Comte [...], la naturaleza termina en el indivi-

²¹ En ese sentido, para Durkheim (1892: 31-33) era de vital importancia distinguir los tipos de especie de sociedad descritos por Montesquieu de los tipos de gobierno tratados por Aristóteles.

duo, todo lo que está más allá de él sólo puede ser artificial” (Durkheim, 1918: 4-5). Las lecturas de Durkheim sobre la filosofía política siempre apuntaron en la misma dirección: a pesar de los intentos de pensar las leyes, la ciudad o el Estado, mientras no hubo un pensamiento acerca de la sociedad como reino natural (Durkheim, 1975a: 181) no existió nada semejante a una ciencia social.

CONCLUSIÓN: FILOSOFÍA POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA

Según el reporte disponible sobre el acto del 3 de marzo de 1893, donde Durkheim defendió sus tesis para optar por el título de doctor en filosofía (*La división du travail social*, tesis principal, y *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, secundaria), los jurados –Paul Janet, Charles Waddington, Henri Marion, Émile Boutroux, Victor Brochard y Gabriel Séailles–comenzaron haciendo algunas objeciones acerca del modo como el candidato negaba científicidad a la ciencia política de Aristóteles y proponía una tarea a la sociología distinta de la de Hobbes (Durkheim, 1975b: 288). La lectura del aspirante era en efecto poco ortodoxa y se apartaba tanto de los lineamientos de la ciencia política francesa signada por Victor Cousin y la Académie des Sciences Morales et Politiques, fundada en 1838 (durante la Monarquía de Julio),²² como también de la propia a la École Libre de Sciences Politiques, fundada en 1871 por Émile Boutmy,²³ instituciones abocadas a la formación de funcionarios del Estado y lejanas en espíritu a la empresa de investigación con raigambre universitaria en la que se inscribía Durkheim.

Su reticencia a situar entre las sociologías religiosa, moral y jurídica, económica y la morfología social –secciones principales de *L'Anée sociologique*– un lugar específico para algo semejante a una sociología política, se explica fundamentalmente

²² Sobre la historia de la Academie, véase Heilbron (2004).

²³ Sobre la historia de la École, véase Favre (1981).

por la búsqueda de distancia respecto de esos modelos que, aunque todavía actuales, databan de largos siglos.²⁴ Esta marca de origen de la empresa durkheimiana es lo bastante fuerte como para que en 1927 Marcel Mauss escribiera: “La *política* no es una parte de la *sociología*. Incluso hoy es frecuente que los dos géneros de investigaciones se mezclen. Nosotros insistimos en su separación” (Mauss, 1968b: 232). A la vez, el destacado discípulo agregaba: “Durkheim sabía que la política positiva y la sociología tienen el mismo origen y nacieron del gran movimiento que ha racionalizado la acción social a inicios del siglo XIX”. En el mismo sentido, aun reconociendo la heterogeneidad entre esos dominios, Durkheim no descartaba que su origen común pudiera redundar en un encuentro final:

Las guerras, los tratados, las intrigas, los actos de los hombres de Estado son combinaciones que jamás son parecidas a ellas mismas; no se puede más que relatarlas y, para bien o para mal, ellas parecen no proceder de ninguna ley definida. Se puede decir, en todo caso y con certeza, que si tales leyes existen, ellas son las más difíciles de descubrir (Durkheim, 1975a: 147).

Que la ciencia sólo pueda aparecer cuando “se hace abstracción de toda preocupación práctica” (Durkheim, 2010: 120) no implica que el estudio de la realidad renuncie a mejorarla: “Nuestras investigaciones no valdrían la pena si no debieran tener más que un interés especulativo” (1991: xxxviii-xxxix). En el segundo prefacio a *Les règles de la méthode sociologique* escribió:

Al hombre no le gusta renunciar al poder ilimitado que durante tanto tiempo se ha atribuido sobre el orden social, y por otra parte le parece que, si existiesen verdaderas fuerzas colectivas, está necesariamente condenado a padecerlas sin poder modificarlas. Por eso tiende a negarlas. En vano repetidas experiencias le han enseñado que esta omnipotencia en cuya ilusión se complace ha sido siempre para él causa de debilidad, que su dominio sobre las cosas no comenzó realmente hasta el momento en que reconoció que las mismas tienen una naturaleza propia y se resignó a aprender lo que ellas son. Expulsado de todas las

²⁴ Una explicación más detallada de tales motivos se encuentra en Favre (1982).

otras ciencias, este deplorable prejuicio se mantiene obstinadamente en la sociología. No hay pues nada más urgente que liberar definitivamente de él a nuestra ciencia, y ése es el fin principal de nuestros esfuerzos (Durkheim, 1919: xxiv)

Esa urgencia no respondía a que la tarea pudiese realizarse en lo inmediato sino, por el contrario, a que los progresos de la ciencia son “infinitamente lentos y laboriosos” (Durkheim, 1975a: 175). La sociología era una ciencia “nacida ayer” (Durkheim, 2010: 85) y todas las ciencias, en sus inicios, “atravesaban una fase que podría llamarse ideológica” (Durkheim, 1975a: 94), por lo cual ella también, como la física o la biología, estaba llamada a transitar siglos de trabajos hasta lograr salir del terreno especulativo y convertirse en un conocimiento aplicado. Ni Durkheim ni su escuela pretendieron haber llegado hasta ese punto, estado que sin duda se mantiene en la actualidad. Es por lo tanto posible considerar que los intentos por derivar de su obra un fundamento normativo para la política —como lo han hecho Giddens, Lacroix, Filloux, Karsenti y Andrade Weiss—, aunque valiosos y válidos, tal vez sean un poco apresurados. La ciencia social no ha logrado aún ni siquiera remotamente las inmensas aspiraciones que movilizaron a la escuela durkheimiana.

Sin embargo, esa distancia de la sociología con la tarea propia de la filosofía política, entendida esta última —siguiendo la definición de Leo Strauss— como trabajo que los hombres asumen explícitamente con “el objetivo de adquirir conocimiento sobre la buena vida y la buena sociedad” (Strauss, 2011), no implica que sea preciso esperar a que se realice esa promesa de unión para al fin saber lo que una y otra tienen para decirse.

La actual asimetría de los intercambios entre la ciencia social, que hunde sus raíces en la extensa tradición de las reflexiones políticas occidentales, y una teoría política que suele ser incapaz de verla como compañera o insumo, y la sufre y desprecia como obstáculo o bifurcación de pensamientos que se pretenden más sensibles a la acción transformadora, ya es

un signo elocuente sino de un problema, al menos sí de un gran malentendido. El siglo que siguió a Durkheim ofrece múltiples pruebas de esa dificultad y, para poder comprender cuál es no sólo la diferencia de estatuto disciplinario entre filosofía política y sociología, sino la diferencia política de sus indagaciones, es necesario atravesar esas lecturas y preguntarse por qué sigue siendo tan difícil entender a Durkheim, en sus resistencias, como un pensador que, antes que cortar la tradición que va de Platón a Rousseau, la retuerce con una pregunta formulada desde fines del siglo XIX e inicios del XX, la cual no ha cesado de ser relevante para nuestro presente: se trata de la inquietud por aquello que siendo consustancial al hombre tal vez escapa a todo dominio político.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDRADE Weiss, Raquel (2010). “Émile Durkheim e a Fundamentação Social da Moralidade”. Tesis doctoral en Sociología. San Paulo: Universidade de São Paulo.
- ANDRADE Weiss, Raquel (2011). “Perspectivas sobre a Política na Teoria de Émile Durkheim”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais* 71 (1): 45-67.
- ARISTÓTELES (1988). *La política*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1993). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- BORISONIK, Hernán (2013). *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*. Buenos Aires-Madrid: Miño y Dávila.
- CHALLENGER, Douglas (1994). *Durkheim through the Lens of Aristotle. Durkheimian, Postmodernist, and Communitarian Response to the Enlightenment*. Lanham: Rowman & Littlefield.

- COLAS, Dominique (2004). "Anomie et légalité: les origines de la science politique chez Platon et Aristote". *Revue Européenne des Sciences Sociales* 42 (129): 87-94.
- COLLI, Giorgio (2008) *Platón político*. Madrid: Siruela.
- COMTE, Auguste (1908). *Cours de philosophie positive. Tome quatrième, contenant la partie dogmatique de la philosophie sociale*. Paris: Schleicher Frères Editeurs.
- DEPLOIGE, Simon (1912). *Le conflit de la morale et de la sociologie*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- DERRIDA Jaques (1998). *De la gramatología*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- DURKHEIM, Émile (1892). *Quid Secundatus scientiae politicae instituendae contulerit*. Paris: Ex Typis Gounouilhou.
- DURKHEIM, Émile (1918). "Le Contrat Sociale de Rousseau". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 25 (1): 1-23; y 25 (2): 129-161.
- DURKHEIM, Émile (1919). *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Félix Alcan.
- DURKHEIM, Émile (1975a). *Textes 1. Éléments d'une théorie sociale*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DURKHEIM, Émile (1975b). *Textes 2. Religion, morale, anomie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DURKHEIM, Émile (1975c). *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DURKHEIM, Émile (1990). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DURKHEIM, Émile (1991). *De la division du travail social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DURKHEIM, Émile (2010). *La science sociale et l'action*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DURKHEIM, Émile (2011). *Hobbes à l'agrégation. Un cours d'Émile Durkheim suivi par Marcel Mauss*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- DURKHEIM, Émile (2014). *L'évolution pédagogique en France*. Paris: Presses Universitaires de France.

- FAVRE, Pierre (1981). "Les sciences d'Etat entre déterminisme et libéralisme: Emile Boutmy (1835-1906) et la création de l'Ecole libre des sciences politiques". *Revue Française de Sociologie* 22 (3): 429-465.
- FAVRE, Pierre (1982). "L'absence de la sociologie politique dans les classifications durkheimiennes des sciences sociales". *Revue Française de Science Politique* 32e (1): 5-31.
- FILLOUX, Jean-Claude (1977). *Durkheim et le socialisme*. Gêno-va-París: Librairie Droz.
- GIDDENS, Anthony (1997). "A sociologia política de Durkheim". En *Política, sociologia e teoria social. Encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*, 103-146. São Paulo: Fundação Editora da Universidade Estadual Paulista.
- HEILBRON, Johan (2004). "The Rise of Social Science Disciplines in France". *Revue Européenne de Sciences Sociales* 42 (129): 145-157.
- HOBBS, Thomas (1839). "Elements of Philosophy. The First Section, Concerning the Body", escrito en latín y traducido al inglés. En *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*; recopiladas y editadas originalmente por Sir William Molesworth Barth, (vol. i). Londres: John Bohn.
- HOBBS, Thomas (2003) *Leviatán* (dos tomos). Buenos Aires: Losada-Página 12.
- HOBBS, Thomas (2010). *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires: Hydra.
- JENOFONTE (1986). *Recuerdos de Sócrates*. Buenos Aires: Edicomunicaciones.
- KARADY, Victor (1976). "Durkheim, les sciences sociales et l'Université: bilan d'un semi-échec". *Revue française de sociologie* 17 (2): 267-311.
- KARSENTI, Bruno (2006). *La société en personnes. Études durkheimiennes*. París: Economica.
- KARSENTI, Bruno (2013). *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*. París: Gallimard.
- LACROIX, Bernard (1981). *Durkheim et le politique*. Quebec: Presses de l'Université de Montréal.

- LATOUR, Bruno (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- LÉVI-BRUHL, Lucien (1903). *La morale et la science des mœurs*. París : Félix Alcan.
- MAGNAVACCA, Silvia (2014). *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires-Madrid: Miño y Dávila.
- MAUSS, Marcel (1968a). *Œuvres 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, presentación de Victor Karady. París: Les Éditions de Minuit.
- MAUSS, Marcel (1968b). *Œuvres 3. Cohésion sociale et divisions de la sociologie. Présentation de Victor Karady*. París: Les Éditions de Minuit.
- MAUSS, Marcel (2013). *Sociologie et anthropologie*. París: Presses Universitaires de France.
- MONTESQUIEU, Barón De (1758). *Œuvres de Montesquieu. Nouvelle édition revue, corrigée & considérablement augmentée par l'auteur*, tomo I, Ámsterdam: Arkstée & Merkus,
- NIELSEN, Donald (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.
- OTTONELLO, Rodrigo Oscar (2011). "La crítica de lo continuo en el *Novum Organum* de Francis Bacon". En *Ciencia imperial, verdad y teología en Sir Francis Bacon*, 53-73. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- PARRY, Richard (2014). "Épisteme and Techne". En *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, editada por Edward N. Zalta. Disponible en: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/episteme-techne/>> [Consulta: enero de 2015].
- PLATÓN (1988) *Diálogos v. Parménides. Teeteto. Sofista. Político*. Madrid: Gredos.
- RANCIÈRE, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2000). "Del contrato social o Ensayo sobre la forma de la República (primera versión o Manuscrito de Ginebra)". *Contraste. Revista Interdisciplinaria de Filosofía* v: 333-347.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2008a). *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Buenos Aires: Prometeo.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (2008b) *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor-Universidad Nacional de Córdoba.
- SIMIAND, François (1898). "L'Anné sociologique 1897". *Revue de Métaphysique et de Morale* 6 (5) (septiembre): 608-653.
- SIMIAND, François (1934). "La monnaie réalité sociale". *Annales Sociologiques. Série D. Sociologie Économique* 1: 1-58.
- STRAUSS, Leo (2011). "O que é a Filosofia Política?". *Leviathan. Cadernos de Pesquisa Política* 2: 167-193.
- WEBER, Max (2006). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- WEBER, Max (2008). *El sabio y la política*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor-Universidad Nacional de Córdoba.
- WORMS, René (1896). *De natura et methodo sociologiae*. París: Giard & Brére.

