

Sociología y filosofía en Durkheim. Revisión y reconstrucción de una relación teórica

Rafael Farfán H.*

RESUMEN

A partir del problema general de la relación entre filosofía y sociología, este artículo se propone revisarla tomando como caso la reconstrucción histórica de las relaciones que mantuvo la filosofía con la sociología de Durkheim durante la Tercera República francesa. Utilizando el concepto de *campo* de la sociología de Pierre Bourdieu, se hace una somera reconstrucción del campo filosófico que dominaba la práctica de la filosofía, dentro del cual surgió y frente al cual se definió la sociología de Durkheim como ciencia y disciplina. A través de la reconstrucción del campo filosófico resulta posible situar las distintas posiciones que asumió Durkheim, y con él la sociología, frente a la institución de la filosofía. Finalmente a través de esta reconstrucción es posible *revisitar* un clásico de la sociología sin repetir comentarios o interpretaciones que se han hecho de él.

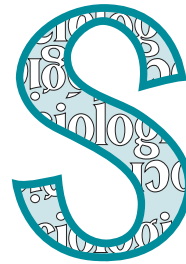
PALABRAS CLAVE: relación filosofía-sociología, reconstrucción histórica, campo filosófico, sociología como ciencia y disciplina, ambigüedad de Durkheim.

ABSTRACT

The purpose of this article is to examine the general problem concerning the relationship between Philosophy and Sociology, taking as case study the historical reconstruction of the alliance between Philosophy and Durkheim's Sociology during the Third French Republic. By using the concept of "field" according to Pierre Bourdieu's Sociology, this article briefly reconstructs the philosophical field that dominated the practice of Philosophy in which Durkheim's Sociology aroused and got defined as a science and a discipline. Throughout the reconstruction of the philosophical field, it is possible to establish the different positions adopted by Durkheim—and along with him Sociology—towards the institution of Philosophy. Finally, Through this reconstruction it becomes feasible to revisit a classical exponent of sociology without repeating the classical comments or interpretations.

KEY WORDS: Philosophy-Sociology relationship, historical reconstruction, philosophical field, Sociology as science and discipline, Durkheim's ambiguity.

* Profesor investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Av. San Pablo núm. 180, Col. Reynosa Tamaulipas, Del. Azcapotzalco, 02200 México, D. F. Correo electrónico: rfh@correo.azc.uam.mx



A Nimbe, con amor

1. INTRODUCCIÓN: RECONSTRUCCIÓN DE LA RELACIÓN FILOSOFÍA Y SOCIOLOGÍA DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

AL REVISAR la historia de la relación de la filosofía con la sociología se puede corroborar (como lo mostraré más adelante), que en ella ha estado presente la misma relación que ha mantenido con todo lo que le es exterior y que ella ha transformado en objetos filosóficos de reflexión: desde lo que viene de las ciencias hasta lo que nace de la realidad social. Su permanente compulsión por reducir la diferencia que emerge de ese exterior que le resiste, la llevó a la creación de objetos que establecen su modo muy peculiar de incluir en su interior todo lo que proviene de lo que ella no es. Así se originó ese objeto bajo el cual decide su relación con las ciencias, como lo es el del llamado *problema del conocimiento* y al cual ha dedicado lo mejor de sus esfuerzos a través de la epistemología, o bien el que surgió del problema de la fundamentación del poder político, que es la forma en que estableció su relación con una dimensión de lo real social, cuya naturaleza contingente reta a toda categoría filosófica. Así, tanto la epistemología como la filosofía política se pueden leer como dos modelos conforme los cuales la filosofía ha realizado su trato con un exterior cuya sola confrontación la ha obligado a replantearse su interior. A la luz de este modo que tiene la filosofía de relacionarse con su exterior, me pregunto si es posible superar tanto el modelo epistemológico para tratar su vínculo con las ciencias, como el modelo de la

fundamentación del poder político para abordar su liga con lo real social. Me pregunto también qué consecuencias tendría para la filosofía el abandonar estos dos modelos y colocar en su lugar una relación que privilegia la *historia* tanto de sus objetos como de los campos bajo los cuales se han constituido éstos. Es decir, qué modificaciones provocaría en la filosofía poner como prioridad lo que viene de lo que ella no es (por ejemplo, las ciencias y lo político), y qué efectos tendría en lo exterior la intervención de una filosofía consciente de la historicidad de sus objetos. Finalmente, cómo se reconstruirían las relaciones entre filosofía y ciencias y entre la filosofía y lo social.

El objetivo de este artículo es dar respuesta a estas interrogantes a través de un esbozo reconstructivo del campo bajo el cual se tejieron las relaciones de la sociología de Durkheim con la filosofía que dominaba en el momento de la emergencia de la primera como ciencia y disciplina. Más en concreto, al tratar la crítica sociológica que Durkheim hizo a la filosofía que se practicaba y enseñaba en las escuelas secundarias de la Tercera República francesa, quiero mostrar una forma de *revisitar* un clásico de la sociología, sin que ello implique regresar a lo que han sido sus comentarios o interpretaciones usuales, actualizando un contenido teórico que desafía el tiempo, pero que sólo se puede entender situándolo en él. Mediante este examen, pretendo poner en práctica una reconstrucción de la relación de la filosofía con la sociología, reconstrucción que le da prioridad a la historia del campo filosófico francés, a su constitución como disciplina y profesión, y al tipo de relación que estableció con un exterior constituido por ciencias en formación, como fue el caso de la sociología.

Con base en este caso histórico, intento proponer algunas tesis teóricas más generales, como las siguientes. Primero, que el estudio de la relación sociología-filosofía *no* debe ser el examen de una relación reducida a sus términos lógico-abstractos, vale decir, al tratamiento meramente lógico-formal de dos conceptos. Segundo, que es necesario abandonar la idea de dos elementos que se oponen o convergen de un modo meramente exterior. Tercero, que sólo es posible precisar su vinculación a partir de una reconstrucción histórica de los campos bajo los cuales ella tiene lugar. A partir de estas tres tesis, puedo preguntarme lo siguiente: ¿cómo y cuándo se fundó la filosofía como institución, en cuanto medio de formación de la sociología en Francia? Además, ¿qué posición asumió la filosofía, como institución y disciplina, frente a la formación de la sociología en la Francia de la Tercera República?

Estas preguntas me permiten suponer que no se pueden precisar las relaciones que la sociología ha establecido con la filosofía de modo independiente a la historia de sus relaciones tal y como han tenido lugar en contextos socioculturales particulares. Esta historia es, ante todo, la de ambas como disciplinas (Lepenies, 1983).¹ Siguiendo precisamente el trayecto de esta historia es que aquí me he propuesto tratar la relación que Durkheim estableció entre sociología y filosofía en una coyuntura muy particular.

Para alcanzar este objetivo, he organizado el presente trabajo de la siguiente forma. *Primero*, hago un breve repaso histórico del periodo en el cual la filosofía se fundó con la pretensión de ser el tribunal del conocimiento, y que coincide con su conversión en una disciplina y en una profesión. En *segundo* lugar, hago una reconstrucción de la posición que Durkheim asumió, en un momento coyuntural, frente a la institución pedagógica de la filosofía. Ahí, describe el siguiente movimiento: *frente* a la filosofía, Durkheim hace una crítica sociológica, informada históricamente, de la enseñanza de la filosofía en Francia; *contra* la filosofía y su ambición de subordinar toda ciencia, reivindica la necesidad de la autonomía de las ciencias, incluyendo en ellas a la sociología; finalmente, *por* la sociología, hace una recuperación de la filosofía, asignándole otros fines a su enseñanza. Como *conclusión*, ofrezco una somera narración de la división que ocurrió con la relación sociología-filosofía al otro día de la muerte de Durkheim, que fue resultado de su ambigüedad frente a la filosofía. Ahí aparecen esbozadas las condiciones que llevaron al posterior olvido de su sociología como resultado de su transformación en la filosofía moral del Estado republicano.

¹ Así, los contextos sociohistóricos establecen los distintos tipos de relación que han mantenido la sociología y la filosofía y que pueden llegar a sintetizarse en la forma de pequeños modelos teóricos. Por ejemplo, en Alemania el peso que tiene la tradición de la filosofía idealista establece las condiciones que han marcado su correspondencia con la sociología, tal y como se puede situar en la historia de la llamada Teoría Crítica de la sociedad. En ella es posible encontrar primero una declaración de principios que propone una relación de cooperación interdisciplinaria entre filosofía y sociología, para transitar más tarde hacia una separación de ambas, que culmina en una crítica filosófica de la sociología. Habermas observa un camino similar, pues él ha pasado de una fundación filosófica de la sociología a una cooperación de ambas disciplinas, para terminar en una integración de la sociología en la filosofía (Haber, 1999). En esta historia, las filosofías de Kant y Hegel representan los dos extremos en torno a los cuales ha oscilado la relación de la sociología con la filosofía por lo menos en el pasado y el presente de la llamada Escuela de Frankfurt. Por razones de particularidad nacional, ambas filosofías establecen tanto el alcance como los límites en los que se debate la relación de este par de disciplinas.

2. LA FILOSOFÍA COMO EPISTEMOLOGÍA: BREVE RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA

Cuando Durkheim se plantea examinar el significado que todavía guarda la función social de la filosofía en Francia, ésta pasa por una condición difícil, que algunos diagnostican como la de un “fin” o muerte de la filosofía. En realidad es el momento en el cual se debate si la filosofía debía seguir siendo enseñada como se hacía en las escuelas secundarias y en las universidades francesas o si bien debía ser reformada radicalmente. Para los profesores defensores del *statu quo*, se trata de una crítica que cuestionaba el ser mismo de la filosofía. Para aquéllos, como para Durkheim, la filosofía debía cambiar en su función social, en tanto ya se había agotado su discurso tradicional. ¿Qué discurso era éste?

El que asumió la filosofía desde la época de Kant y que fue el que hizo posible que ella se fundase como una disciplina cuyo trabajo es legislar todo lo relativo al saber. Es decir, la filosofía en la Francia republicana de principios del siglo xx contiene y reproduce el camino histórico por el cual ella se fundó como un saber especializado y profesional. Pero ¿cómo se originó la función que Kant le otorgó a la filosofía?

Ella nació a mediados del siglo xix, en Alemania, precisamente con un movimiento de ideas que se propuso llevar a cabo un “regreso a Kant”, que fue una:

Forma de separar la disciplina autónoma y no empírica de la filosofía de la ideología, por una parte, y de la naciente ciencia de la psicología empírica, por la otra (Rorty, 1983: 129).

La filosofía se constituyó entonces como *fundamento*, es decir, como un saber primario del saber: “primario” en el doble sentido de subyacente y esencial o básico, para poder llegar a saber cualquier cosa. Así surgió la idea de la filosofía como epistemología o teoría del conocimiento. Pero otra vez sería un error proyectar esta función de la filosofía hacia su pasado, como si ella siempre hubiera estado presente.

Antes de Kant, con Descartes y Hobbes, la filosofía no tenía la autoconsciencia de ser un discurso autónomo y, por ende, dotado de sus propios criterios de legitimación, simplemente porque no tenía esta necesidad en virtud de que tenía otras tareas más urgentes:

Cuando Descartes y Hobbes atacaban la filosofía de las escuelas no pensaban que ellos estaban sustituyéndola por una filosofía nueva y mejor —una mejor teoría del conocimiento, o una metafísica mejor, o una ética mejor. Estas distinciones entre “campos de la filosofía” no habían llegado a trazarse todavía (Rorty, 1983: 127).

La filosofía no se había desligado de las ciencias y tenían un enemigo común: la teología y, detrás de ésta, la religión y la Iglesia católicas. La filosofía luchaba por la libertad de consciencia y “para conseguir que el mundo intelectual fuera seguro para Copérnico y Galileo” (Rorty, 1983: 127). Esto es, su lucha era por establecer una delimitación ahí donde no existía: de la ciencia frente a la religión, pero también de la consciencia interior frente a la imposición de un dogma que imponía una creencia.

Sólo después de que logra hacerse seguro y confiable ese mundo de la libertad de consciencia es que la filosofía tiene la capacidad de interrogarse acerca de su existencia como una entidad autónoma. Pero este momento no irrumpe en la filosofía como resultado de una libre elección interior, sino, más bien, es causado por la presión que sobre ella ejerce otro movimiento de independencia: el provocado por el desprendimiento gradual de las ciencias del tronco de la filosofía. Cuando Kant convierte a la filosofía en una “disciplina con carácter de fundamento” (Rorty, 1983: 128), ya había dado inicio el lento, pero seguro, proceso de separación de lo que más tarde se llamarán las “ciencias de la naturaleza”, encabezadas por la física. Kant todavía pudo plantearle a esta ciencia su derecho a ser ciencia. Pero más tarde, cuando tiene lugar la última batalla por la autonomía del pensamiento científico, la filosofía se ve obligada a examinarse y a definir con claridad su ámbito de investigación. Y, así, para poder consolidarse como disciplina y profesión, primero tuvo que renunciar a lo que la filosofía hegeliana le había inyectado: la ambición de lo absoluto. A partir de 1860, en Alemania, la filosofía asume una función más modesta y limitada: establecer la objetividad de las pretensiones de conocimiento de las distintas disciplinas empíricas (Rorty, 1983: 131). Es decir, ya no puede aspirar a ser un saber que abarque todas las formas posibles del saber. Ahora sólo es un saber que, como un tribunal judicial, examina, desde su interior, las pretensiones de saber de las ciencias constituidas o en vías de formación. De este

modo asegura nuevamente la dependencia de las ciencias, sin tener que dar el rodeo que pasa por su conocimiento. Por lo tanto, en la lucha por establecer un concepto de saber, la filosofía finalmente logró imponer el suyo, con el cual consigue simultáneamente fundarse como una disciplina. Sin embargo, este doble acto que consumó la filosofía tuvo un precio que hubo que pagar: a partir de este momento, toda ciencia en vías de formación tuvo que pelear por su autonomía, luchando contra el concepto filosófico de saber.

La historia de las relaciones de la filosofía con las ciencias, y en particular con las ciencias sociales, se puede describir como la de las continuas batallas que emprendieron esas ciencias por liberarse de la tutela de la filosofía y, a su vez, como los renovados esfuerzos de ésta por impedir la autonomía de las ciencias y por mantenerlas subordinadas a través de la imposición de un concepto de conocimiento. El endurecimiento de la filosofía frente a las ciencias en formación —como la sociología— coincide con la etapa en la que es más acusado el movimiento científico que apunta a la autonomía y a la especialización del saber. Frente a esto, la filosofía se encierra más en su función de tribunal máximo al que deben apelar las ciencias para llegar a saber, sin que ello implique tener que pasar por el estudio de esas ciencias. En el movimiento continuo del saber en el cual se producen cambios e innovaciones, la filosofía asume un papel fuertemente conservador y en consecuencia, se convierte en defensora a ultranza de una concepción limitada y pobre de lo que es la conformación del conocimiento científico. Mientras que las ciencias incipientes tuvieron que fundarse muchas veces contra el monopolio de la filosofía e, incluso, en ruptura con éste.

La historia de la relación que mantuvo la sociología con la filosofía durante la Tercera República francesa es quizás uno de los mejores casos que ilustra bien esta clase de vínculo conflictivo entre filosofía y sociología. Se trata de un caso histórico que va más allá de la ejemplificación anecdótica, para convertirse en un pequeño modelo que encierra las diversas y sucesivas posiciones que adoptaron la filosofía y la sociología en la historia de sus relaciones. A continuación voy a reconstruir brevemente los rasgos generales de estas posiciones, cuando tiene lugar la confrontación de la sociología con la filosofía tal y como la toma Durkheim.

3. CRÍTICA SOCIOLOGICA A LA FILOSOFÍA: EL CASO DE LA INSTITUCIÓN PEDAGÓGICA DE LA FILOSOFÍA EN LA FRANCIA DE LA TERCERA REPÚBLICA

En *Sociología y filosofía* (1996)² Célestin Bouglé,³ en su momento un reconocido discípulo de Durkheim, reúne un conjunto diverso y disperso de ensayos del desaparecido sociólogo francés que, según él, tienen un elemento en común:

Esclarecen lo que pensaba Durkheim no solamente de tal o cual problema sociológico particular, sino de los problemas generales de los que se ocupan ordinariamente los filósofos (Bouglé, 1996: LXI).

Esos problemas son, por ejemplo, los de la relación de la materia y el espíritu, el de la conciencia y la naturaleza o la razón y la sensibilidad. De esta forma, concluye Bouglé, “la sociología renueva la filosofía” (Bouglé, 1996: LXI). La renueva a través de la creación de una filosofía que es inherente a la sociología y que no es distinta a la filosofía conocida. A esto Bouglé le llama *sociologismo* porque:

Es un esfuerzo filosófico por coronar los estudios especiales, objetivos y comparativos, a los cuales se consagran los sociólogos, por una teoría explicativa del espíritu humano (Bouglé, 1996: LXIV).

A través de la convergencia que estableció, Bouglé redujo la sociología de Durkheim a un tipo de filosofía espiritualista, como una condición de su asimilación al campo filosófico que dominaba en aquel entonces. Pero esto sólo es posible al precio de una mutilación de la sociología para poder acomodarla como una filosofía. ¿Qué omite y qué mutila Bouglé de los trabajos de Durkheim vinculados a la relación sociología-filosofía?

² La edición en español de este libro (Durkheim, 2000) es una reproducción fiel de la edición francesa, su única variante es la presentación que hace Ricardo Sidicario de los textos de Durkheim, sin incluir —sin embargo— ninguna aportación histórica relevante que los ubique en la problemática más general de la relación entre sociología y filosofía.

³ Un estudio detallado de la posición ambivalente que tuvo Célestin Bouglé dentro de los durkheimianos y que explica la función de mediador que trató de establecer entre filosofía y sociología, se encuentra en W. Paul Vogt (1976). Sobre el liberalismo social o “neoliberalismo” de Bouglé, distinto e incluso opuesto al de Durkheim, se encuentra el magnífico trabajo de William Logue (1976).

De su selección *omite* un importante trabajo en el cual Durkheim define su posición y, con ella, la de la sociología, frente a la filosofía que entonces se enseñaba en Francia, y que era una sobrevivencia de la filosofía espiritualista, concebida y diseñada por Víctor Cousin.⁴ Ese trabajo de Durkheim, omitido por Bouglé, lleva el nombre de “La enseñanza filosófica y la agregación de filosofía” (1895). Ahí, en medio de una polémica cuyo centro es la enseñanza de la filosofía, nuestro autor hace un examen sociológico de la práctica pedagógica de la filosofía y como conclusión propone una reforma que involucra no sólo una manera distinta de enseñarla (cortando todo nexo con la forma anterior), sino también un cambio radical en la misma producción de la filosofía. Plantea que ella deje de ser ese ejercicio retórico que se enseña y que sólo desarrolla en los alumnos la habilidad para elaborar razonamientos dialécticos, para poner en lugar de ello un estudio del modo de razonar científico que pone en contacto la razón con las cosas y la experiencia:

Es habituar a las generaciones que nos siguen a ver en las cosas humanas y sociales objetos de ciencia, es decir, cosas naturales, que no tienen nada de misterioso ni de sacrosanto, sobre las cuales la acción del hombre no siempre tiene el derecho de ejercerse, pero que, al mismo tiempo y por la misma razón, tienen una naturaleza definida y propiedades determinadas, que no pueden transformarse al grado de nuestros deseos (Durkheim, 1975a: 421).

Lo que Bouglé mutila del trabajo de Durkheim, “Détermination du fait moral” (1906), es la importante discusión que siguió a su presentación con los miembros de la Sociedad Francesa de Filosofía. Lo que hizo fue una edición de esta discusión en la que omite la posición crítica que Durkheim siempre asumió frente a las preguntas y las objeciones que le hicieron los filósofos:

Los fragmentos publicados dan una impresión completamente diferente de lo que en realidad ocurrió (...) Lo que no aparece (...) es el hecho de que Durkheim tomó

⁴ “Se aplica este término a toda doctrina que practique la filosofía como análisis de la *conciencia* (...) o que, en general pretende inferir de la conciencia los datos de la investigación filosófica o científica” (Abbagnano, 2001: 445). Víctor Cousin la definió así: “Esta filosofía enseña la espiritualidad del alma, la libertad y la responsabilidad de las acciones humanas, las obligaciones morales, la virtud desinteresada, la dignidad de la justicia, la belleza de la caridad y fuera de los límites de este mundo muestra un Dios, autor y modelo de la humanidad...” (citado por Abbagnano, 2001: 445). Los dos principales representantes del espiritualismo en Francia son Maine de Biran (1766-1824) y Henri Bergson (1859-1941).

una posición muy crítica frente a la filosofía y a los filósofos al presentarse como científico: se negó a responder a ciertas preguntas (...) y reformuló otras a veces en un estilo polémico. Su público obtuvo pocas concesiones (Heilbron, 1985: 217).

Luego, Durkheim asumió *distintas posiciones* al tratar el tema de las relaciones entre sociología y filosofía. Es equivocado suponer que él agotó esta relación a través de un solo cuerpo axiomático de tesis teóricas, dogmáticamente expuestas en uno o varios de sus libros o artículos. La interpretación que propone Bouglé, de una filosofía inherente a la sociología de Durkheim, es parte de un campo de oposiciones en el cual se fundan las relaciones que mantuvo la sociología de Durkheim con otras disciplinas ya constituidas.⁵ El vínculo que estableció en particular con la filosofía se puede explicar si se da por sentado que es el lugar de formación y separación de la sociología como ciencia y disciplina (Chamboredon, 1984: 467). Es decir, la sociología de Durkheim surgió en un medio académico y disciplinar dominado por la filosofía. Pero si bien germina en un medio filosófico, no es una prolongación de lo que en él existía. Para evitar proyectar sobre el pasado la organización actual del saber en términos de las disciplinas es necesario restituir ese medio filosófico en medio del cual se fundó la sociología de Durkheim. Para lograr esto, es preciso comenzar por el artículo que Bouglé omitió de su selección.

El trabajo de Durkheim de 1895, “La enseñanza filosófica y la agregación de filosofía”, forma parte de una coyuntura más amplia provocada por la discusión de la reforma de la enseñanza de la filosofía en las escuelas secundarias de la Tercera República. Su artículo, publicado originalmente en la *Revue Philosophique*, se inscribe en esa discusión y toma una clara posición que es la de apoyar una reforma al respecto, pero sin llegar al extremo, como otros, de proponer una anulación completa de esta enseñanza. Precisamente debido a las posiciones extremas que ahí se enfrentan (la de los conservadores, defensores del *statu quo* de la filosofía, y la de los reformadores, que proponen su total desaparición) es que se crea un clima intelectual

⁵ Así, Durkheim pasa de una lucha por el reconocimiento de la autonomía de la sociología frente a la filosofía (*Las Reglas del método sociológico*, 1988), a una crítica sociológica de la institución pedagógica de la filosofía (“La enseñanza de la filosofía y la agregación en filosofía”, 1895), para culminar o bien en una delimitación de la sociología frente a toda filosofía con la que pudiera ser confundida, como el pragmatismo (*Pragmatismo y sociología, s/f*), o bien en una ambigua confusión de la sociología con la filosofía (*Las formas elementales de la vida religiosa*, 1991), sobre este último punto *vid.* la parte final de este artículo.

en el que domina la sensación de un ataque a la filosofía, de una situación de peligro que está llevando a esta disciplina a su extinción. Aparentemente todo conspira para suponer la existencia de una “crisis de la filosofía”. Durkheim también se hace eco de esta situación, reconociéndola como tal en su texto: “Creemos (...) que la enseñanza filosófica atraviesa actualmente una crisis muy grave” (Durkheim, 1975a: 404).

Pero él remite la crisis a una condición particular: la de la enseñanza filosófica. No piensa de manera general por la crisis de la filosofía, es decir, no elabora una filosofía de la crisis para explicar la crisis de la filosofía. Por el contrario, sitúa con claridad y precisión que se trata de una crisis de la enseñanza filosófica, esto es, de la práctica de la transmisión y recepción de la filosofía en la enseñanza secundaria, previa al ingreso a la universidad en Francia. Lo cual indica que para Durkheim no se puede evaluar la situación que guarda la filosofía independientemente de sus usos sociales y, en concreto, del uso que se hace de ella en la enseñanza. Éste es uno de los mejores medidores empíricos para evaluar la condición que guarda la filosofía. Y bajo tal evaluación, Durkheim está de acuerdo en diagnosticar una situación de crisis, en la que la enseñanza de la filosofía indica hasta dónde ha llegado la práctica de la filosofía. Vale decir que Durkheim establece sociológicamente que la filosofía sólo se puede explicar como institución y como práctica social, una de cuyas dimensiones es la enseñanza filosófica.

Por lo tanto, en la Francia de esta coyuntura histórica, se ha soldado una relación de constitución recíproca entre filosofía y enseñanza de la filosofía, de tal suerte que una afecta a la otra y a su vez indica la condición por la que pasa todo el conjunto. Debido a esta unión de filosofía y enseñanza filosófica es que me detendré a explicar la génesis histórica de su relación, para retomarla más tarde como trasfondo del mencionado trabajo de Durkheim.

3.1 LA CRISIS DEL CAMPO FILOSÓFICO

Como se ha estudiado ampliamente (Fabiani, 1988), el cambio de elites dirigentes que se dio con la fundación de la Tercera República coincidió con la aparición de una fracción radical de ellas, formadas en la filosofía y que fueron las que se plantearon llevar a cabo la obra de laicización de la sociedad francesa, utilizando como instrumento privilegiado la educación.

Se sabe que esta obra adquiere forma jurídica a través de las leyes Jules Ferry: la primera, es la del 16 de junio de 1881, que instituye la enseñanza primaria gratuita; la segunda, es la del 28 de marzo de 1882, que decreta que la enseñanza primaria será obligatoria y laica (Grondeux, 2000: 98). Sin embargo, poco se menciona que junto a estas leyes también se realizaron reformas orientadas a modificar la situación que guardaba la enseñanza secundaria, que era impartida en su totalidad por la Iglesia.

Entre 1860 y 1890 se efectuaron reformas a la educación media y superior, que apuntaban a varios fines: quizás el principal de todos era despojar a la Iglesia del monopolio educativo que detentaba, propiciando una nueva concentración de ella, pero ahora en manos del Estado, con el fin de iniciar una amplia labor de transformación laica de la enseñanza. Aunque no se justificaba, debido a la sobreoferta educativa que la Iglesia había provocado, el Estado republicano creó escuelas junto a las que expropió a la Iglesia y abrió nuevas facultades y cátedras en las universidades que se concentraban en París:

La Tercera República heredó un tejido de colegio, liceos y amplias facultades, descentralizadas y densas, que bien se podrían calificar de sobredesarrolladas en relación con la demanda de educación que ellas debían satisfacer (Karady, 1983: 92).

Esta acción fue llevada a cabo por esa minoría intelectual radical que estaba convencida de la necesidad de orientar el cambio hacia una sociedad laica, utilizando para ello la educación. Pero esta transformación estaba concebida para beneficiar sólo a una parte de la sociedad francesa. Las reformas educativas que llevó a cabo la República tenían distintos tipos de destinatarios. Con las leyes Jules Ferry se decretaba la educación primaria obligatoria, porque estaban dirigidas a los hijos del proletariado, que requerían ser educados para ser convertidos en “buenos ciudadanos”. Lo cual significaba educarlos para formarlos en el espíritu de una disciplina que los sometía a la obediencia de algo mayor que todos ellos: la Nación y el Estado:

Hay que poner la escuela, para cualquier individuo (...) antes que la política, en su base; convertir a todos los franceses en alumnos de la escuela primaria (y sólo a algunos de ellos, en alumnos del liceo y de la universidad), antes de hacer de ellos ciudadanos y electores (y sólo de algunos de ellos, diputados, funcionarios y gobernantes) (Balibar y Macherey, 1976: 29).

Las reformas educativas destinadas a la enseñanza media y superior tenían otros beneficiarios, principalmente los hijos de las clases medias y de la mediana burguesía, que habían hecho de la educación un instrumento esencial para mantener su posición social o para ascender dentro de ésta. Fueron los *herederos* (Bourdieu), los que sacaron más ventaja de las innovaciones que la República llevó a cabo en la educación y no los hijos del pueblo:

Todo ocurre como si el principal efecto de la reforma universitaria sobre el reclutamiento social de los profesores hubiese acentuado la promoción interna en beneficio de los medios detentadores de un cierto capital cultural, en detrimento de la ascensión social de las categorías más desfavorecidas (...) o de la reproducción social de los grupos más negados (Charle, 1983: 78).

Al amparo de estas iniciativas es que se formó un nuevo tipo de profesional, cuyo perfil intelectual lo separa claramente de otras profesiones: el profesor de enseñanza media y superior. A su vez, dentro de esta categoría profesional se crea una subclase que hace todo por distinguirse y situarse en la cúspide: el *profesor de filosofía*. Así nació un tipo de especialista que funda su competencia profesional en el dominio de las ideas y de lo universal. Esta emergente clase de profesional es la que recupera y hace suya el ideal kantiano de la filosofía como legislación y tribunal judicial. Al mismo tiempo, la filosofía se constituye en una disciplina que, de acuerdo con su autoimagen, se sitúa en la cúspide de las disciplinas. La filosofía establece entonces una alianza con el poder político en gestación. El Estado republicano ve en la filosofía un poderoso actor a través del cual puede llevar a cabo su obra laica educativa; por su parte, la filosofía ve en ese Estado el mejor medio para consolidar su poder intelectual. Pero esto no se hubiese logrado si la filosofía no se hubiese institucionalizado como enseñanza y si dentro de la enseñanza no hubiese llegado a ocupar un lugar estratégico en la formación de las nuevas elites dirigentes: como “coronamiento” de los estudios secundarios y, a la vez, como medio de formación fundamental para acceder a los estudios universitarios. La necesidad de la filosofía se hizo entonces patente y, por ende, todo atentado contra ella será considerado una amenaza a uno de los pilares fundamentales del orden social vigente.

Sin embargo, en este proceso de institucionalización de la filosofía en Francia, no hay que confundir el lugar real que ella ocupaba en

la enseñanza, con el sitio que ella se daba imaginariamente. Ambas cosas no coincidían, pues de otro modo no se puede explicar la situación de crisis que enfrentó al iniciar el siglo xx. Es en esta diferencia donde se juega la explicación de la función social que realmente desempeñó la filosofía. Precisamente es por aquí, como veremos, por donde inicia Durkheim su explicación en su trabajo arriba citado. Al evaluar esta función es que llega a la conclusión de que la enseñanza filosófica está envuelta en una crisis. ¿De qué clase de crisis se trata?

En efecto, durante los primeros años del siglo xx en Francia, la filosofía profesional, que es predominantemente la del profesor de filosofía, se encuentra aquejada por la conciencia de una crisis en su interior. Pero el término “crisis” remite a varios sentidos que es importante no confundir, para no caer en una “filosofía de la crisis”. Desde el interior mismo de la filosofía, la crisis alude a un “juicio sombrío sobre el porvenir de la disciplina” (Fabiani, 1988: 122), que lleva a preguntarse si ella tiene todavía sentido y, por lo tanto, un porvenir. A este sentido se superpone otro, que es el de estar viviendo un momento especial, caracterizado por el cambio y la inseguridad:

El término crisis es, con el cambio de siglo, utilizado para describir una infinidad de situaciones sociales marcadas por rupturas de equilibrio y de potencialidades peligrosas (Fabiani, 1988: 123).

En su sentido social, la crisis remite, pues, a la disolución del tejido social. El mundo es pensado como una adición de situaciones difíciles (Fabiani, 1988: 123). En medio de estas perturbaciones, que por cierto sólo afectan a una parte privilegiada de los grupos sociales, es que aparece la denuncia de una crisis de la enseñanza filosófica. La pregunta que entonces se plantea es si la filosofía en realidad cumple la función social que ella cree desempeñar. Voces como la de Durkheim responden que no. Veamos porqué.

Quizás los distintos sentidos de la crisis para algunos actores se unificaron en uno solo. Lo cual hace posible diferenciar el campo filosófico en dos grandes posiciones.

Por un lado se encuentra el polo formado por los profesores de filosofía que se asumen como los guardianes y defensores a ultranza de la filosofía. Frente a ellos se hallan los fundadores de nuevas ciencias (como Durkheim), que asumen la necesidad de revisar lo que ha sido la función social de la filosofía. Para los primeros cualquier intento

de revisión y modificación de la enseñanza de la filosofía es un atentado contra ésta, el cual interpretan como una “crisis global de los fundamentos del saber y la moral” (Fabiani, 1988: 127). Son, pues, los conservadores de una tradición. Para los innovadores, creadores de nuevas ciencias, la impotencia que la filosofía muestra para comprender y dar paso a estas ciencias, es una manera de legitimar la innovación. Son ellos los que plantean reformar la función de la filosofía, aunque a su vez se dividen por la radicalidad con la que proponen llevarla a cabo. Los más tajantes demandan que esta reforma pase por una supresión total de la filosofía de la enseñanza secundaria, sustituyéndola por la introducción a los conocimientos de una de las nuevas ciencias (especialmente la sociología). Para otros, más moderados como Durkheim, la transformación no debe ser tan radical y por ello debe preservar lo que ha creado la institución pedagógica en Francia, pero esta preservación obliga a modificar los contenidos y el sentido de la enseñanza filosófica. Durkheim está por una reforma que mantenga la enseñanza filosófica, pero cambiando sus contenidos. En resumen, él propone que la filosofía abdique de su vieja función legislativa para que se abra a las ciencias positivas. Lo cual me remite a la crítica sociológica que Durkheim hace de la filosofía.

3.2. CRÍTICA SOCIOLÓGICA DE LA FILOSOFÍA

Los cuestionamientos de Durkheim a la institución de la filosofía fueron posible gracias a un movimiento del cual él formó parte y del que fue casi plenamente autoconsciente: el de la conquista paulatina de la autonomía de las ciencias en formación respecto a la filosofía y la religión. Como ya lo mencioné, mientras más se intensifica esta lucha por la autonomía científica, la filosofía recrudescer más su posición de ser aquella disciplina frente a la cual deben justificarse las ciencias. La metáfora de la filosofía como “coronamiento” no pasó de ser eso, una metáfora que se disuelve cuando se le confronta con el hecho de la separación de las nuevas ciencias que prescindieron de la filosofía para constituirse. Pues mientras mayor es la especialización de la enseñanza superior, más se desclasifica la filosofía (Fabiani, 1988: 132) y, por lo tanto, lo que ésta vive como una “crisis” no es más que el resultado de la pérdida de objeto que experimenta ante la integración de nuevas ciencias que buscan su independencia.

Gracias en parte al impulso recibido por la República, tanto las ciencias establecidas como otras emergentes, se consolidan como verdaderas áreas de investigación productoras de conocimiento.⁶ Las innovaciones científicas, sin embargo, no aparecen de un modo planeado y calculado y, por ende, no se puede decir que sean el producto de actos plenamente racionales. Son más bien resultado de estrategias individuales para alcanzar diversos fines: éxito y promoción social, reconocimiento académico y aceptación de los pares. Las áreas donde incursionan no son controladas por un gremio profesional, sino que lo hacen en espacios marginales despreciados por los que monopolizan las cátedras. En ciencias, por ejemplo, no se aventuran en matemáticas, astronomía ni física, sino en espacios que sólo más tarde serán consagrados como nuevos nichos de investigación: química y biología. Las trayectorias de estos innovadores son menos brillantes y espectaculares y únicamente logran la consagración después de haber librado batallas en terrenos desiguales:

No disponen de títulos universitarios para pasar por la gran puerta, su única esperanza, fundada en una vocación desinteresada, es la de obtener después de un largo purgatorio, el reconocimiento de sus pares (Charle, 1983: 85).

El origen social es también algo que comparten los innovadores:

No atraen (como las cátedras menos prestigiosas de las Facultades de Ciencias) más que aquellos para los que representa una promoción social en sí, incluso al precio de una relegación (Charle, 1983: 85).

Concluyendo, se podría decir que para el caso de los científicos que no se ceñían a lo establecido, las estrategias más aberrantes son las más sobredeterminadas por seguir el sendero institucional (Charle, 1983: 85). La traducción intelectual de este movimiento consistió en que la filosofía se encerró más en su función judicial, convirtiéndose así en un obstáculo para la fundación de nuevas ciencias como la sociología. Es decir, que los filósofos seguían luchando por conservar el

⁶ “Si los gobiernos sucesivos de la Tercera República emprendieron a partir de 1878 una reforma profunda de la enseñanza superior, es porque sus dirigentes creían que las facultades y las universidades renovadas podían elaborar y difundir las ideas ‘científicas’ y republicanas (...) Pero son las ciencias sociales (...) quienes más profunda y completamente asociaron su suerte institucional a la elaboración y a la difusión de la ideología republicana” (Weiz, 1976: 83-84).

monopolio de la representación legítima del orden del saber (Fabiani, 1988: 134). El resultado final de este endurecimiento conservador de la filosofía, fue que mientras más se asumía en su papel legislador, más se alejaba de las ciencias y menos interés despertaba en aquéllos llamados a continuar su trabajo educativo:

Se interesa cada vez menos en la filosofía: en el curso del periodo 1860-1870, su parte es de 10%; ella pasa al 5% durante los años de 1880 y al 1% en el cambio de siglo, para caer en el 0.4% en el momento de la Primera Guerra mundial (Fabiani, 1988: 135).

En este contexto es que el Estado republicano intenta dos reformas de la enseñanza filosófica (la de 1890 y la de 1902), con pobres resultados según lo esperado. La filosofía empieza a hablar de su desaparición y a ser objeto de ataques. En realidad, lo único que se proponen estas reformas es revisar y modificar (limitadamente), el lugar real que ocupaba la filosofía en la enseñanza secundaria. No como coronamiento de todos los estudios secundarios sino, simplemente, del ciclo correspondiente a los estudios literarios. Esta es la coyuntura en la que Durkheim escribe su trabajo, “La enseñanza filosófica y la agregación de filosofía” (1895). ¿Qué es lo que ahí establece?

En principio revisar y modificar la función pedagógica de la filosofía, introduciendo en ella un sentido que él considera coherente con el aprendizaje del conocimiento científico. Para ello era vital transformar la institución misma de la filosofía, lo cual implicaba tanto como cambiar la disciplina y la profesión de la filosofía. Veamos ahora con detenimiento la crítica sociológica que hace Durkheim de la filosofía.⁷

3.3. LA HISTORIA

Para Durkheim, la institución pedagógica de la filosofía nació en Francia cuando, bajo decreto de 1808, la Universidad Imperial introdujo esta ciencia como una materia obligatoria de la enseñanza secundaria. La Restauración fue todavía más lejos al establecer una agregación especial de filosofía en 1825, es decir, un examen especial encargado

⁷ Los siguientes apartados corresponden a los temas que Durkheim trata en su artículo.

de certificar a aquéllos que podían enseñarla. Es entonces cuando se precisa una lista de temas que el estudiante debía preparar en el bachillerato: moral, metafísica y lógica. Esta serie de iniciativas culmina cuando Víctor Cousin, en 1850, incorpora algunas modificaciones menores en la estructura básica de la filosofía: cambia el latín por el francés y le da un aire más moderno al programa escolástico conforme al que se instituyó la enseñanza de la filosofía. En realidad, la gran innovación de Cousin consiste en la función social y pedagógica que le da a la filosofía (Durkheim, 1975a: 407).

Esa función nació de la transformación laica a la que sometió los contenidos de la enseñanza, monopolizados hasta entonces por la iglesia. Para Cousin “no era posible contar con una religión establecida para asegurar la perpetuidad del espíritu nacional” (Durkheim, 1975a: 407); para él era necesario crear una “nueva iglesia” capaz de devolverle a los franceses la cohesión moral y esa iglesia era la enseñanza de la filosofía. Esta es la gran propuesta de Cousin: hacer de la filosofía la nueva religión laica, con posibilidad de darle unidad moral a la nación francesa en formación.

Pero esta innovación se encuentra basada en serias contradicciones, que la volvieron inoperante con el tiempo: la primera es que despoja a la filosofía de toda ambición científica, por lo tanto (y a pesar de su pretensión laica) reproduce los vicios del viejo formalismo escolástico, que sigue siendo el tronco vivo de la filosofía; la segunda es que ninguna filosofía, por más cerca que esté del corazón de los hombres, puede actuar como ese cemento moral integrador en el que Cousin pensaba o como dice Durkheim: “Las creencias que hacen vivir a un pueblo no son creencias metafísicas (Durkheim, 1975a: 409).

Con la revolución de 1848, la institución pedagógica de la filosofía entra en decadencia en Francia. Durante la primera parte del Segundo Imperio, la enseñanza de la filosofía fue casi suspendida y no será restablecida sino hasta el año de 1863. Entonces se restableció también la enseñanza de la filosofía con aquéllos que fueron discípulos de Cousin, quienes trataron de llevar a cabo sus ideas. Esta operación condujo a que la filosofía se emancipara de toda tutela y se formalizara, en gran parte bajo el espíritu kantiano que Cousin mismo había introducido en Francia:

Al contacto de este pensamiento vigoroso, la enseñanza filosófica se despoja de su primera timidez y reivindica su derecho a una entera independencia (Durkheim, 1975a: 410).

A partir de este momento da inicio el proceso de profesionalización de la filosofía a través de la enseñanza y de la conversión del filósofo en “profesor de filosofía”. Durkheim concentra su crítica sociológica a la institución de la filosofía en esta conversión y en sus implicaciones, en ella ve el origen de la “crisis de la enseñanza” filosófica y de ahí deriva un conjunto de acciones destinadas a reformar la filosofía.

3.4. LA PROFESIÓN DE LA ENSEÑANZA FILOSÓFICA

Para Durkheim, la transformación de la filosofía en una profesión significó que ella debía convertirse en el arte dialéctico de formar conceptos, de combinarlos, manipularlos y argumentar con ellos. En esto se torna la sustancia de la enseñanza filosófica y, a su vez, de ahí proviene todo el problema de la filosofía. ¿Qué se enseña, entonces, en la clase de filosofía?

Se enseña a combinar ideas, dice Durkheim, como el artista combina imágenes y formas para encantar el gusto y no para satisfacer la razón, para despertar impresiones estéticas y no para expresar cosas. Se enseña, sobre todo, la búsqueda de una originalidad a toda costa que lleva a una obsesión por la distinción: Pensar como el vecino era lo que se evitaba con más cuidado (Durkheim, 1975a: 412).

Se le transmite al alumno que la originalidad y el talento dependen de la construcción de sistemas personales, de creaciones intelectuales formales, alejadas de la realidad y del conocimiento científico. El mejor ejemplo son las pruebas escritas y orales, que el alumno debe presentar para obtener la agregación en filosofía. En estas pruebas se manifiesta la distancia de los candidatos en relación con todo lo que es dado positivamente, así como de conocimientos definidos. Saber es un obstáculo y por ello se le sustituye con gimnasia intelectual. Los temas de disertación científicos son reemplazados por reflexiones metafísicas. El talento, como virtuosidad formal, ocupa el lugar del conocimiento. La ciencia es despreciada y, en consecuencia, no ocupa ningún lugar relevante en esta clase de trabajo filosófico. Hacer filosofía es combinar palabras y conceptos carentes de referente real. La filosofía se vuelve, así, en una de las formas del simbolismo y del impresionismo: La mejor forma de legitimar una ignorancia sistemática es la de convertirla en sistema (Durkheim, 1975a: 416).

La filosofía perdió así toda función positiva, como la imaginó Cousin, y devino en un arte lógico-formal basado en la explotación del talento personal, como si en lugar de un filósofo estuviésemos hablando de un artista. De ahí se desprende la crisis de la enseñanza filosófica.

Esta situación es el resultado, paradójicamente, del proceso por el cual la filosofía logró convertirse en disciplina y profesión. Su crisis se debe, pues, a su propio éxito profesional. Y éste se consumó cuando la filosofía, de modo contradictorio para ella misma, se volvió una asignatura de la enseñanza secundaria, y cuando los filósofos aceptaron confundir la enseñanza de la filosofía con el mismo quehacer filosófico. Entonces fue que se empezaron a explotar cualidades personales en los alumnos, como parte de la distinción del trabajo filosófico: talento, originalidad, virtuosismo formal y retórico, etcétera. El resultado final fue que la filosofía se encerró en un universo imaginario creado por ella, alejado de los procesos y hechos reales que viven los hombres y de los conocimientos producidos por las distintas ciencias. Y a pesar de las materias que la filosofía enseña, como la moral, no dejan de ser problemas abstractos, lejanos a los asuntos cotidianos que viven los hombres.

La reforma de la enseñanza filosófica involucró una modificación del espíritu mismo de la filosofía, de lo que ella es y, sobre todo, de su función social. Sólo entonces, dice Durkheim, puede salir del estado crítico en el cual se encuentra.

3.5. LA REFORMA DE LA ENSEÑANZA FILOSÓFICA

¿Qué propone Durkheim para sacar la enseñanza filosófica de la crisis que la envuelve? Ciertamente, no regresar a lo que en su momento se propuso Víctor Cousin. Más bien, se trata de recuperar su idea reconociendo que las condiciones para realizarla han cambiado. Se trata de asumir, dice Durkheim, que la función de la filosofía se puede mantener, pero cambiando sus fines. ¿Qué fines pueden ser éstos?

Son fines ligados a un sentido de utilidad pública que conserva y transforma el viejo sentido que Cousin le había otorgado a la filosofía. Por ende, se propone reconocer que de la enseñanza de ésta no puede surgir la cohesión moral de una sociedad, pero sí se puede rescatar esta idea. Rescatarla consiste en darle una función pública a la ense-

ñanza filosófica, y desde ahí es que Durkheim le asigna un doble fin a la reforma de la enseñanza filosófica.

El *primero* es el de enseñar la moral tal como ella se manifiesta en la vida colectiva de los hombres y no como un conjunto de deberes abstractos. Idéntico habría que hacer con la caridad, la justicia y la igualdad. Por ende, el estudiante de filosofía estaría obligado a aprender las ciencias que estudian el fenómeno moral como hecho social.⁸ A través de este nuevo fin se lograrían alcanzar por lo menos dos nuevos resultados: formar al estudiante en el espíritu del razonamiento científico; y formarlo también en una cultura de tipo social que sólo se puede obtener a través de la enseñanza de las cosas propiamente sociales (Durkheim, 1975a: 423).

El *segundo* fin es el de la enseñanza de la metodología de las ciencias, pero no entendida como un conjunto de reglas *a priori* que prescriben lo que se debe conocer. Para alcanzar esta meta, habría que seguir un orden inverso al que es convencional en la filosofía. Habría que partir de los procedimientos utilizados por las ciencias. En suma, habría que hacer exactamente lo que en la moral:

De la misma manera que no se puede dar a los alumnos una idea exacta de la realidad moral más que poniéndolos directamente en contacto con el detalle de los hechos morales, no se les puede comunicar una idea exacta de la ciencia y de sus métodos más que ofreciéndoles el espectáculo razonado de lo que ellos son, haciéndoles ver cómo se han desarrollado en el pasado, cómo ellos viven y funcionan en el presente (Durkheim, 1975a: 426).

¿Qué se requiere para hacer posibles los nuevos fines de la enseñanza filosófica? Esto es, ¿qué hace falta para llevar a cabo la reforma de la enseñanza filosófica?

⁸ En "Determinación del hecho moral" (1906), Durkheim entabla una discusión con la concepción filosófica de la moral, en particular con la concepción kantiana, que es incapaz de aprehender la dualidad que hace del acto moral una realidad tanto deseable como obligatoria. El formalismo de Kant, dice Durkheim, sólo concibe el carácter obligatorio de la regla moral pero ni explica de dónde nace ni tampoco reconoce su cara complementaria: la deseabilidad de la constrictión: "El deber, el imperativo kantiano no es pues más que un aspecto abstracto de la realidad moral; de hecho, la realidad moral presenta siempre y simultáneamente estos dos aspectos que no se pueden aislar. Nunca ha habido un acto que se haya cumplido por deber; siempre ha sido necesario que aparezca como bueno de alguna manera. Inversamente, no es verosímil que sea puramente deseable; porque siempre reclama un esfuerzo" (Durkheim, 1996: 64-65).

Primero, ser conscientes de que los cambios en los contenidos no aseguran una modificación inmediata en las costumbres. Transformar éstas o los hábitos establecidos lleva más tiempo. Segundo, sacrificar algunos contenidos de la enseñanza actual de la filosofía. Por ejemplo, renunciar a la enseñanza de la metafísica y de la historia de la filosofía. En lugar de estas materias, habría que vincular la filosofía con el conocimiento científico y, en especial, con el de las ciencias sociales. Para decirlo en breve, habría que formar a los estudiantes de filosofía en el espíritu de las ciencias. Formarlos, sobre todo, en el conocimiento de la psicología y de la sociología.

Junto con lo anterior habría que desarrollar otro *habitus* en los estudiantes. Habituarlos en el estudio de un tema, acostumbrarlos a tomar el gusto por los hechos del saber. Finalmente, mostrarles la necesidad de sustituir el talento y el virtuosismo formal por el aprendizaje disciplinado de los hechos sociales:

Las ciencias psicológicas y sociales pueden arrojar luz sobre los principios y métodos de otras ciencias, y tienen la gran ventaja de que el estudiante de filosofía puede entrar en contacto con ellas de modo más fácil que con otras ciencias (Durkheim, 1975a: 431).

¿Qué concluye Durkheim de su crítica a la enseñanza filosófica y de su propuesta reformadora de ésta?

Él no ha propuesto ni eliminar la clase de filosofía ni tampoco sustituir sus contenidos por los de un diferente y mejor sistema filosófico. Por el contrario, toda su labor está fundada en la necesidad de mantener la función social de la filosofía. Y esta función está ligada a la utilidad o sentido social de la educación y, en general, con la vida pública de una sociedad. Cumpliendo esta misión, la filosofía, imbuida del espíritu científico que se propone, enseña a pensar de un modo “claro y distinto”, dice Durkheim, repitiendo así a Descartes. A la vez, al cumplir esta meta intelectual, se logra alcanzar un fin social: formar a los estudiantes en el espíritu de los hechos sociales colectivos. Y así, establece Durkheim:

Los alumnos deben no tanto desarrollar su talento, sino [lograr] que ese talento se aplique a una materia y que haya sido formado por una severa disciplina (Durkheim, 1975a: 434).

4. LA DIVISIÓN DE SOCIOLOGÍA Y FILOSOFÍA POSTERIOR A LA MUERTE DE DURKHEIM

La muerte de Durkheim confirmó y acentuó una división que él trató de superar: la de la sociología y la filosofía. En realidad ella ya era inmanente a su posición, debido a la ambigüedad con la que estableció sus nexos con la filosofía. La crítica sociológica que le hace a la filosofía se ve corregida y atenuada más tarde, cuando, a través del contexto del origen social de las categorías mentales, recupera y hace suyo el viejo problema de la fundamentación del conocimiento que, como vimos, en su momento planteó la teoría del conocimiento. En efecto, en la primera versión de la introducción a su libro, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1991) y que apareció publicada en la *Revue de Métaphysique et Morale* “incluía (...) toda una sección que no aparecía en *Las formas elementales*” (Lukes, 1984: 403). En esta sección omitida se ocupa de las relaciones entre sociología y filosofía y, después de reconocer que siempre había creído necesario apartar a la sociología de la tutela filosófica que hubiera impedido su constitución como ciencia positiva, aclara lo que considera es un posible malentendido, por el cual Durkheim se hizo sospechoso de una hostilidad sistemática contra la filosofía. No es así en tanto que “la reflexión sociológica está llamada a prolongarse ella misma y por su progreso natural bajo la forma de reflexión filosófica” (Durkheim, 1975b: 188) y, en tal virtud, la sociología puede contribuir a la renovación de los eternos problemas metafísicos. A través de esta aclaración Durkheim confiesa cuál es su posición frente a la filosofía y, más en concreto, frente a la teoría del conocimiento: al polemizar con los filósofos, “critica sus soluciones, pero no la legitimidad del problema (fundamentación del conocimiento) que abordan” (Ramos, 1999: 121), lo cual aclara la naturaleza de su crítica sociológica a la filosofía: “no quiere disolver sociológicamente la epistemología, sino esbozar una epistemología alternativa” (Ramos, 1999: 121).

La desaparición de Durkheim no hizo más que acentuar la escisión que ya existía en él y que se manifestó en una separación entre los durkheimianos: la de los profesores de filosofía, que enseñaban la sociología como si se tratara de un curso más de filosofía y, concretamente, de filosofía moral (a este grupo pertenece Célestin Bouglé); y la de los investigadores-científicos, que apartaban claramente la sociología

de la filosofía (como fue el caso de Marcel Mauss y el grupo que él encabezaba). Veamos brevemente el capital cultural e intelectual que poseía cada uno de estos grupos.⁹

Los profesores de filosofía detentaban las principales posiciones en el sistema universitario de enseñanza y, a su vez, gozaban de un gran apoyo del Estado republicano. Para ellos, la sociología de Durkheim se resumía en la enseñanza de ella que llevaban a cabo en las cátedras de filosofía. Su tema fundamental era el tratamiento sociológico de la moral, como medio bajo el cual apuntalar una moral laica, republicana. Eran más administradores universitarios que investigadores, sin que ello implicara que no publicaran, aunque lo que hacían no era evaluado por sus pares investigadores como material científico.¹⁰

Los profesores universitarios, como Bouglé, reinterpretaron la sociología durkheimiana en un sentido moral y espiritual (...) Partiendo de un postulado de Durkheim (...) Bouglé define los valores como “el objeto esencial de la sociología”, y retoma así el espiritualismo filosófico, los peligros del socialismo y la esperanza de ayudar a la orientación de “la conciencia de los educadores” (Heilbron, 1985: 221).

⁹ Contra una imagen muy difundida del equipo de colaboradores que se formó alrededor de Durkheim y que fundó la revista *L'Année sociologique*, es preciso aclarar que no se trata de un “clan sociológico homogéneo (...) y estrechamente plantado alrededor de un hombre y una doctrina” (Besnard, 1979: 7). Más bien hay que concebirlo como un colectivo en el que se pueden identificar fracciones y estratificaciones. Una cartografía del grupo permite situar a Durkheim en posición central y alrededor de él diversos grupos relativamente autónomos y ellos mismos reagrupados en torno a un líder que centraliza las comunicaciones. “Los dos subgrupos de este tipo más fácilmente identificables son los que se reúnen alrededor de Maus, Simiand, Halbwachs y los hermanos Bourgin y, por otro lado, el que formaron Bouglé, Lapie y Parodi” (Besnard, 1979: 20).

¹⁰ Un ejemplo de esta clase de evaluación fue la discusión que se suscitó en el equipo durkheimiano alrededor de la publicación del libro de Célestin Bouglé, *Ensayo sobre el régimen de castas*. Antes de su publicación, en 1908, el manuscrito fue enviado a Mauss para que hiciera una evaluación general de su contenido. El resultado fue una larga carta de Mauss a Bouglé del 23 de julio de 1907. En ella destaca varios puntos que muestran la oposición de Mauss a la visión que Bouglé propone del régimen de castas en la India, así como las insuficiencias científicas de su investigación. Lo primero aparece cuando le propone reemplazar su visión jurídico-económica por una de corte político-religioso. Lo segundo lo destaca Mauss a partir de los siguientes puntos no tratados por Bouglé en su investigación: (1) el papel central del ritual y del sacrificio para la organización social; (2) la naturaleza político-religiosa de la soberanía puesta en evidencia por la asociación de las castas guerreras con las castas sacerdotales; (3) el lugar de los grandes textos épicos y la contigüidad de los Reyes-avatares divinos a los dioses soberanos de territorio; y (4) la oposición de los valores sectarios (“fuera del mundo”) a los valores de las castas y a los principios de orientación ideológica de la sociedad global (Mauss, 1979: 47). El resultado de este dictamen fue que Bouglé se sintió completamente abrumado para corregirlo y publicarlo, llegando a dudar de su competencia como sociólogo y afirmándose más como filósofo.

Los científicos-investigadores no tenían un reconocimiento educativo tan claro como los universitarios, aunque también impartían cátedra. Su capital intelectual lo depositaban más bien en lo que investigaban y producían como conocimiento científico. Para ellos la sociología era una ciencia opuesta a la filosofía, a la que consideraban como una metafísica entendida como Durkheim lo hacía: como el arte de combinar palabras carentes de contenido real. Este grupo concebía a la sociología durkheimiana como una ciencia que había abierto distintas áreas del conocimiento científico-social, que ellos se habían propuesto continuar explorando, como fue el caso de la sociología de la religión. Es claro, entonces, que para ellos no se reduce, como en el caso de los universitarios, a ser una filosofía moral orientada a apoyar una moral laica, republicana:

Los investigadores (...) se interesaban poco en los aspectos morales y filosóficos. La única tendencia filosófica a la cual Mauss atribuyó alguna importancia fue la del pragmatismo (...) incluso llegaría a decir que la antropología completa podría reemplazar a la filosofía, ya que ella comprende precisamente esta historia del espíritu humano que supone la filosofía. [Por ello llegó a decir lo siguiente:] “Es poco útil filosofar de sociología general cuando se tiene (...) tanto que conocer y saber, y cuando se tiene tanto que hacer para comprender” (Heilbron, 1985: 215).

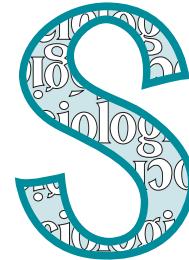
Esta división es la que decidió el destino posterior de la sociología durkheimiana en Francia. Al quedar vinculada con el grupo de los universitarios, terminó equiparada con la figura del Estado y a través de éste con el poder establecido. Las generaciones intelectuales que surgieron y se formaron entre las dos guerras mundiales crecieron con esta caracterización, de ahí su repudio a la sociología que identificaban con Durkheim:

No es una paradoja menor de la sociología de entreguerras que la imagen del grupo durkheimiano (...) se convirtió en uno de los símbolos de todo lo que era rechazado como *pasado de moda y corrompido*, en particular la pareja de una orientación *positivista y de la moral laica* (Heilbron, 1985: 228).

Esta imagen de la sociología durkheimiana explica el olvido de la sociología y su sustitución por otras disciplinas: la filosofía en primer lugar, que regresó y recuperó el poder que había perdido, después la

etnología y, finalmente, la historia. Si la obra de Durkheim sobrevivió en Francia no fue gracias a los filósofos, sino debido:

A los trabajos de Mauss, Granet, Holbawchs, Simiand y algunos otros, y, a través de estas vías más bien en disciplinas distintas a la de la sociología (Heilbron, 1985: 234).



BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola
2001 *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Balibar, Etienne y Pierre Macherey
1976 "Introducción", a Renée Balibar y Dominique Laporte, *Burguesía y lengua nacional*, Avance, Madrid.
- Besnard, Philippe
1979 "La formation de l'équipe de L'Année sociologique", en *Revue Française de Sociologie*, vol. xx, núm. 1.
- Bouglé, Célestin
1996 "Préface", a E. Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, Presses Universitaires de France, París.
- Chamboredon, Jean Claude
1984 "Émile Durkheim: le social objet de science. Du moral au politique?", en *Critique*, núms. 445-446.
- Charle, Christophe
1983 "Le champ universitaire parisien a la fin du 19^e Siècle", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 47-48.
- Durkheim, Émile
1975a "Le enseignement philosophique et l'agrégation dans philosophie", en E. Durkheim, *Textes vol. 3. Fonctions sociales et institutions*, Minuit, París [1895].
1975b "Sociologie religieuse et théorie de la connaissance", en E. Durkheim, *Textes vol. 3. Fonctions sociales et institutions*, Minuit, París [1909].
1988 *Las reglas del método sociológico*, Alianza, México.
1991 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México.
1996 "Détermination du fait moral", en E. Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, Presses Universitaires de France, París [1906].
2000 *Sociología y filosofía*, Miño y Dávila editores, Buenos Aires y Madrid.
s/f *Pragmatismo y sociología*, Schapire, Buenos Aires.
- Fabiani, Jean Louis
1988 *Les Philosophes de la République*, Minuit, París.
- Giddens, Anthony
1997 "La sociología política de Durkheim", en A. Giddens, *Política, sociología y teoría social*, Paidós, México.
- Grondeux, Jerome
2000 *La France entre en République, 1870-1893*, Librairie Generale Française, París.
- Haber, Stéphane
1999 *Habermas y la sociología*, Nueva Visión, Buenos Aires.

- Heilbron, Johan
1985 "Les metamorphosis du dukheimisme, 1920-1940", en *Revue Française de Sociologie*, vol. xxvi.
- Karady, Víctor
1983 "Les professeurs de la République", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 47-48.
- Lepenies, Wolf
1983 "Contribution a une histoire des rapports entre la sociologie et la philosophie", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 47-48.
- Logue, William
1976 "Sociologie et politique: le libéralisme de Célestin Bouglé", en *Revue Française de Sociologie*, vol. xx, núm. 1.
- Lukes, Steven
1984 *Emile Durkheim. Su vida y su obra*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid.
- Mauss, Marcel
1979 "Lettre de Mauss a Bouglé sur les castes", en *Revue Française de Sociologie*, vol. xx, núm. 1 [1907].
- Parsons, Talcott
1968 *La estructura de la acción social*, Guadarrama, Madrid, 2 t.
- Ramos, Ramón
1999 *La sociología de Émile Durkheim*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, Madrid.
- Rorty, Richard
1983 *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- Vogt, Paul W.
1976 "Un durkheimien ambivalent: Célestin Bouglé, 1870-1940", en *Revue Française de Sociologie*, vol. xx, núm. 1.
- Weisz, George
1976 "L'ideologie républicaine et les sciences sociales. Les durkheimiens et la chaire d'histoire d'economie sociale á la Sorbonne", en *Revue Française de Sociologie*, vol. xx, núm. 1.