

Durkheim como fenomenólogo

Carlos Belvedere*

Resumen

En el marco de una investigación en curso, cuyo objetivo es explorar algunas convergencias programáticas entre la sociología de Durkheim y la fenomenología de Husserl, argumentaré que la obra del padre de la sociología académica solo encuentra su sentido radical si se la comprende como una práctica de la fenomenología. Esta hipótesis fue formulada en todo su alcance por Edward Tiryakian, quien veía en Durkheim una fenomenología en ciernes. A pesar de las críticas recibidas por parte de Heap y Roth, dirigidas hacia algunas imprecisiones, sostendré que —con argumentos más cuidados y considerando aspectos no explorados por Tiryakian— esta tesis no ha perdido su vigencia. Con dicha inquietud en mente, presentaré una síntesis del debate que algunos importantes fenomenólogos dieron en torno a la obra de Durkheim con la intención de mostrar que, más allá de Tiryakian y de quienes continuamos su posición, hay un considerable consenso respecto de la posición de que en Durkheim se encuentra una práctica de la fenomenología.

Palabras clave: Durkheim; Husserl; Cartesianismo; Fenomenología; Positivismo; Sociología.

Abstract

In the context of a work in progress aiming at disclosing a number of programmatic affinities between Durkheim's sociology and Husserl's phenomenology, I claim that the work of the founding father of academic sociology finds its deepest meaning in the practice of phenomenology. This idea was first stated by Edward Tiryakian, who found in Durkheim an implicit phenomenological approach. Despite the criticism addressed by Heap and

*Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires). Investigador principal de CONICET (Instituto de Investigaciones Gino Germani) y docente en la Universidad General Sarmiento. Correo electrónico: cbelvedere@sociales.uba.ar

Artículo recibido: 27/09/2016

Artículo aceptado: 28/11/2016

MIRÍADA. Año 9 No. 13 (2017) pp. 193-201

© Universidad del Salvador. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigación en Ciencias Sociales. (IDICSO). ISSN: 1851-9431

Roth to some inaccurate expressions, I will state that Tiryakian's thesis can still be held based on more precise arguments and considering aspects not studied by him. With that aim, I will summarize the phenomenological discussion about Durkheim in order to attest that in the phenomenological movement prevails the idea that the practice of phenomenology can be found in his work.

Keywords: Durkheim; Husserl; Cartesianism; Phenomenology; Positivism; Sociology.

En el marco de una investigación en curso, cuyo objetivo es explorar algunas convergencias programáticas entre la sociología de Durkheim y la fenomenología de Husserl, argumento que la obra del padre de la sociología académica solo encuentra su sentido radical si se la comprende como una práctica de la fenomenología.¹ En esta ocasión, me concentraré en recuperar la rica y prolongada discusión en el seno de la fenomenología poshusserliana en torno a la significación de la obra de Durkheim y en encontrar argumentos suficientes para resolver el debate en favor de una de las posiciones contendientes.

Las lecturas fenomenológicas de Durkheim pueden retrotraerse hasta Monnerot (1946), quien abiertamente discute con él desde una perspectiva fenomenológico-existencial inspirada en Sartre y Husserl. Así considerados, los presuntos hechos sociales no son cosas sino vivencias datadas según una condición humana particular. Luego, no sería posible tratar a los hechos sociales como cosas porque el modo en que se nos dan es distinto; de manera que la sociología dogmática de Durkheim cometería el error de designar con una misma palabra dos tipos de fenómenos radicalmente heterogéneos, irreductibles el uno al otro.

Contrariamente a Durkheim, Monnerot afirma que los hechos sociales, en tanto fenómenos, son ambiguos y solo existen si su sentido les es conferido por una situación humana situada y datada. Por eso, la sociología debe referirse a vivencias y no a cosas. Ellas, además, deberían ser comprendidas y no explicadas causalmente, tal como lo exige la **regla no escrita** del método sociológico de Durkheim; a saber: que, para ser científica, la sociología debe establecer relaciones explicativas fundadas en covariaciones estadísticas.

También en ciencias sociales, la fenomenología ha dejado escapar el le-

1. Recojo y amplío parte de lo aquí planteado en dos apartados de un artículo reciente (Belvedere, 2015).

gado fenomenológico de Durkheim. Aquí, el caso paradigmático es el de Schutz, en quien encontramos una ambigüedad entre familiaridad y aversión hacia Durkheim. De un lado, niega lapidariamente que exista algo así como una conciencia colectiva en el sentido de Durkheim porque “las relaciones sociales siempre son interindividuales” (Schutz, 1967, p. 144). Vista así, la noción de conciencia colectiva no sería más que un resabio metafísico. De este modo, la crítica schutziana se empalma involuntariamente con el cuestionamiento positivista a la metafísica con lo cual resulta, paradójicamente, más positivista que Durkheim. Por ende, el distanciamiento de Schutz respecto de Durkheim no sería producto de un apego a la fenomenología sino de un alejamiento de ella. De otro lado, no todas las referencias de Schutz a Durkheim son críticas puesto que, por ejemplo, elogia en Durkheim la atención dispensada a las manifestaciones de las culturas primitivas, así como las nociones de anomia (Schutz, 1964) y de norma (Schutz & Luckmann, 1989). No obstante, el rescate schutziano de Durkheim es cuestionable pues ¿qué serían las normas y la anomia si no se las refiriese a la noción de conciencia colectiva? Es decir, ¿cómo puede Schutz abocarse de un modo durkheimiano a las cosas sociales si ha rechazado por especulativa y metafísica la noción de conciencia colectiva?²

A diferencia de la tesis crítica de Monnerot y de Schutz, Merleau-Ponty asume una posición conciliadora ante Durkheim, especialmente en dos textos recogidos en *Éloge de la Philosophie*. El primero de ellos (“Le philosophe et la sociologie”) expresa un apego al modo durkheimiano de entender lo social al señalar —a partir de una interpretación de Husserl— que, a propósito de lo social, la cuestión es saber “cómo puede ser a la vez una ‘cosa’ a conocer sin prejuicios, y una ‘significación’ a la cual las sociedades de las que tomamos conocimiento no le proporcionan más que una ocasión de aparecer” (Merleau-Ponty, 1960, p. 104). El segundo de los textos aludidos (“De Mauss à Claude Lévi-Strauss”) evoca la consigna de “tratar a los hechos sociales como cosas” y otras nociones durkheimianas tales como las de representaciones colectivas, conciencia colectiva, y formas elementales de la vida social (Merleau-Ponty, 1960, p. 124); alusiones que son reconducidas a una lectura de Lévy-Brühl y su noción de mentalidad primitiva, y a la noción de don de Mauss (Merleau-Ponty, 1960).

Por su parte, también Emmanuel Levinas recepciona algunas nociones de Durkheim, cuyo estudio emprende desde temprano en la Universidad de Estrasburgo, donde seguía las clases de Maurice Halbwachs (Hayat,

2. El mismo Schutz advierte esto; de ahí que en un manuscrito tardío consigne: “Aquí tal vez una digresión sobre: Durkheim: la conciencia colectiva” (Schutz & Luckmann, 1989, p. 212; véase Schutz & Luckmann, 1989, p. 265).

1995; Caygill, 2002). Así, ha llegado a reconocer en su obra una elaboración de las “categorías fundamentales de lo social” en base a la “idea-fuerza” de que lo social “no se reduce a la suma de las psicologías individuales”; no obstante, considera que las ideas de Durkheim solo encuentran su pleno sentido si se las recupera desde un contexto husserliano y heideggeriano (Levinas, 1982). Así, Levinas reconoce en el padre de la sociología académica a un “metafísico” de lo social que supo mostrar que la sociedad se estructura como una totalidad con realidad propia, superior a los individuos que la componen (Levinas, 1961); lo cual, a su vez, significa valorar la idea de totalidad social (Levinas, 1991) entendida no como una coexistencia meramente de facto sino como lo que hace posible la elevación de los individuos a la moralidad (Hayat, 1995).

Más allá de estas amigables lecturas, debemos reconocer que es Tiryakian quien formuló el más enfático argumento a favor de Durkheim cuando sostuvo que —a pesar de su positivismo, que podría dar sustento a una confrontación con la fenomenología—, si se repara en las connotaciones que tiene el tratar a los hechos sociales como cosas, podría advertirse una profunda afinidad con Husserl, quien se proponía volver a las cosas mismas. Además, ambos comparten el procedimiento metodológico de suspender la actitud ingenua, dejando de lado los prejuicios propios de la actitud natural al operar algún tipo de reducción. Es en este sentido, entonces, que Tiryakian habla del “enfoque implícitamente fenomenológico de Durkheim” (1982, p. 382-383; véase también Tiryakian, 2009).

Ciertamente, esta analogía tiene sus límites. De hecho, la tesis de Tiryakian ha sido contestada por Heap y Roth (1973) con el argumento de que el autor “usa los conceptos de la fenomenología metafóricamente” (p. 355) —en especial, las nociones de intencionalidad, reducción, fenómeno, y esencia—; lo cual conduce a una “distorsión, si no a una perversión, tanto de la fenomenología como de la sociología” (Heap & Roth, 1973, p. 359).

Bien podríamos coincidir con Heap y Roth en que la expresión del argumento de Tiryakian es algo rudimentaria e imprecisa. Aun así, consideramos certera su intuición de que hay en Durkheim una fenomenología en ciernes, de modo que nos proponemos buscar argumentos más precisos y distintos a los suyos con la esperanza de mostrar una profunda y programática convergencia entre Durkheim y Husserl, disimulada tras un extraño positivismo y en ocasiones incluso extraviada por las quimeras que este alimenta.

La mera constatación del hecho de que destacados fenomenólogos han encontrado en Durkheim una fenomenología implícita no basta para sostener nuestro argumento, pues la fenomenología no es empiriología. Debemos encontrar razones por las cuales Durkheim ha de ser considerado como fenomenólogo.

Las que habremos de alegar son razones de método. Intentaré mostrar un conjunto de convergencias metodológicas entre Durkheim y Husserl provenientes de una influencia común; particularmente, de las *Meditaciones Metafísicas*, texto en relación con el cual ambos se posicionan. Argumentaré también que las convergencias metodológicas no responden solo a la influencia de ese texto fundacional sino también a una verdadera práctica de la fenomenología que, especialmente en los primeros pasos, pone en marcha la recuperación crítica del cartesianismo de un modo muy similar en Durkheim y en Husserl; más allá de innegables diferencias, que se habrán de magnificar a medida de que esta práctica se profundice.

En cuanto a la influencia del cartesianismo, un conjunto de estudios recientes señalan su importancia para comprender los debates sociológicos en la Francia de Durkheim. Sin embargo, esta relación es compleja y, por momentos, conflictiva pues incluye tanto convergencias cuanto divergencias. Más aún, hay quienes señalan que Durkheim cita a Descartes (en especial, su noción de *res extensa*). A ello, sumémosle que Renouvier —el maestro de Durkheim, filósofo, como lo era él mismo— fue un neokantiano que consideraba a Descartes como un escéptico a ser refutado (Schmaus, 2004) y como un espiritualista introspectivo (Schmaus, 2004) e idealista (Stedman Jones, 2000) al cual había que combatir.

Por estos y otros motivos, algunos consideran que la sociología de Durkheim supera el cartesianismo y busca resolver algunas de sus antinomias, tales como la discusión sobre el origen y el carácter de las categorías (Schmaus, 2004). Hay quien piensa, incluso, que Durkheim era directamente adverso al cartesianismo (Richman, 2002). Y no sería difícil mostrar que Durkheim rechaza, de un modo expreso que no deja lugar a confusión, algunas posiciones cartesianas tales como la idea de que el espíritu es lo más fácil de conocer porque el ego lo accede interiormente. De modo que la relación de Durkheim con el cartesianismo es compleja, conflictiva e incluso, a veces, equívoca.

La influencia del cartesianismo puede apreciarse en referencias anecdóticas y casuales tales como considerar el calor como ejemplo, cuando en *Las reglas del método* se menciona a la impresión subjetiva como confusa, es decir, como no clara y distinta³; si bien es cierto que de ello Durkheim extrae una consecuencia contraria a la de Descartes, pues no resalta la certeza del sentimiento sino el carácter dudoso de nuestras impresiones. Sin embargo, más allá de divergencias en su interpretación, puede tomarse esta referen-

3. También puede encontrarse este tipo de alusiones a las *Meditaciones metafísicas* en *La división del trabajo social*, donde Durkheim retoma la observación cartesiana de que, aunque sepamos que el sol es inmenso, siempre lo vemos pequeño.

cia como indicio de que un paratexto significativo de las *Reglas del Método...* son las *Meditaciones Metafísicas*.

De todos modos, la principal convergencia entre estos textos no debe buscarse a nivel temático sino metodológico —por ejemplo, cuando en *La división del trabajo social*, Durkheim sostiene que es preciso someterse a la duda metódica—. Este cambio de óptica nos permitirá reconocer en Durkheim a un cartesiano, a pesar de su mal comprendido positivismo que es —como él mismo lo explicita— consecuencia de su racionalismo y no de un apego ciego a la experiencia. Lo cual lo lleva a considerarse expresamente como un “racionalista”, en tanto el positivismo es necesaria consecuencia de su apego a un modo racional de proceder. Luego, la influencia más directa del cartesianismo en Durkheim es de carácter metodológico.

Encontraremos esta influencia expresada sin ambages en la primera regla del método sociológico, que consiste —como es bien sabido— en tratar a los hechos sociales como cosas. Según Durkheim, lo que esta regla indica es un cambio de estado mental (un cambio de **actitud**, podríamos decir) que debe ser logrado por el sociólogo y —he aquí nuestra propuesta— puede pensarse en analogía con la *epojé* fenomenológica. De modo que el método sociológico desarrollado por Durkheim es de inspiración cartesiana y procede, sobre todo en sus primeros pasos, de un modo afín al método husserliano.

De hecho, el mismo Durkheim reconoce la procedencia cartesiana de la primera regla de su método, que comienza poniendo entre paréntesis las ideas preconcebidas al descartar sistemáticamente todas las “prenociones”. Además, Durkheim respeta las reglas del análisis y la síntesis, y se hace eco del *Discurso del Método* (no solo de las *Meditaciones Metafísicas*), en una suerte de cartesianismo cercano al que Husserl mismo había reconocido como antecedente de la fenomenología. Es decir que la inspiración cartesiana del método sociológico de Durkheim no es simplemente una licencia interpretativa de nuestra parte sino un reconocimiento explícito del propio autor que la historia de la sociología ha pasado sistemáticamente por alto.

Pero dijimos que la más fecunda convergencia con la fenomenología no se encuentra en la cita expresa sino en la práctica de la fenomenología tal como aparece en la obra de Durkheim. Volvamos, entonces, a las *Reglas del Método Sociológico*, para describir cómo opera allí la práctica de la *epojé* fenomenológica y de la reducción eidética.

La primera regla del método efectúa una *epojé* al suspender las representaciones que nos hemos hecho a lo largo de nuestra vida respecto de las cosas sociales, buscando vencer la resistencia que ofrece el modo natural de pensarlas y, con ello, resguardar a la ciencia de preconceitos sobre su objeto de estudio.

Una vez efectuada la *epojé*, Durkheim procede a realizar la reducción eidética, indagando (en el capítulo 1 de sus *Reglas...*) qué es un hecho social. Lo que se propone es buscar la esencia de los fenómenos sociales, cuya comprensión había sido obstruida por los dogmas y la especulación teórica. Solo después de haber puesto entre paréntesis nuestros preconceptos, podemos conocer las regularidades y los rasgos persistentes que constituyen los síntomas de la objetividad de los hechos sociales. Es decir que solo entonces podemos preguntarnos con rigor qué son.

La respuesta que encuentra Durkheim es que los hechos sociales son fenómenos exteriores a los individuos, es decir, que los hechos de la vida individual y los de la vida colectiva son heterogéneos. Otro rasgo distintivo de los hechos sociales es que están dotados de un poder coercitivo e imperativo por el cual se le imponen al individuo. Esto le permite a Durkheim definir, entonces, los hechos sociales como modos de actuar, pensar, sentir, externos al individuo, dotados de poder de coerción. En breve, un hecho social es cualquier manera de actuar, fija o no, capaz de ejercer sobre el individuo una coerción exterior.

Que sean coercitivos es una de las razones por las cuales debemos considerar los hechos sociales como cosas: porque son independientes de la voluntad del individuo. Sin embargo, Durkheim rechaza la idea de la cosa en sí (Pickering, 2000) pues considera que el sociólogo estudia las representaciones como realidad fenoménica (Pickering, 2000), sin distinguir realidad de aparecer y considerando el aparecer de las cosas sociales como “fenómenos reales” (Pickering 2000, p. 106). Así, el objeto mismo de la sociología serían los fenómenos sociales, que se caracterizan por ser cosas reales a pesar de su inmaterialidad (Pickering, 2000).

Claro que, si los hechos sociales son fenómenos, entonces tiene razón Tiryakian al decir que hay en Durkheim una fenomenología implícita. Además, la tesis de Monnerot de que los hechos sociales no son cosas porque son vivencias debe ser revisada. Que los hechos sociales sean vivencias es algo que no puede ponerse en duda; el problema radica en creer que una vivencia no puede serlo de una cosa y que, además, carece de toda objetividad. Por el contrario, bien podría argumentarse que los hechos sociales son objetividades ideales, pues tienen todos los rasgos que Husserl les atribuye.

En efecto, para Durkheim una cosa es un objeto de conocimiento que se presenta al espíritu de un modo tal que es comprendido desde el exterior en dirección a su aspecto más profundo y menos visible, que solo puede captarse distanciándose de él. Así, los hechos sociales son cosas en un sentido muy particular: no son tangibles, aunque son tan cosas como las que podemos tocar y ver.

En función de estos rasgos —objetividad, intangibilidad e invisibili-

dad—, bien puede pensarse que las cosas sociales son objetividades ideales en un sentido cercano a Husserl. En lo que concierne a su objetividad, Durkheim señala que son percibidas sin ser pensadas solo por mí o por otros pues tienen una manera constante de ser, una naturaleza que no depende de la arbitrariedad individual y que comporta relaciones necesarias. Por eso, deben ser pensadas independientemente de los sujetos que las piensan, ya que no son pensadas por individuos (Némedi, 2000).

Más aún, Durkheim expresamente alude a la noción de región a fin de esbozar lo que podríamos pensar como una ontología regional de lo social, con sus leyes y hechos propios. Así, para encarar “el reino de lo social”, propone un análisis regional de inspiración husserliana —con perdón por el anacronismo—, por cuanto es posible descubrir la estructura general de un fenómeno de un tipo específico —en este caso, de los fenómenos sociales—. Así, en base al agrupamiento y la descripción de grupos de fenómenos similares, Durkheim propone una estratificación en diferentes regiones ontológicas al interior de la región más general de los modos del ser.

Por lo tanto, intuitivamente, Durkheim descubre dentro de la vasta región de las realidades, la región ontológica de las cosas sociales consideradas tan reales como las cosas tangibles —o acaso, incluso más—. Así, los hechos sociales muestran en su carácter cósmico uno de sus rasgos fenomenológicos prominentes. Por eso es que preferimos la tesis de Tyriakian a la de Monnerot: porque los hechos sociales son —en tanto experiencias— un tipo específico de cosa; a saber, son objetividades ideales.

Referencias

- Belvedere, C. (2015). Durkheim as the Founding Father of Phenomenological Sociology. *Human Studies*, 35(38), 369-390.
- Caygill, H. (2002). *Levinas & the political*. Londres: Routledge.
- Descartes, R. (2005). *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hayat, P. (1995). *Emmanuel Levinas, Éthique et société*. París: Kimé.
- Heap, J. & Roth, P. (1973). On phenomenological sociology. *American Sociological Review*, 38, 354-367.
- Levinas, E. (1961). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E. (1982). *Éthique et infini*. París: Vrin.
- Levinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. París: Grasset.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Éloge de la philosophie et autres essais*. París: Gallimard.

- Monnerot, J. (1946). *Les faits sociaux ne sont pas des choses*. París: Gallimard.
- Némedi, D. (2000). A change in ideas: Collective consciousness, morphology, and collective representations. En W. S. F. Pickering (Ed.), *Durkheim and Representations* (pp. 83-97). London: Routledge.
- W. S. F. Pickering. (2000). What do representations represent? The issue of reality. En W. S. F. Pickering (Ed.), *Durkheim and Representations* (pp. 98-117). London: Routledge.
- Richman, M. (2002). *Sacred Revolutions. Durkheim and the Collège de Sociologie*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schmaus, W. (2004). *Rethinking Durkheim and his tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schutz, A. (1964). *Collected Papers: II Studies in social theory*. La Haya: Martinus Nihoff.
- Schutz, A. (1967). *Collected Papers: I The problem of social reality*. La Haya: Martinus Nihoff.
- Schutz, A. & Luckmann, T. (1989). *The structures of the life-world. Volume II*. Illinois: Northwestern University Press.
- Stedman-Jones, S. (2000). Representations in Durkheim's Masters: Kant and Renouvier. II: Representation and Logic. En W. S. F. Pickering (Ed.), *Durkheim and Representations* (pp. 59-79). London: Routledge.
- Tiryakian, E. (1982). La fenomenología existencial y la tradición sociológica. En G. W. Remmling (Comp.), *Hacia la sociología del conocimiento. Origen y desarrollo de un estilo del pensamiento sociológico* (pp. 382-383). México: Fondo de Cultura Económica.
- Tiryakian, E. (2009). *For Durkheim: essays in historical and cultural sociology*. Surrey: Ashgate.

