

La conciencia colectiva como “conjunto de fenómenos”

El programa de la fenomenología
en el “Durkheim objetivista”¹

*Collective consciousness as a
“collection of phenomena”*

The program of phenomenology in the “objectivist Durkheim”

Carlos Belvedere*

Resumen: Nos proponemos mostrar que existe una convergencia programática entre Durkheim y Husserl en tres niveles: uno temático; otro, metodológico; un tercero, ontológico. A tales efectos, realizaremos una lectura fenomenológica de las *Reglas del método sociológico*, donde encontraremos algunas problemáticas medulares de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y de *El origen de la geometría*. También mostraremos, en afinidad con las *Meditaciones cartesianas*, que el método sociológico es –como la fenomenología– un modo cartesiano de proceder. Veremos, además, que en cuestiones de método y ontología, la tesis durkheimiana presenta la misma circularidad que la husserleana, la cual fuera advertida por Marion. A su vez, mostraremos que el modo en que la encara lo posiciona a Durkheim en el terreno de la fenomenología de la actitud natural profesada por Schutz. Finalmente, ilustraremos cómo Durkheim, al igual que el Galileo de la *Crisis...*, resulta ser a la vez un genio descubridor y un genio encubridor; por lo cual deja escapar lo mejor de su fenomenología social, preso de un involuntario antropomorfismo y de dogmas metafísicos que no alcanzó a poner totalmente en suspenso.

Palabras-clave: Cosas sociales, conciencia social, fenómenos sociales, epojé, cartesianismo

Abstract: My aim is to disclose a programmatic convergence between Durkheim and Husserl in three different levels, thematic, methodological and ontological. In order to do so, I will carry out a phenomenological reading of *The Rules of the Sociological Method*

* Investigador del CONICET, profesor en la Universidad Nacional de General Sarmiento y la Universidad de Buenos Aires. E-mail: <cbelvedere@fibertel.com.ar>

¹ En este artículo presento resultados parciales de una investigación en curso financiada por CONICET y la Universidad de Buenos Aires, con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Civitas	Porto Alegre	v. 11	n. 3	p. 419-439	set.-dez. 2011
---------	--------------	-------	------	------------	----------------



in search of some core ideas of *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* and of *The Origin of Geometry*. I will also show, in accordance with *Cathesian Meditations*, that the sociological method is, in as much as phenomenology, a cartesian way. Then I will explain that Durkheim's methodological and ontological stances present the same circularity as Husserl's in Marion's analysis. Then I will put on view that the way in which Durkheim faces it situates him in the phenomenology of the natural attitude undertaken by Schutz. Finally I will illustrate how Durkheim, just as Galileo according to *Crisis...*, is at a time a disclosing and a concealing genius and that's the reason why he lets go the best of his social phenomenology, holding to a thoughtless anthropomorphism and to metaphysical dogmas which he didn't get to put into brackets.

Keywords: social things, social consciousness, social phenomena, epoche, cartesianism

Nos proponemos explorar la genial intuición de Edward Tyriakian (1965) según la cual, a pesar su positivismo, Durkheim muestra una tácita afinidad con la fenomenología. Su argumentación ha recibido importantes críticas (Heap y Roth, 1973)², y bien podríamos admitir que su expresión es algo rudimentaria e imprecisa. Aún así, consideramos certera la observación 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 éste alimenta.

Más en detalle, nos proponemos mostrar la convergencia entre Durkheim y Husserl en tres niveles: uno temático, general; otro, metodológico; y un tercero, ontológico. Luego veremos, también, de qué modo Durkheim – cual el Galileo de la *Crisis...* (Husserl, 2009) – es a la vez un genio descubridor y un genio encubridor; merced a lo cual malogra su genial hallazgo al modo en que Descartes, a poco de descubrirlo, perdió el *cogito*, al sustancializarlo. Diremos, entonces, que para la Fenomenología Social, Durkheim es *nuestro Descartes*.

La fenomenología en ciernes

No costaría mucho constatar en la letra profunda de *Las reglas...* la presencia de diversos temas fenomenológicos. Al respecto, podríamos señalar algunas de las reivindicaciones fundantes de la fenomenología husserleana. Por ejemplo, Durkheim rechaza expresamente toda concepción metafísica y

² Me exployo sobre estas críticas en otro artículo (2006).

especulativa sobre los seres (1999, p. XIV), a los efectos de volverse hacia las cosas mismas; consigna a la cual, además, funda sobre un renovado positivismo que se reclama heredero del racionalismo (1999, p. IX) y no de una mistificación de los dogmas empiristas.

Este es uno de los aspectos fundamentales de su método. Veremos pronto que se relaciona nada menos que con su primera regla, que consiste en descartar las prenociones (o poner entre paréntesis los prejuicios, diríamos nosotros); tarea sumamente necesaria para la sociología por dos motivos, uno general y otro específico: porque en la base de toda ciencia se encuentran, como *idola*, “*nociones vulgares o prenociones*” que es preciso hacer a un lado (Durkheim, 1999, p. 17), y porque “hasta el presente, la sociología ha tratado más o menos exclusivamente no de cosas sino de conceptos” (Durkheim, 1999, p. 18).

En lo que respecta a la sociología, entonces, la dificultad es doble pues se relaciona, a la vez, con su especificidad y con los requerimientos propios de toda ciencia. De un lado, puesto que “el hombre no puede vivir en medio de las cosas sin hacerse ideas sobre ellas según las cuales regula su conducta” (Durkheim, 1999, p. 15), ha de formarse una noción rudimentaria, al menos, sobre lo social, las instituciones, etc. Estas nociones “están más cerca de nosotros y más a nuestro alcance que las realidades a las que corresponden”; razón por la cual, “tendemos naturalmente a sustituir a estas últimas y a hacer de ellas la materia misma de nuestras especulaciones. En lugar de observar las cosas, de describirlas, de compararlas, nos contentamos con tomar conciencia de nuestras ideas, de analizarlas, de combinarlas. En lugar de una ciencia de realidades, no hacemos más que un análisis ideológico” (Durkheim, 1999, p. 15). De otro lado, si la sociología aspira al rango de ciencia, ha de proceder como toda otra ciencia, yendo “de las ideas a las cosas, no de las cosas a las ideas” (Durkheim, 1999, p. 16) puesto que la ciencia “tiene necesidad de conceptos que expresen adecuadamente las cosas tales como son” (Durkheim, 1999, p. 43).

Igualmente, podríamos encontrar en las *Reglas...* problemáticas medulares de la *Crisis de las ciencias...*, de Husserl, tales como la crítica al “psicologismo” – doctrina tenida también por Durkheim como “peligrosa” –, en concomitancia con la crítica al objetivismo (en este caso, de corte materialista) – del cual se declara “contrario”. De un lado, su método recusa el psicologismo porque “considera los hechos sociales como cosas cuya naturaleza, por dócil y maleable que sea, no es sin embargo modificable a voluntad. ¡Cuánto más peligrosa es la doctrina que no ve en ellos más que el producto de combinaciones mentales [...]!” (Durkheim, 1999, p. III-IX). De otro lado, Durkheim recusa el objetivismo (en sus propios términos, el

materialismo) pues se niega a “explicar lo más complejo por lo más simple”, esto es, lo social por lo biológico (Durkheim, 1999, p. IX), así como Husserl se niega a explicar la conciencia por mecanismos naturales.

Asimismo, podríamos reparar en esa especie de “heroísmo de la razón” a la que el Durkheim de las *Reglas...* convoca a todos quienes participan de la “fe en el porvenir de la razón” como salida de “esta época de renaciente misticismo” (Durkheim, 1999, p. IX).³

Todos éstos son motivos husserleanos que se hallan en la obra de Durkheim; sin embargo, mal haríamos en permanecer a este nivel de interpretación, pues no tendríamos más que ofrecer que convergencias temáticas y alusivas sin alcanzar el grado de precisión y profundidad que procuramos aquí intentando aportar una fundamentación más rigurosa que las ofrecidas por interpretaciones anteriores. Así, debemos dar un paso más en procura de una convergencia programática entre Durkheim y la fenomenología.

Un modo cartesiano de reflexionar

Ante todo, debe repararse en que el método durkheimiano es un modo cartesiano de proceder, cuyo sentido es análogo a la concepción husserleana según la cual la fenomenología es “un modo cartesiano de filosofar” o “un neocartesianismo”.⁴ Todo lo indica así, desde el mismo título de las *Reglas del método...* – que es en sí mismo una glosa al *Discurso del método* y contiene, él también, “reglas”, ya no “para la dirección del espíritu” (1977) sino “relativas a la observación de los hechos sociales” (Durkheim, 1999, p. 15), respetando a la vez “el análisis y la síntesis” de los fenómenos a estudiar (Durkheim, 1999, p. 137).

Además de estas remisiones implícitas, pueden encontrarse temáticas, argumentaciones y ejemplos de inspiración cartesiana que surcan el texto las *Reglas...*, tales como la alusión al calor y la luz como origen de nociones que no son “claras y distintas” (Durkheim, 1999, p. XIII); la indagación mediante la puesta en práctica de “ideas, innatas o no” (Durkheim, 1999, p. 18); y la reivindicación de cierto racionalismo – por ejemplo, en la crítica al reduccionismo, donde Durkheim se considera a sí mismo como un racionalista antes que un positivista, siendo el positivismo una mera consecuencia de su racionalismo (R, 13).

Más explícitamente aún, hemos de encontrar la expresa y literal admisión de Durkheim (en su empeño por evitar la natural “inclinación” del “espíritu”

³ Para Durkheim, el misticismo es “un empirismo disfrazado, negador de toda ciencia” (Durkheim, 1999, 33).

⁴ En resumidas cuentas, para Husserl, la herencia de Descartes radica en la búsqueda de “una reforma completa de la filosofía, que haga de ésta una ciencia de fundamentación absoluta.” (1996, 37).

a desconocer las verdades científicas) de que la primera regla del método sociológico, “base de todo método científico”, encuentra una ejemplar aplicación en “la duda metódica de Descartes”, quien “se da por ley poner en duda todas las ideas que ha recibido anteriormente” (Durkheim, 1999, p. 31), negándose a emplear otros conceptos que los “construidos según el método que él instituye” (Durkheim, 1999, p. 31-32).

Así es que, con espíritu cartesiano, Durkheim manda poner entre paréntesis los prejuicios del sentido común y las teorías preconcebidas; es decir, indica practicar una suspensión del juicio, poniéndonos en guardia contra nuestras “primeras impresiones” (Durkheim, 1999, p. VII) puesto que “una ciencia de las sociedades [...] no consiste en una simple paráfrasis de los prejuicios tradicionales” y no debe concedérsele “al sentido común, en sociología, una autoridad que no tiene desde hace mucho tiempo en las otras ciencias” (Durkheim, 1999, p. VII). Por eso, “es preciso que el sabio se decida a no dejarse intimidar por los resultados a que llegan sus investigaciones, si han sido conducidas metódicamente” (Durkheim, 1999, p. VII).

Resulta, entonces, que la primera regla del método sociológico – y la más necesaria, a causa de la resistencia que ofrecen los modos naturales del pensar al estudio científico de los fenómenos sociales – es una regla de inspiración cartesiana pues indica suspender las representaciones que nos hemos hecho a lo largo de la vida respecto de las cosas sociales “poniéndolas fuera” de consideración (Durkheim, 1999, p. XIII). En breve, ha de verse en Durkheim a un cartesiano, tanto por su modo de proceder – es decir, su método – cuanto por el espíritu de su argumentación. En esto, entonces, prefigura aquella otra perspectiva cartesiana que es la fenomenología, y encuentra en su camino la misma tensión entre método y ontología.

Método y ontología

Encontraremos en Durkheim, lo mismo que en la fenomenología husserleana y sus continuadores, la misma relación de implicación entre las cuestiones de método y las cuestiones de ontología. De un lado, comienza siguiendo un “principio” metodológico; de otro, reclama que ese principio valga para un determinado tipo de entes (“una categoría de lo real”).

En efecto, Durkheim sostiene, por una parte, que “tratar de los hechos de un cierto orden como de cosas” no es “clasificarlos en tal o cual categoría de lo real; es observar frente a ellos una cierta actitud mental” (Durkheim, 1999, p. XIII); de modo que esta regla “no implica ninguna concepción metafísica, ninguna especulación sobre el fondo de los seres. Lo que reclama es que el sociólogo se ponga en el estado de ánimo [*esprit*] en que se ponen

los físicos, los químicos, los fisiólogos, cuando se adentran en una región, todavía inexplorada, de su campo científico” (Durkheim, 1999, p. XIV). Pero, por otra parte, Durkheim sabe, con independencia de todo principio metodológico, que a lo social le conviene una “categoría de lo real” en particular que bien expresa “el fondo” de su ser; es decir, que pertenece a “una región” determinada: la de las cosas, resultando por ello inaccesible a la introspección. Más aún, “que *la materia* de la vida social no se puede explicar por factores puramente psicológicos, es decir, por estados de la conciencia individual, nos parece que es la evidencia misma” (Durkheim, 1999, p. XVII; cursivas de Durkheim). Luego, si el método de tratar a los hechos como cosas le cabe a lo social, es porque lo social ya es tenido por una cosa antes de escoger el método que le conviene. El círculo entre método y ontología es aquí evidente.

En esto, bien podríamos leer a Durkheim siguiendo la huella de la interpretación que ofrece Jean-Luc Marion según la cual la fenomenología, que parte de la donación del fenómeno, termina subordinándola a la reducción; la cual, no obstante, acaba liberándola de todo rigor metodológico (2005). Pues bien, el pensamiento de Durkheim presenta la misma circularidad: su punto de partida es un precepto metodológico – la regla de tratar a los hechos sociales como cosas, en tanto “estado de ánimo”; no obstante, si ese método se impone, es en razón de la peculiaridad ontológica de su objeto, de modo que es “*la materia* de la vida social” la que exige un método sociológico: es porque “los fenómenos sociales son cosas” que “deben ser tratados como cosas” (Durkheim, 1999, p. 27); es porque así “se nos presentan” que debemos “estudiarlos desde fuera como cosas exteriores” (Durkheim, 1999, p. 28). Con lo cual, la cosidad de los hechos sociales deja de ser un precepto metodológico para mostrarse como donación originaria: como el “el único *datum* ofrecido al sociólogo” (Durkheim, 1999, p. 27).

En efecto, es cosa todo lo que es dado, todo lo que se ofrece o, más bien, se impone a la observación. Tratar los fenómenos como cosas, es tratarlos en calidad de data que constituyen el punto de partida de la ciencia. Los fenómenos sociales presentan incuestionablemente este carácter. (Durkheim, 1999, 27)

Luego, el principio de tomar a los hechos sociales como cosas no es sólo metódico sino también ontológico. De ahí que el modo cartesiano de considerar los hechos sociales vaya conduciéndolo paulatinamente a Durkheim de consideraciones epistemológicas a una descripción radical de lo social y su modo de donación. Veamos de qué manera.

La búsqueda de una psicología fenomenológica

Una de las principales consecuencias del método durkheimiano es la emancipación de la sociología respecto de toda tutela. Repasemos las conocidas tesis de Durkheim respecto de la irreductibilidad de la sociología a la psicología.

La vida social no es una prolongación de la vida individual; luego, es en la naturaleza de la sociedad donde hay que buscar su explicación porque ella no es una mera suma de individuos (Durkheim, 1999, p. 101) sino una realidad específica con caracteres propios (Durkheim, 1999, p. 102-103) (R, 128). Sin embargo – y aquí comenzamos a considerar un momento no tan recordado del argumento de Durkheim –, la conciencia colectiva no puede producirse si no existen las conciencias individuales, que son condición necesaria – aunque no suficiente – de su existencia (Durkheim, 1999, p. 103).

Durkheim sabe que su insistencia en la especificidad de lo social podría contribuir a que esto se pase por alto; de ahí que sienta la necesidad de aclarar que sería “equivocado” colegir de sus ideas que la sociedad “debe o siquiera puede hacer abstracción del hombre y de sus facultades” puesto que, claramente, “los caracteres generales de la naturaleza humana entran en el trabajo de elaboración del que resulta la vida social” (Durkheim, 1999, p. 105). Por ello, es indispensable que el sociólogo estudie los hechos psíquicos puesto que la vida colectiva y la individual “están estrechamente relacionadas; si bien la última no puede explicar la primera” (Durkheim, 1999, p. 110):

En primer lugar, tal como lo hemos mostrado, es indiscutible que los hechos sociales son producidos por una elaboración *sui generis* de hechos psíquicos. Pero, además, esta misma elaboración no carece de analogías con la que se produce en cada conciencia individual y que transforma progresivamente los elementos primarios (sensaciones, reflejos, instintos) de los que está originariamente constituida. No sin razón se ha dicho sin motivo del yo que era él mismo una sociedad, tanto como el organismo, aunque de otra manera, y hace tiempo que los psicólogos han mostrado la importancia del factor *asociación* para la explicación de la vida del espíritu. Una cultura psicológica, más aún que una cultura biológica, constituye pues para el sociólogo una propedéutica necesaria. (Durkheim, 1999, 110)

Pues bien, es “incuestionable” (tal la adjetivación de Durkheim) que los hechos sociales son producidos por una elaboración *sui generis* de hechos psíquicos no carente de analogías con la que se produce en las conciencias individuales. Fruto de estas analogías, las representaciones colectivas y las representaciones individuales se parecen en algo y por ello podrían compartir

“ciertas leyes abstractas” que serían “comunes a los dos reinos” (Durkheim, 1999, p. XVIII). Durkheim sabe que la abstracción es terreno común a todas las leyes de la mentalidad; por eso exige que “el pensamiento colectivo” sea investigado en sí mismo (Durkheim, 1999, p. XIX) y cree que una psicología afin a la de Hume podría desentrañar el papel de esta ley general de las representaciones, pues lograría dar cuenta de la forma en que ellas se atraen y se repelen, se unen y separan.

Esta psicología debería ser independiente de sus contenidos, afectando únicamente “a su calidad general de representaciones” (Durkheim, 1999, XVIII); las cuales, más allá de sus diferentes facturas, se comportarían “en sus relaciones mutuas como lo hacen las sensaciones, las imágenes o las ideas en el individuo” – por ejemplo, estarían sujetas a relaciones de contigüidad y semejanza como principios de una psicología “formal” (Durkheim, 1999, p. XVIII).

No obstante, Durkheim considera también que la psicología de la asociación de ideas (en el sentido de Hume) es insuficiente para dar cuenta de la “ideación colectiva” (Durkheim, 1999, p. XVIII) porque aún no está suficientemente avanzada como para enunciar las leyes específicas y propias de “cada categoría de estados mentales”; por eso, entre otras cosas, no resulta capaz de dar cuenta de las “leyes de la mentalidad social” (Durkheim, 1999, p. XIX). Durkheim cree, entonces, que “en el estado actual de nuestros conocimientos, la cuestión así planteada no podría recibir una solución categórica” (Durkheim, 1999, p. XVIII).

Qué es lo que falta, entonces? Diremos que una psicología fenomenológica. Ya sabemos por Husserl de las insuficiencias de la psicología de Hume y de lo necesaria que es su recusación. Durkheim intuitivamente sigue este camino, buscando superarla en dirección a una psicología que no sea aún ni social ni individual, y que dé cuenta de las leyes universales de la ideación – esto es, de la constitución de idealidades (a las que llamará, en un lenguaje positivista aún, “representaciones”) –, consideradas de manera independiente de su clasificación y contenido; esto es, Durkheim busca leyes de la ideación en cuanto tal, sin distinguir aún sus peculiaridades individuales y sociales. En definitiva, lo que procura sin saberlo es una psicología fenomenológica.

Durkheim y el programa de la fenomenología

Hay en Durkheim algo más que una inspiración y que una afinidad temática y metodológica con la fenomenología. Nos proponemos mostrar que se encuentra en su obra un incipiente programa fenomenológico, no carente de rigores y precisiones técnicas.

Ante todo, hemos de reparar en la exigencia que rige tanto el proceder durkheimiano cuanto el husserleano: aquello cuyo estudio se emprende sólo se vuelve accesible a través de un método. Diremos, entonces, que la donación de lo dado sólo se cumple mediante un proceder metodológico. Ciertamente es que algo así podría decirse de casi cualquier pensamiento que se impusiera un mínimo de rigor; pero nuestra intención no es permanecer en el nivel de las generalidades sino mostrar que esta exigencia metodológica es formulada por Durkheim de un modo asombrosamente cercano a Husserl.

En síntesis, argumentaremos que es posible encontrar en las *Reglas...*, en estado práctico (es decir, aplicadas, no enunciadas) dos de las tres reducciones fundamentales del método husserleano (1999, p. 221-244) – la fenomenológica y la eidética –, y que hay allí una vecindad con la posición de Schutz de rechazar la reducción trascendental en dirección a una profundización de la psicología fenomenológica. Además, argüiremos que este rechazo no lo pone a Durkheim fuera de la fenomenología sino que lo integra al marco de la fenomenología de la actitud natural. Con ello queremos poner de manifiesto que el método sociológico, cuyo cartesianismo había revelado ya una implícita afinidad con la fenomenología, ofrece mucho más que un espíritu cercano a ella pues también en sus prescripciones técnicas, específicas y concretas, evidencia una orientación afín.

En efecto, veremos a Durkheim – una vez despejado el camino que conduce a las cosas sociales, habiendo apartado los prejuicios del sentido común – reducir su objeto de estudio a fenómenos. Más aún, veremos que esta reducción es de suma importancia para él, pues con insistencia reclama que ha sido sistemáticamente malinterpretada:

Aunque habíamos declarado muchas veces que *la conciencia, tanto individual como social, no era para nosotros nada sustancial, sino solamente un conjunto, más o menos sistematizado, de fenómenos sui generis, se nos tachó de realismo y de ontologismo.* (Durkheim, 1999, p. XI)⁵

¡He aquí que la tan temible conciencia colectiva no es más que un conjunto de fenómenos! Más aún, no solo la sociología sino “toda investigación científica se centra en un grupo determinado de fenómenos referidos a una

⁵ ¡¿Cómo no ver aquí un reparo semejante al que antepone Husserl en relación con el *cogito* cartesiano?! Bien podría Durkheim decir de la conciencia colectiva lo que Husserl del ego puro apodíctico: que no se trata de haber “salvado un pequeño rincón del mundo” ni de incurrir en el error de Descartes que, (1996, p. 77) tomando al ego como la *substantia cogitans*, lo “convirtió en el padre [... del] realismo trascendental” (1996, p. 66-67) al no “poner en claro el puro sentido metódico de la *epojé* trascendental” (1996, p. 77).

misma definición” (Durkheim, 1999, p. 34), a los que debe expresar según las “propiedades que le son inherentes” (Durkheim, 1999, p. 35). Y no se trata de una consideración incidental sino, nada menos, que de la segunda regla del método sociológico: “*no tomar jamás por objeto de investigaciones más que a un grupo de fenómenos*”⁶ (Durkheim, 1999, p. 35).

Pues bien, haber operado la reducción fenomenológica es condición necesaria para poder efectuar la *reducción eidética*. Durkheim parece saberlo cuando critica la tendencia a “dogmatizar” imperante en “las obras de la sociología” como un obstáculo para alcanzar “la esencia misma de los fenómenos más complejos” dado que “semejantes teorías expresan, no los hechos [...], sino la prenoción que tenía de ellos el autor, anterior a la investigación” (Durkheim, 1999, p. XV). De modo que sólo una vez puestos entre paréntesis los prejuicios es posible “ver los hechos aparentemente más arbitrarios presentar después, a una observación más atenta, caracteres de constancia y de regularidad, síntomas de su objetividad.” (Durkheim, 1999, p. 28) Sólo entonces se está en condiciones de preguntar “¿Qué es un hecho social?” – cuestión a la que va dedicado el capítulo primero de las *Reglas...* Allí, Durkheim busca establecer “la esencia misma de los fenómenos” sociales, cuya comprensión se encontraba obstruida por los dogmas y la especulación teórica (Durkheim, 1999, p. XV).

A su entender, los fenómenos sociales son “fenómenos externos respecto de los individuos” – es decir que “los hechos de la vida individual y los de la vida colectiva son en cierto punto heterogéneos” – (Durkheim, 1999, p. XV). Otro rasgo propio del “carácter intrínseco de estos hechos” es que “están dotados de un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se le imponen” al individuo (Durkheim, 1999, p. 4); de modo que “consisten en formas de actuar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotados de un poder de coacción” (Durkheim, 1999, p. 5). Dicho más sistemática y concisamente: “*Es hecho social toda manera de hacer, fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior*” (Durkheim, 1999, p. 14).

En el camino de la fenomenología husserleana (Landgrebe, 1968), una vez operada la reducción eidética puede el fenomenólogo, siguiendo el hilo intencional de la conciencia, pasar de la descripción de las estructuras esenciales del objeto constituido a la descripción de las estructuras esenciales de la subjetividad constituyente. Levinas ha caracterizado este momento de la fenomenología husserleana como el descubrimiento de la apertura del pensamiento sobre algo distinto (2002, p. 164). Pues bien, Durkheim ronda este

⁶ Continúa Durkheim: “... *previamente definidos por ciertos caracteres exteriores que les son comunes y comprender en la misma investigación a todos los que respondan a esta definición*” (Durkheim, 1999, p. 35).

descubrimiento, al señalar la exterioridad de lo social respecto de lo individual, afirmándolos como órdenes diversos a la vez que indisociables.

De un lado, Durkheim establece que lo “real” en la coacción social – es decir, lo “esencial” – es que tiene una existencia “fuera de los individuos”, esto es, “su existencia propia” (Durkheim, 1999, p. XXII); por ello es que se debe “estudiar los hechos desde fuera” porque “resultan de síntesis que tienen lugar fuera de nosotros” y que no son “fenómenos interiores” (Durkheim, 1999, p. XX, n. 1). Así, admite como uno de los principios reconocidos de la sociología que este tipo de “síntesis *sui generis* que constituye toda sociedad despeja fenómenos nuevos, diferentes de los que suceden en las conciencias solitarias”; de lo cual colige que son “exteriores a las conciencias individuales, consideradas como tales” (Durkheim, 1999, p. XVI-XVII).

De otro lado, el mismo Durkheim que insistentemente presentara a los hechos sociales como “fenómenos externos respecto de los individuos”, matiza esta distinción (de un modo que no es tenido en cuenta por muchos durkheimianos) al decir (tal como ya mencionamos) que “los hechos de la vida individual y los de la vida colectiva son *en cierto punto* heterogéneos” (Durkheim, 1999, p. XV; cursivas mías). Así, exterioridad no significa ajenidad: que los hechos sociales tengan otro sustrato que los hechos psíquicos, que evolucionen en un medio distinto y no dependan de las mismas condiciones, “no quiere decir que no sean, también ellos, *psíquicos de alguna manera* puesto que todos consisten en maneras de pensar o de actuar” (Durkheim, 1999, XVII; cursivas mías). Es decir, tanto los hechos sociales cuanto los hechos psíquicos son, ambos, “estados de conciencia”, por más que los primeros lo sean de la conciencia colectiva y los segundos de la conciencia individual: simplemente son – y el mismo Durkheim lo afirma – “representaciones de otra clase”, “mentalidades” diferentes, con sus leyes específicas (Durkheim, 1999, p. XVII).

Con este reconocimiento a la vez de la diferencia y la co-pertenencia de lo social a lo individual en tanto estados psíquicos distinguibles e irreductibles, Durkheim llega a mostrar cómo el pensamiento (la conciencia individual) se abre a algo distinto (a la conciencia colectiva). Diremos, entonces, que aún sin lograr pensarla de un modo preciso, ha logrado atisbar la intencionalidad. Aún con esta limitación, Durkheim llega a mostrar que la conciencia individual es condición (no suficiente, pero sí necesaria) de la emergencia de la conciencia colectiva. Citemos a Durkheim, para ofrecer la prueba de nuestras afirmaciones:

Sin duda, no puede producirse nada colectivo si las conciencias particulares no están dadas; pero esta condición necesaria no es

suficiente. [...] Agregándose, penetrándose, fusionándose, las almas individuales dan nacimiento a un ser, psíquico si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de un género nuevo. (Durkheim, 1999, p.103)

El método sociológico, entonces, podría “determinar las condiciones de las cuales dependen” la formación de los fenómenos sociales, que surgen a partir de la asociación los elementos pre sociales, que son fenómenos psíquicos; por eso, Durkheim considera que podría llamarse “genético” a este método, pues “daría de una vez el análisis y la síntesis del fenómeno” (Durkheim, 1999, p. 137). Así, Durkheim admite que el psiquismo es condición necesaria de la emergencia de los fenómenos sociales.

De todos modos, aún si Durkheim no llegara a practicar en toda su extensión una reducción trascendental, ello no debería ser motivo para rechazar la idea de que es posible hallar en su obra una fenomenología en ciernes, puesto que el permanecer fuera de la fenomenología trascendental no les ha impedido a otros desarrollar una fenomenología mundana.

En particular, nos interesa aquí recordar a Schutz, con quien ya establecimos algún vínculo al mostrar cómo Durkheim se orientaba, intuitiva y espontáneamente, hacia una psicología fenomenológica. En esto, entonces, a pesar de las profundas afinidades que muestra con Husserl, Durkheim estaría más cerca de Schutz (no obstante los reparos que éste antepone a algunas ideas medulares de aquél) pues nos ofrece una fenomenología que permanece en el ámbito de la actitud natural, negándose a completar la reducción trascendental y buscando, en su lugar, realizar una psicología fenomenológica.

La verdad incomprendida de las Reglas...

Una atenta descripción de la actitud natural ha de poner de manifiesto la intencionalidad de la conciencia. Esta es, sin duda, la incomprendida verdad de las *Reglas...* – texto que, tal como lo dejan entrever las palabras iniciales del prólogo de la segunda edición, fue malinterpretado por sus contemporáneos – (Durkheim, 1999, p. XI). Por eso (y porque “la proposición según la cual los hechos sociales deben tratarse como cosas –proposición que es la base misma [del método sociológico...] – es una de las que más contradicciones ha provocado” [Durkheim, 1999, p. XII]), haremos bien en preguntarnos con Durkheim por el sentido de esta expresión, conservando en mente la problemática introducida en el apartado anterior: ¿cómo es que la concepción durkheimiana de las cosas sociales puede abrirnos a la comprensión de la intencionalidad?

A los efectos de responder a esta pregunta, intentaremos recorrer, en la letra de las *Reglas...*, “el camino de la fenomenología”, comenzando por la objetividad constituida para retrotraernos hacia la subjetividad constituyente, mostrando así que la estructura profunda de lo social, según lo muestra el método sociológico, es la de la conciencia intencional. Preguntemos, entonces, con Durkheim:

¿Qué es en efecto una cosa? La cosa se opone a la idea como lo que se conoce desde el exterior se opone a lo que se conoce desde el interior. Es cosa todo *objeto de conocimiento* que no es naturalmente penetrable a la inteligencia, todo aquello de lo que no podemos hacernos una noción adecuada por un simple procedimiento de análisis mental, todo lo que el espíritu sólo puede llegar a comprender a condición de salir de sí mismo, por vía de la observación y la experimentación, pasando progresivamente de los caracteres más exteriores y más inmediatamente accesibles a los menos visibles y los más profundos. (Durkheim, 1999, p. XIII, 18-19; cursivas mías)

Recapitulemos: una cosa es un objeto de conocimiento que se presenta al espíritu de manera tal que se conoce desde el exterior – su faz más accesible – en dirección a su faz menos visible pero más profunda – y que, en consecuencia, habría que suponer que tiene un carácter interior –. Además, una cosa – tal como veremos a continuación- es algo para cuya comprensión hay que salir de sí mismo (intencionalidad mediante, diríamos), fuera de la propia interioridad; de modo que toda cosa, en tanto deviene “objeto de la ciencia”, es algo desconocido:

cuando se trata de hechos propiamente de hechos, en el momento en que nos ponemos a hacer ciencia de ellos, nos son necesariamente desconocidos, cosas ignoradas, porque las representaciones que hemos podido hacernos de ellos en el curso de la vida, al haber sido hechas sin método y sin crítica, están desprovistas de todo valor científico. (Durkheim, 1999, p. XIII)

A la lista de los pasajes incomprendidos de las *Reglas...* bien haríamos en agregar el que acabamos de citar, pues el rechazo de la introspección como método ha sido – y sigue siendo – interpretado como una anticipada recusación de la fenomenología. Nosotros, en cambio, la vemos como su puesta en marcha pues la idea de que lo social no se da de un modo inmediato y espontáneo sino que requiere una metódica y progresiva exploración no nos parece contraria, por ejemplo, a como el joven Heidegger caracteriza el modo de acceso a los

fenómenos mediante el llamado a “liberarnos del prejuicio de que, como la fenomenología exige que se capten las cosas mismas, las cosas deberían poder aprehenderse de un solo golpe, sin tener que hacer uno nada. Más bien, es largo y difícil el camino que penetra en las cosas mismas, y ante todo supone desmontar los prejuicios que impiden el acceso a ellas” (2006, p. 47).

Este camino comienza – tal como lo dirá el mismo Heidegger, en la introducción a *Ser tiempo* (1997) – por la “comprensión de medianía”, pues aquello que buscamos ya nos ha de ser de algún modo familiar para que podamos preguntar por él. Así es que – según Durkheim – cuando “un orden nuevo de fenómenos deviene objeto de ciencia, ya se encuentran representados en el espíritu, no sólo por imágenes sensibles, sino por tipos de conceptos formados ordinariamente” puesto que “la reflexión es anterior a la ciencia”, la cual “no hace más que servirse de ella con más método” (Durkheim, 1999, p. 15).

Entonces, lo social ha de ser dado en el modo de la pre-comprensión con anterioridad al nacimiento de la sociología pues “los hombres no han esperado el advenimiento de la ciencia social para hacerse ideas sobre [...] la sociedad misma; porque no podían arreglárselas sin ellas para vivir” (Durkheim, 1999, p. 18). De ahí que – agrega Durkheim –, el “concepto vulgar” no le sea “inútil al sabio; sirve de indicador. Por él somos informados de que existe en alguna parte un conjunto de fenómenos que son reunidos bajo una misma denominación y que, por lo tanto, deben probablemente tener caracteres comunes” (Durkheim, 1999, p. 18).

Pues bien, intentemos pasar de la pre-comprensión a la comprensión de lo social; esto es, del sentido común a la fenomenología social. Ya hemos dicho que, para ello, debemos mostrar de qué modo la consideración de los hechos sociales como cosas abre el campo del análisis intencional.

La inmaterialidad *sui generis* de las cosas sociales

Sean los hechos sociales “cosas”. Lo han de ser en un sentido muy particular, y Durkheim lo sabe: “No decimos, en efecto, que los hechos sociales son cosas materiales, pero son cosas tanto como las cosas materiales, aunque *de otra manera*” (Durkheim, 1999, p. XII); “si consideramos los hechos sociales como cosas, es como *cosas sociales*.” (Durkheim, 1999, p. 142).

¿Cuál será, entonces, el modo propio de ser cosas de las cosas sociales? Durkheim lo dice con claridad, cuando nos insta a considerar “la inmaterialidad *sui generis* que las caracteriza” (Durkheim, 1999, p. 143). Insistiremos: los hechos sociales son cosas *inmateriales*. De hecho, ya lo habíamos sugerido al mostrar que las cosas sociales son objetos de conocimiento científico – es decir, un tipo de ideas.

Prosigamos: considerados de este modo, “separados de los sujetos conscientes que se los representan” (Durkheim, 1999, p. 28) y “despejados [...] de los hechos individuales que los manifiestan”, los hechos sociales pueden “ser representados objetivamente” (Durkheim, 1999, p. 44). Luego, la objetividad encuentra una de sus condiciones en la eliminación de todo lo “subjetivo” (Durkheim, 1999, p. 44). De ahí el mandato de la tercera y última regla del método: “*cuando el sociólogo se propone explorar un orden cualquiera de hechos sociales, debe esforzarse por considerarlos por el lado en que se presentan aislados de sus manifestaciones individuales*” (Durkheim, 1999, p. 44).

No será difícil ver que, con estas expresiones, Durkheim le está atribuyendo a las cosas sociales las propiedades de las objetividades ideales, tal como aparecen en el análisis husserleano, en tanto son pensadas como no siendo pensadas por mí o por otro: “lo que importa saber – dice Durkheim – no es la manera en que tal pensador individualmente se representa tal institución” (Durkheim, 1999, p. XV) puesto que las cosas sociales “tienen una manera de ser constante, una naturaleza que no depende de lo arbitrario individual y de la cual se derivan relaciones necesarias” (Durkheim, 1999, p. XVIII).

Preguntemos, entonces, de dónde proviene esta naturaleza necesaria, exterior e independiente del arbitrio individual, que caracteriza a las cosas sociales. Durkheim lo atribuye a la emergencia de un nuevo orden de “fenómenos”, producto de la combinación de fenómenos de un orden previo: los fenómenos sociales son, en relación a los fenómenos individuales, nuevos pues “están situados, no en los elementos, sino en el todo formado por su unión” (Durkheim, 1999, p. XVI). Así, toda sociedad “constituye” una “síntesis *sui generis*” que “despeja fenómenos nuevos, diferentes de los que acontecen en las conciencias solitarias” (Durkheim, 1999, p. XVI-XVII).

De ello, Durkheim colige que “estos hechos específicos” son “exteriores a las conciencias individuales” (Durkheim, 1999, p. XVIII). De modo que la objetividad social es constituida por una síntesis colectiva a partir de actos de conciencia individuales, de la cual emerge un nuevo orden de fenómenos; luego, por más diferencias que podamos enumerar entre las representaciones individuales y las colectivas, ambas “no dejan, sin embargo, de parecerse en que las unas y las otras son igualmente representaciones”, regidas (tal como anticipamos) por leyes “comunes a los dos reinos” que expresan “la forma en que se atraen o repelen”, en lo que hace “únicamente a su calidad general de representaciones” (Durkheim, 1999, p. XVIII).

Durkheim cree que las leyes de asociación de ideas de la psicología de Hume podrían aportar a la comprensión de la emergencia de la conciencia

colectiva como síntesis de ideas operantes en las conciencias individuales de los miembros de una sociedad, permitiendo comprender “la forma en que se atraen o repelen, se agregan o se disgregan [...] las sensaciones, las imágenes o las ideas del individuo” a partir –por ejemplo– de “la contigüidad y la semejanza” tomadas como leyes propias de una psicología formal “común a la psicología individual y a la sociología” (Durkheim, 1999, p. XVIII).

No obstante su optimismo, Durkheim reconoce que “en el estado actual de nuestros conocimientos, la cuestión así planteada no podría recibir una solución categórica” (Durkheim, 1999, p. XVIII) puesto que

todo lo que sabemos sobre la manera en que se combinan las ideas individuales se reduce a algunas proposiciones, muy generales y muy vagas, comúnmente llamadas leyes de asociación de ideas. Y en cuanto a las *leyes de la ideación colectiva*, son ignoradas más completamente aún. La psicología social, que debería tener por tarea determinarlas, no es mucho más que una palabra que designa toda suerte de generalidades, variantes e imprecisas, sin objeto definido. (Durkheim, 1999, p. XVIII-XIX; cursivas mías)

Tal como habíamos anticipado, Durkheim busca – más aún, precisa – una psicología fenomenológica, que vaya, a una vez, más allá de Hume y de la psicología empirista; en otras palabras, reclama – sin saberlo aún – una psicología fenomenológica que dé cuenta de las leyes de la ideación. Con ello también va implícito el problema de la intencionalidad, puesto que no hay ideación sin acto intencional que constituya la objetividad mentada en ella. Así, el problema de la objetividad de lo social ha de conducirnos a una descripción de la estructura intencional de la conciencia.

La vida social en tanto representación

Hay en la representación individual algo más que el acto psíquico particular, contingente, relativo. Durkheim no cesa de decirlo – gritarlo, incluso – en la media lengua propia de una fenomenología social que ha nacido prematura, antes de tener a su disposición el lenguaje técnico que podría expresarla. ¿Qué otra cosa, sino, puede significar la doble afirmación de que, aunque los hechos sociales son “exteriores a las conciencias individuales, consideradas como tales” y tienen “*otro sustrato*” que los hechos psíquicos, tanto unos como otros “consisten en maneras de pensar o de actuar?” (Durkheim, 1999, p. XVII). Si “los estados de la conciencia colectiva son de otra naturaleza que los de la conciencia individual” es porque “*son representaciones de otra clase*” (Durkheim, 1999, p. XVII; cursivas mías). Insiste, incluso, Durkheim,

en su asombro por las dificultades que presenta a la comprensión su idea de la vida social: “Aunque habíamos dicho expresamente y repetido de todas las maneras posibles que *la vida social toda estaba hecha de representaciones*, se nos acusó de eliminar el elemento mental de la sociología.” (Durkheim, 1999, p. XI; cursivas mías).

Hasta la tan temible presión “que ejerce la conciencia de un grupo sobre la conciencia de sus miembros” – la coacción social – es debida, ni más ni menos, que “*al prestigio de que están investidas ciertas representaciones*”... (Durkheim, 1999, p. XXI; cursivas mías). De modo que la tan mentada supremacía de la sociedad sobre sus miembros es, para Durkheim, producto de una “síntesis” de la conciencia (colectiva, es cierto, pero conciencia al fin), *en cuya génesis participa el individuo*. Al respecto, dice:

Sin duda, el individuo juega un rol en su génesis. Pero para que haya hecho social, hace falta que por lo menos varios individuos hayan mezclado su acción y que esta combinación haya despejado un nuevo producto. Y como esta síntesis tiene lugar fuera de cada uno de nosotros (puesto que en ella entra una pluralidad de conciencias), tiene necesariamente por efecto fijar, instituir fuera de nosotros ciertas maneras de actuar y ciertos juicios que no dependen de cada voluntad particular considerada por separado. (Durkheim, 1999, p. XXII)

Es – ni más ni menos – porque “resultan de síntesis”⁷, que se vuelve necesario “estudiar a los hechos desde fuera” (Durkheim, 1999, p. XXII, n. 1). Luego, la tarea de la sociología consiste en investigar un tipo específico de síntesis: aquellas que se producen fuera del individuo (en lenguaje fenomenológico, más allá del yo psicológico), en la objetividad (esto es, con una validez universal y necesaria que no podría arraigarse en él).

Creemos que la caracterización durkheimiana de la exterioridad de lo social respecto del individuo deja entrever – aunque sin expresar claramente – la correlación noético-noemática. En efecto, Durkheim nos ha legado una ilustrativa descripción de la objetividad de lo social que bien puede servir de punto de partida para una descripción de las condiciones subjetivas de lo social desde una profundización de la psicología fenomenológica en sintonía con Schutz.

En este marco, bien podría situarse la descripción del modo en que la distinción y subordinación en géneros y especies de las ontologías regionales es constituida en la actitud natural, puesto que es en referencia a ella que Durkheim describe el lugar propio y las características de los hechos sociales.

⁷ Las que – también es cierto – “tienen su lugar fuera de nosotros y de los cuales ni siquiera tenemos la percepción confusa que la conciencia puede darnos de los fenómenos interiores” (Durkheim, 1999, p. XX, n. 1).

Lo social como región ontológica

Durkheim expresamente alude a la idea de “región” para esbozar lo que podríamos interpretar como una ontología del mundo social, con sus hechos y leyes insondables (Durkheim, 1999, p. XXV). Así, a los efectos de “abordar el reino social” (Durkheim, 1999, p. 46) propone un análisis regional en un sentido no muy lejano a Husserl (1992, p. 17-45) –, convencido de que “siempre es posible encontrar cuál es la forma más general que presenta un fenómeno en una especie determinada” (Durkheim, 1999, p. 56). Con este ánimo, Durkheim reseña los pasos dados en las páginas previas diciendo que ha agrupado “los fenómenos según sus semejanzas y sus diferencias”, que les ha impuesto “nombres a los grupos así formados”, y que ha “constituido” conceptos cuya “gran ventaja” es la de “ser reconocibles por caracteres objetivos y fácilmente perceptibles” (Durkheim, 1999, p. 57). En base a este agrupamiento y denominación de grupos de fenómenos semejantes, propone una estratificación en regiones ontológicas dentro de la región más general de los modos del ser. Una vez más, Durkheim se siente incomprendido, ahora en su intento por incluir en la categoría de “realidad” a la región superior de lo social:

Se ha considerado paradójico y escandaloso que asimilemos las realidades del mundo social a las del mundo exterior. Es que se ha tomado de un modo singularmente equivocado el sentido y alcance de esta asimilación, cuyo objeto no es rebajar las formas superiores del ser hasta las formas inferiores sino, al contrario, reivindicar para las primeras un grado de realidad por lo menos igual al que todo el mundo le reconoce a las segundas. (Durkheim, 1999, p. XII)

Lo dicho muestra, entonces, que intuitivamente Durkheim va distinguiendo al interior de la vasta región de las realidades, la región ontológica de las cosas sociales, considerada superior e igualmente real que las propias de la región de las cosas físicas. De modo que la cuestión de lo categorial no es una problemática tardía del “Durkheim subjetivista” sino que se encuentra ya en sus textos supuestamente “objetivistas”, que han sido – según él mismo cree – persistentemente malinterpretados. Por eso es posible encontrar en las *Reglas...* alusiones tácitas a las problemáticas que luego desarrollará Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* (por ejemplo: (Durkheim, 1999, p. XIX, 23, 29, 32).

Lamentablemente, Durkheim no ha llegado aquí al fondo de la cuestión puesto que, presa de su rechazo palmario a la intuición como método⁸, aún

⁸ No hay que buscar abarcarlo “todo en una suerte de intuición exhaustiva” (Durkheim, 1999, XX).

no ha comprendido adecuadamente – tal como lo hará luego, en *Las formas elementales de la vida religiosa* – el carácter peculiar de los objetos matemáticos – lo cual resulta crucial para captar, mediante transferencia aperceptiva, el carácter específico de lo social –. Por ahora, sólo puede decir de los entes matemáticos que son “cosas” extrañas: no son “hechos propiamente dichos” (Durkheim, 1999, p. XIII), y resultan por ello accesibles a la introspección:

todo objeto de ciencia es una cosa, salvo, acaso, los objetos matemáticos, porque en lo que respecta a estos últimos, como los construimos nosotros mismos desde los más simples hasta los más complejos, basta, para saber lo que son, mirar dentro de nosotros y analizar interiormente el proceso mental del que resultan.” (Durkheim, 1999, p. XIII)

Comienza con estas limitaciones la pérdida prematura de lo que podría haber sido el nacimiento de la fenomenología social.

La fenomenología perdida

Dijimos, al comenzar, que Durkheim es a una vez “un genio descubridor” y “un genio encubridor”. Llegó el momento de mostrar – ya concluyendo nuestra lectura de las *Reglas...* – cómo es que, habiendo puesto en evidencia el carácter fenomenológico de lo social, lo oculta tras el manto del naturalismo y el objetivismo que debió combatir. Estos resabios de metafísica dogmática lo mantendrán preso de un indeseado e incómodo antropomorfismo, criticable incluso para sí mismo.

Al respecto, cabe recordar, de un lado, el lenguaje naturalista y sensualista de no pocos pasajes de las *Reglas...* (por ejemplo: Durkheim, 1999, p.XV). También podríamos evocar el parangón entre los fenómenos sociales y los fenómenos de la naturaleza (Durkheim, 1999, p.XXII, XIV, etc.). De otro lado, no resultaría difícil confeccionar una extensa lista de expresiones antropomórficas con las que Durkheim quiere mostrarnos a la sociedad en acción. Ella, por ejemplo, *se representa* a sí misma y al mundo que la rodea y *ejerce una influencia coercitiva* sobre las conciencias individuales (Durkheim, 1999, p. XXII), *presionándolas, actuando* sobre ellas (Durkheim, 1999, p. XX); *fija, instituye*, etc. (Durkheim, 1999, p. XXII). Pues bien: ¿quién opera esta síntesis? “La sociedad”, podría decirse; pero nos parece que ni siquiera Durkheim aceptaría una respuesta tal, ya que son acciones humanas puestas a cuenta de una entidad presuntamente impersonal –es decir, una hipótesis antropocéntrica- siendo que, también para él, el antropomorfismo resulta inaceptable:

todavía quedan numerosas supervivencias del postulado antropocéntrico, que aquí, como en otras partes, corta el camino de la ciencia. Disgusta al hombre renunciar al poder ilimitado sobre el orden social que se ha atribuido a sí mismo durante tanto tiempo [...] Perseguido en todas las demás ciencias, *este deplorable prejuicio se mantiene obstinadamente en sociología*. Así, no hay nada más urgente que intentar liberar de él a nuestra ciencia, y éste es el objetivo principal de nuestros esfuerzos. (Durkheim, 1999, p. XXIII-XXIV; cursivas mías)

No importa cuánto trabajo se tome Durkheim para erradicar el deplorable prejuicio del antropomorfismo en sociología, no logrará jamás su cometido pues el problema está ya en el punto de partida – a saber, en la misma definición de lo social, sobre la cual hemos discurrido *in extenso*. Si los fenómenos sociales “están dotados de *un poder imperativo y coercitivo en virtud del cual se le imponen*” al individuo (Durkheim, 1999, p.4; cursivas mías), de modo tal que “consisten en *maneras de actuar, de pensar y de sentir*, exteriores” a él, dotadas de “un poder de *coacción*” (Durkheim, 1999, p.5); el fantasma del antropomorfismo sobrevuela la concepción durkheimiana de lo social antes incluso de poder tomar conciencia de la necesidad de su erradicación. Ciertamente, si – expresado de un modo más sistemático y conciso – “*es hecho social toda manera de hacer, fija o no, susceptible de ejercer sobre el individuo una coacción exterior*” (Durkheim, 1999, p. 14), queda siempre en entredicho un supuesto poder de “hacer” de carácter sobrehumano aunque dotado de todos los caracteres de lo humano, capaz de actuar en las más diversas y personales formas.

Habrá que pensar, entonces, lo social bajo otro régimen; curiosamente, profundizando la comprensión de su objetividad, sobre lo cual – aunque resulte paradójico – las *Reglas del método sociológico* no ha avanzado mucho. Tendremos que esperar hasta *Las formas elementales de la vida religiosa* para obtener un adelanto sustantivo al respecto. De ello nos ocuparemos en un próximo trabajo.

Referências

- BELVEDERE, Carlos. La fenomenología y las ciencias sociales. Una historia de nunca empezar. *Sociedad*, Buenos Aires, n. 25, p. 85-106, primavera 2006.
- DESCARTES, René. *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit et la recherche de la vérité*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1977.
- DURKHEIM, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1999.
- HEAP, James; ROTH, Philip. On phenomenological sociology. In: *American Sociological Review*, Washington, v. 38, p. 354-367, June 1973.

- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Edición Universitaria, 1997.
- HEIDEGGER, Martin. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza, 2006.
- HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- HUSSERL, Edmund. El origen de la geometría. In: DERRIDA, Jacques. *Introducción a 'El origen de la geometría' de Husserl*. Buenos Aires: Manantial, 2000. p. 163-192.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- LANDGREBE, Ludwig. *El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria*. Buenos Aires: Sudamericana, 1968.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Fuera del sujeto*. Madrid: Carparrós, 2002.
- MARION, Jean-Luc. *Étant donné*. París: Presses Universitaires de France, 2005.
- TIRYAKIAN, Edward A. Existential Phenomenology and the Sociological Tradition. *American Sociological Review*, Washington, v. 30, n. 5, p. 674-688, Oct. 1965.
- XUBIRI, Xavier Zubiri. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1963.

Recebido em: 29/05/2011
Aprovado em: 29/06/2011