

Émile
Durkheim

Émile
Durkheim

**PRAGMATISMO
Y SOCIOLOGÍA**

TRADUCCIÓN Y ESTUDIO INTRODUCTORIO:
DANIEL SAZBÓN



Estudios Durkheimianos VI

MIÑO Y DAVILA

Colección
Estudios Durkheimnianos

dirigida por
Ricardo Sidicaro

Émile Durkheim
Pragmatismo y Sociología
1ª ed. - Barcelona / Buenos Aires: Miño y Dávila editores - Septiembre 2022.
Archivo Digital (Descarga y Online)
ISBN: 978-84-18929-11-3
Depósito legal: M-32390-2021

Edición: Primera en castellano. Septiembre 2022
Lugar de edición: Barcelona, España / Buenos Aires, Argentina

ISBN: 978-84-18929-11-3
Depósito legal: M-32390-2021

THEMA: JHB [Sociology]; JHBA [Social theory]
BISAC: SOC026000 [Sociology / General]; SOC025000 [Social Work]
WGS: 720 / Social sciences, law, economy / Sociology; 722 / Social sciences, law, economy / Sociological theories

© 2022, Miño y Dávila srl / Miño y Dávila editores sl

Prohibida su reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la autorización expresa de los editores.

Traducción: Daniel Sazbón
Diseño: Gerardo Miño
Composición: Laura Bono

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.



Página web: www.minoydavila.com
Mail producción: produccion@minoydavila.com
Mail administración: info@minoydavila.com
Redes: [Twitter](#), [Instagram](#), [Facebook](#)
Dirección postal: Miño y Dávila s.r.l.
Tacuarí 540. Tel. (+54 11) 4331-1565
(C1071AAL), Buenos Aires.

ÉMILE

DURKHEIM

**PRAGMATISMO
Y SOCIOLOGÍA**

TRADUCCIÓN
Y ESTUDIO INTRODUCTORIO:
DANIEL SAZBÓN

Estudios Durkheimnianos VI

MIÑO DÁVILA

♦ EDITORES ♦

Índice

—Estudios introductorios—

Estudio introductorio. ¿Hacia una sociología de la acción?,
por Daniel Sazbón

Acerca de esta traducción, *por Daniel Sazbón*

Prefacio a la primera edición, *por Armand Cuvillier*

—Pragmatismo y Sociología—

Lección inaugural (versión Le Senne)

Primera lección

Segunda lección

Tercera lección. Crítica del dogmatismo (continuación)

Cuarta lección. Crítica del dogmatismo (continuación)

Quinta lección. El pragmatismo y la crítica del pensamiento conceptual

Sexta lección. Los aspectos secundarios del pragmatismo

Séptima lección. El pensamiento y lo real (continuación)

Octava lección. El conocimiento, instrumento de acción

Novena lección. Los criterios pragmatistas de la verdad

Décima lección. Construcción de lo real y construcción de lo verdadero

Undécima lección

Duodécima lección. El pragmatismo y la religión

Décimo tercera lección. Crítica general del pragmatismo

Décimo cuarta lección. Las variaciones de la verdad

Décimo sexta lección. Especulación y práctica

Décimo séptima lección. El papel de la verdad

Décimo octava lección. Los diferentes tipos de verdad

Décimo novena lección. Verdad científica y conciencia colectiva

Lección vigésima. ¿Existe heterogeneidad entre el pensamiento y lo real?

Apéndices

ESTUDIO INTRODUCTORIO
¿HACIA UNA SOCIOLOGÍA DE LA ACCIÓN?

Daniel Szabón

El curso que Durkheim le dedicó al análisis crítico de la filosofía pragmatista, dictado en París entre 1913 y 1914, es quizás uno de los textos menos recorridos del sociólogo alsaciano, y al mismo tiempo posiblemente uno de los más ricos y sugestivos para valorar el alcance de las pretensiones de su obra sociológica. Si por un lado se inscribe dentro de una línea muchas veces visitada pero no siempre explorada en plenitud -la de las relaciones entre sociología y filosofía, o más precisamente: la de la superación sociológica a las limitaciones de la filosofía-, por el otro supone una exploración de los límites mismos de los postulados sobre los que se asienta su enfoque sociológico, esbozando líneas de fuga del mismo que permiten anticipar algunas eventuales proyecciones futuras, coartadas por su imprevista y temprana desaparición pocos años más tarde, en 1917.

La atención brindada por Durkheim a una corriente filosófica con las características del pragmatismo, así como la significativa apertura que evidenciaba ante sus planteos -apertura que no le impidió presentarlos como un “ataque a la tradición filosófica francesa”-, tan alejados a los suyos propios, resultan significativos. En términos cronológicos, la cercanía con *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicada el año anterior al inicio del curso, es innegable; ambos textos están igualmente animados por ofrecer una respuesta en clave sociológica a uno de los problemas de mayor recorrido en la filosofía, particularmente en la del

siglo XIX: el de los fundamentos y posibilidades del conocimiento humano. Pero a esta preocupación epistemológica, de innegable presencia en este curso, se le añade aquí una que también podía hallarse en germen en dicha obra: la que ligaba la elaboración mental de la colectividad a ciertas prácticas realizadas por sus miembros; es decir, en otras palabras, la vinculación entre pensamiento y acción.

El presente estudio introductorio busca ubicar el curso dictado por Durkheim en su contexto de producción, entendiendo este término en dos sentidos diferentes, el de la historia intelectual francesa del período en el que se dictaron las lecciones, y el de la ubicación del texto dentro de la trayectoria de su autor. En el primer caso, buscaremos presentar someramente de qué modo se recibió en sede francesa la expansiva irradiación del pragmatismo norteamericano, y con qué debates y tensiones propias del siempre complejo escenario cultural galo quedó asociada su recepción. En el otro, trataremos de mostrar el lugar que ocupa la preocupación por el pragmatismo en el conjunto de la obra durkheimiana, en particular hacia los años en los que dictó el curso “Pragmatismo y sociología”.

- 1 -

EL PRAGMATISMO EN EL ESCENARIO INTELECTUAL Y POLÍTICO FRANCÉS

Si bien sus exponentes no siempre han reconocido una filiación compartida que los unificara como movimiento, lo que hacia fines del siglo XIX terminaría por ser conocido como “pragmatismo” reconocerá retrospectivamente sus primeras formulaciones en los trabajos de Charles Sanders Peirce (1839-1914) publicados a fines de la década de 1870, en los que por primera vez aparecía esbozada la “máxima” que condensaba a ojos de su autor su novedoso método: la identificación de la concepción de un objeto con los efectos *prácticos* a los que tal concepción conducía.¹ Unas décadas

después estos aportes fueron tomados como insumo fundamental por William James (1842-1910) quien acuñó el término “*pragmatism*” (o “*practicalism*”) para referirse al principio que asume que “el significado efectivo de cualquier proposición filosófica” estará siempre supeditado a las consecuencias “en nuestra experiencia práctica futura”.² Más allá del neologismo, la noción se correspondía con los desarrollos de James sobre la relación entre “verdad”, “creencia” y “voluntad” avanzados desde sus *Principios de psicología* (1890), en los que la conciencia se presentaba como corriente o “*stream of thoughts*”, noción ilustrativa del carácter siempre fluido de una realidad que sólo debido a nuestro interés se nos presenta mentalmente como “cosas”.³ Este lazo entre acción y percepción del mundo sostiene un postulado básico del movimiento pragmatista: si la “verdad” resulta de una acción, las verdades *cambian* con el tiempo, porque el hombre y sus intereses también lo hacen.⁴

A comienzos del nuevo siglo la popularidad alcanzada por James -a partir de obras como *La voluntad de creer* (1897), *Pragmatismo* (1907), *Un universo pluralista* y *El significado de la verdad* (ambas de 1909)- había puesto al pragmatismo en boga, para cierta incomodidad del propio Peirce, quien buscó diferenciar su propio enfoque llamándolo “pragmaticismo”.⁵ Un paso considerable en su incorporación al mundo académico estadounidense lo dio su adopción por quien sería el filósofo más importante de EE.UU. de la primera mitad del XX, el también psicólogo John Dewey (1859-1952), quien mostraría la influencia de Peirce y James en la obra colectiva *Studies in Logical Theory* (1903) y en *Cómo pensamos* (1910), para pasar a desarrollar su propia variante del pragmatismo “instrumentalista” en *Lógica. Teoría de la investigación* (1938). Con Dewey el pragmatismo, además de ganar credenciales como tendencia filosófica reconocida al interior

del campo académico, dilató su irradiación en diversas direcciones, en buena medida gracias a sus proyecciones en otros miembros de lo que sería conocida como la “escuela de Chicago”, con nombres como George Herbert Mead (1863-1931), James Hayden Tufts (1862-1942), James R. Angell (1869-1949), Jane Addams (1860-1935) y Addison W. Moore (1866-1930). Partiendo de postulados genéricamente pragmatistas, sus trabajos irían orientándose en las décadas siguientes hacia otras direcciones, como el funcionalismo y el behaviorismo social en psicología.⁶

La significativa expansión que experimentó el movimiento desde los últimos años del siglo XIX no tardaría en encontrar eco en medios intelectuales europeos, especialmente en Gran Bretaña, Italia y Francia, en lo que sería la primera incorporación de la filosofía norteamericana al diálogo con su contraparte europea.⁷ Si en los primeros dos lugares su influencia encontró receptores particularmente sensibles a sus lineamientos, al punto de convertirse ellos mismos en miembros prominentes de la corriente –como F.C. Schiller, Giovanni Papini y Giuseppe Prezzolini–, en el caso francés su impacto estará atravesado por otros matices, aunque diste de ser menor, como evidencia la muy nutrida bibliografía que lo tiene como objeto. Efectivamente, entre 1875 y el estallido de la guerra en 1914 se contabilizaban más de dos centenares de artículos sobre pragmatismo en revistas especializadas (particularmente la *Revue de Métaphysique et de Morale* y la *Revue philosophique*), mientras que el número de libros dedicados central o lateralmente al tema se acercaban al medio centenar.⁸ Las traducciones de algunas obras de sus principales exponentes también evidenciaban la existencia de un público atraído por las ideas de la novel filosofía.⁹ Fuera del mundo editorial, otro indicador significativo del interés suscitado por la corriente lo brindan los numerosos cursos, conferencias y encuentros en general ofrecidos para

ilustrar (y discutir) sus postulados.¹⁰ Hacia la década de 1910 la densidad del “pragmatismo francés” era ya la suficiente como para convertirlo en objeto de trabajos académicos en EE.UU. y Alemania.¹¹

Esta receptividad estuvo lejos de ser homogénea en el tiempo: marginal hacia los años 1880, se incrementa a partir de 1890, tornándose significativa con el cambio de siglo (entre 1898 y 1906) a partir de los ya por entonces nutridos contactos entre James y el mundo intelectual galo (en primer lugar, Henri Bergson). A continuación se acelera significativamente, con un pico entre los años 1909 y 1911, en un movimiento que, como veremos en la siguiente sección, remite al lugar que ocuparía el pragmatismo en el encrespado espacio intelectual y político de la hora. Previsiblemente, los trabajos sobre la materia decaen abruptamente hacia la Gran Guerra, de la mano de un declive generalizado en la producción académica e intelectual. Finalizado el conflicto, aunque algunos textos hacia la década de 1920 demuestran la vitalidad que seguía conservando,¹² el interés por el pragmatismo terminará entrando en un cono de sombras del que recién comenzará a salir hacia la segunda postguerra, en paralelo con el ascenso de la influencia del pensamiento norteamericano en la academia y la cultura francesa en general.¹³

Tal interés –así como los matices que lo envolvían– puede explicarse por diversos factores, que hacen tanto a la existencia de antecedentes compartidos con el proyecto pragmatista en la tradición del pensamiento francés del XIX como a la coyuntura especial en la que se produjo su irrupción en dicha sede, en términos tanto propiamente intelectuales como políticos e ideológicos. En cuanto al primer punto, conviene recordar que un autor fundamental del movimiento como Peirce ya había sido publicado en la *Revue philosophique* a fines de los 1870s (es decir, cuando aún no podía hablarse del “pragmatismo” como tal),

incluyendo su seminal “How to make our ideas clear”, traducido al francés apenas un año después de su aparición. Lo mismo ocurre con los trabajos de William James, varios de los cuales aparecieron (aún antes de publicarse en inglés) en la *Critique philosophique* dirigida por Charles Renouvier, a quien en varias ocasiones saludó como una de las principales influencias en su pensamiento (y con quien mantuvo relaciones epistolares relativamente nutridas);¹⁴ la de Renouvier no es por otra parte más que una de las muchas referencias del mundo cultural francés citadas en los tempranos trabajos de James, junto con otras como el psicólogo Alfred Binet o el filósofo Pierre Royer-Collard.

Más allá de los lazos personales entre James y Renouvier, la referencia ilustra el terreno común que compartía el pragmatismo estadounidense con ciertas ramas de la filosofía francesa de la segunda mitad del XIX, en particular (pero no solamente) en su variante espiritualista; en dicho espacio eran centrales nociones como “yo” (*self*), “experiencia”, “voluntad” (*will*), “libertad”, etc., todas ellas subsumidas bajo la pregunta general acerca de los fundamentos del conocimiento humano. Tal centralidad de la dimensión epistemológica en las preocupaciones del período tributaba tanto a la ubicación del racionalismo como equivalente metonímico de la filosofía francesa –la cual, si por un lado (a partir de Victor Cousin) había terminado de consagrar a Descartes como figura “nacional”,¹⁵ por el otro, y en particular en el sistema académico institucionalizado, se inscribía dentro de los parámetros del kantismo–¹⁶ como a la dilatación del lugar correspondiente al conocimiento científico en el período y la correlativa zona de fricción entre corrientes positivistas, idealistas, espiritualistas, etc. Que el proyecto pragmatista diera sus primeros pasos con las acerbas críticas de Peirce contra la “ensalada” del cartesianismo (en su fundacional “Some Consequences of Four Incapacities” de 1868)¹⁷ y que

los trabajos en psicología de James abrevaran en el espiritualismo de Royer-Collard (así como en el empirismo de Mill) para afirmar que la percepción no era una sucesión de sensaciones sino un continuo cuya unidad mínima era la “duración”, ilustraba tanto lo que alejaba la iniciativa norteamericana de las corrientes dominantes en Francia como sobre todo lo que la unía a ella; no por casualidad por esos años Arthur Lovejoy catalogaba al pensamiento de James como “un capítulo en la historia de la filosofía francesa”.¹⁸

Efectivamente, las lecturas francesas de los autores pragmatistas (particularmente las de James) tenderán a estar condicionadas en primera instancia por las tensiones suscitadas por la posición de privilegio del racionalismo cartesiano y su deriva científicista, en particular -y aquí entramos en la segunda dimensión anticipada más arriba- en la coyuntura abierta hacia el cambio de siglo con la “crisis” del pensamiento positivista.¹⁹ En este escenario, delimitado por líneas de fuerza cruzadas y superpuestas, tanto a nivel filosófico-intelectual (racionalismo, empirismo, eclecticismo, espiritualismo, idealismo, positivismo, neocriticismo, etc.) como político-ideológico (siendo la oposición entre republicanismo laico y catolicismo tradicionalista la más evidente pero en ningún caso la única), la atención despertada por las ideas de James, Dewey o Peirce quedará inevitablemente teñida por su reapropiación en función de dichas coordenadas. Por un lado, para los filósofos espiritualistas el pragmatismo ofrecía respuestas novedosas a su antigua preocupación acerca del lugar de la experiencia en la operación cognitiva -en riesgo de disolución, tanto por el deductivismo racionalista como por el materialismo científico determinista-, al conectarla con nociones caras a los críticos del racionalismo abstracto como las de “voluntad” o “acción” (ligadas a la de “esfuerzo”, central en autores como Maine de Biran); por el

otro, para muchos pensadores católicos la nueva corriente permitía colmar la brecha abierta entre razón y religión, al poner el acento en la operatividad de la fe para toda actividad cognitiva.

Se distinguen así tres grandes campos diferenciados en la receptividad brindada al pragmatismo angloestadounidense en el cambio de siglo francés:²⁰ el primero, correspondiente al “constructivismo” o “convencionalismo” científico preconizado por Henri Poincaré; el segundo –que será desarrollado en el próximo apartado–, referido al modernismo católico y a la “filosofía de la acción” de Maurice Blondel; y el último, en el que encontramos al neocriticismo espiritualista de Émile Boutroux y, fundamentalmente, a Bergson, probablemente la figura más importante del escenario intelectual francés del primer cuarto de siglo XX (y cuyo evidente contraste con la sociología durkheimiana explicará en buena medida la animosidad exhibida por el autor del *Suicidio* de cara a la filosofía llegada de EE.UU.). El primero de ellos –el más alejado del universo en el que se movía Émile Durkheim, y por lo tanto el menos relevante para nuestros propósitos aquí– se desarrollaría a partir de los trabajos publicados desde los años 1890 por Poincaré, prolongándose en las décadas siguientes en el empirismo lógico de Pierre Duhem. El énfasis del matemático lorenés en la convencionalidad de los sistemas de medición y, por extensión, en el carácter *construido* de toda la geometría (por oposición tanto al empirismo, que supone su subordinación a la experiencia vivida, como al idealismo kantiano, que la considera sostenida en las facultades innatas de un sujeto trascendente) convergía con el pragmatismo norteamericano en una imagen anti-realista del conocimiento “verdadero”, siendo la “comodidad” del primero similar en este punto a la noción de *utilidad* del segundo.²¹

De gran relevancia en la escena intelectual francesa del período, el filósofo católico Maurice Blondel (1861-1949) estuvo asociado tempranamente al movimiento pragmatista, término que él mismo ya empleaba a fines de los años 1880 para describir sus puntos de vista, incluso antes de entrar en contacto con los filósofos estadounidenses. En su tesis doctoral *La acción*, defendida en 1893, partía de un análisis fenomenológico de la voluntad humana de actuar, enfatizando tanto su carácter “libre” en relación con toda atadura racionalista como su subordinación al plano religioso de la existencia, en la medida en que el sentido de dicho actuar estaba dado por la búsqueda de absoluto (“querer lo infinito”) y éste demandaba la comunicación con lo divino. Esta operación enfrentaría a Blondel tanto con el racionalismo imperante en la academia francesa como con la escolástica tradicionalista, haciendo de él (junto con Alfred Loisy, al que también se lo asociará con el pragmatismo)²² una de las figuras centrales del movimiento modernista que, como veremos, sacudiría al universo católico desde los años 1890s.²³ La vinculación entre fe religiosa y accionar humano, una similar subordinación de la “verdad” de una idea a sus consecuencias prácticas y una común defensa del libre arbitrio, hacían del pragmatismo un compañero de ruta adecuado para la campaña modernista contra el determinismo materialista. No obstante, a comienzos de siglo Blondel buscó desligarse del movimiento originado en EE.UU. -rechazando lo que veía como su “irracionalismo”- optando por dejar de utilizar el término *pragmatisme* para referirse a sus propias posiciones.²⁴

Esta distancia no fue obstáculo para que el propio James elogiara a Blondel (y a otro católico modernista como Edouard Le Roy) en el prefacio de su *Pragmatism* de 1907; tampoco impidió que al año siguiente el propio Émile Boutroux, uno de los mentores de Blondel, incluyera al

pragmatismo como parte de la familia de “filosofías de la acción”.²⁵ La referencia no era menor, dado que Boutroux, una de las más importantes figuras de la recepción francesa de la corriente norteamericana, era en buena medida el responsable del incremento en el interés en la obra de James (de quien en 1906 prologaría la traducción de su *Varieties of Religious Experience*),²⁶ dado su peso en el universo intelectual de la III República, siendo desde 1910 presidente de la Académie des sciences morales et politiques (mismo año en el que James fue electo “Associé étranger”). En los años siguientes Boutroux se convertiría en una especie de interlocutor “institucionalizado” de James;²⁷ esta relación incluiría el hospedaje del francés en el hogar familiar de su colega durante su estadía en EE.UU. (organizada por el norteamericano), gentileza posteriormente devuelta por Boutroux, quien además publicaría en 1911 una de las primeras biografías de James, apenas unos meses después de su fallecimiento. Junto con Bergson, Boutroux fue la figura que más incidió en la incorporación del pragmatismo en el campo intelectual de la Francia de comienzos del siglo XX.²⁸

El atractivo del pragmatismo jamesiano para Boutroux radicaba en dos planos de su obra, íntimamente ligados: por un lado, su decidida postura antideterminista y su concomitante acento en el peso de la libre voluntad sobre la ciencia; por el otro, la importancia asignada al aspecto volitivo en la operación cognitiva (la “voluntad de creer”), entendida como base de todo conocer, y, consecuentemente, la posibilidad de colmar la cesura existente entre conocimiento religioso y científico. Heredero en este punto de la tradición de la psicología introspectiva encarnada por autores como Maine de Biran y Félix Ravaisson,²⁹ Boutroux ya defendía la posibilidad de articular al conocimiento científico con la libertad y la “contingencia” desde su tesis *De la contingence des lois de la nature*

(1874), rechazando la posibilidad de someter al hombre al imperio de pretendidas “leyes” que determinarían su comportamiento.³⁰ Es de este afán espiritualista que tributa la atención que prestaría hacia los años '90 a la relación entre ciencia y religión, y será en el marco de estas inquietudes que entre en contacto con la filosofía pragmática jamesiana. De ella saludaría su esfuerzo por “reintegrar a la religión a la naturaleza del hombre”, mostrando que forma parte de su vida “normal” y disolviendo así su oposición con la ciencia; no obstante, aun cuando valoraba la atención brindada por James al costado subjetivo de la religión (la “experiencia religiosa”), tributario de su “empirismo radical”, lamentaba su descuido del aspecto objetivo (es decir, los dogmas, ritos, y tradiciones).³¹

Pero más allá de la recepción brindada por Boutroux y de sus lazos personales con James, la figura del universo intelectual y cultural de la Francia de la *belle époque* con la que más quedaría asociada la corriente pragmatista será indudablemente la de Bergson. Discípulo y continuador de Boutroux (como Blondel, a quien también estará ligado), su anticientificismo de cuño espiritualista adoptó tonos vitalistas e intuicionistas. Ya desde su primer trabajo (*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, 1889) Bergson objetará al paradigma matemático-naturalista de la ciencia -que remontaba a sus postulados kantianos-³² su incapacidad para aprehender los aspectos propios de la vida humana, dada su tendencia a sustituir la realidad viviente por abstracciones conceptuales. Para sortear tales obstáculos abogaba por una filosofía capaz de capturar la inmediatez de los datos percibidos por la conciencia (apoyándose directamente en la “intuición”),³³ pasible por tal motivo de captar el carácter siempre móvil y fluido de la realidad viviente al evitar su subordinación a la simbolización del concepto.³⁴ Este “intuicionismo” fue

saludado efusivamente por James, quien le dedicó a Bergson una de las lecciones que luego reuniría en *Un universo pluralista* (1909), en la que declaraba que sólo gracias a las críticas bergsonianas al “intelectualismo” él había llegado a adquirir la audacia para “renunciar a la lógica” y optar en su lugar por los “pulsos concretos de la existencia”,³⁵ adoptando un “empirismo radical” que partía de la “pura experiencia”, es decir, del “flujo inmediato de la vida”, la materia sobre la que operan las categorías conceptuales reflexivas.³⁶

Bergson, por su parte, tampoco dejó de apreciar la obra del filósofo y psicólogo neoyorquino, con quien tejó una buena relación personal; cuando tras la muerte de James, en 1911, se editó la traducción francesa de *Pragmatism*, Bergson la prologaría con un texto (que varios años más tarde incorporaría a su *El pensamiento y lo moviente*) en el que expresaba tanto sus elogios a la “profundidad y originalidad” del autor como “ciertas reservas” que no detallaba.³⁷ A pesar de sus notorias diferencias –el lugar de la “utilidad”, central en el pragmatismo y ausente en el francés, la relación inversa entre psicología y filosofía en sus enfoques, el lazo entre “verdad” y “realidad”, y en general, la distancia entre el “intuicionismo” de uno y el “empirismo radical” del otro–,³⁸ el nombre de Bergson tendió a quedar asociado con el del pragmatismo (y particularmente con el de James) para buena parte de sus contemporáneos, ya sean críticos o adherentes de la *nouvelle philosophie*.³⁹ Para Bergson esta vinculación no dejó de ser provechosa: si por un lado le brindó un acceso a la audiencia anglosajona que sería altamente capitalizado por el parisino (el éxito de las conferencias brindadas en su visita a EE.UU. en 1913 así lo certifica),⁴⁰ por el otro fue importante para brindarle apoyo en su disputa contra el modelo racionalista y científicista imperante en el sistema académico institucionalizado

francés (principalmente, el kantismo *sorbonnien*), cuya legitimidad constituía uno de sus principales blancos.⁴¹

La asociación generalizada entre Bergson y el pragmatismo fue indudablemente uno de los principales factores de la rápida difusión y popularización del movimiento en Francia, dada la inmensa fama alcanzada por el autor de *La risa*.⁴² Tanto por vía de Bergson como por la labor del propio James –dueño también de una gran capacidad para circular sus ideas en auditorios más amplios que los estrechos círculos de la filosofía académica–⁴³ el pragmatismo se convirtió en objeto de atención para un enorme abanico de lectores y consumidores de productos culturales en general. Así, por ejemplo, dos figuras como Gustave Le Bon y Georges Sorel, parte importante de este universo relativamente marginal a los carriles institucionalizados del saber del período, pero de gran inserción en diversos circuitos de difusión de ideas, no dejaron de percibir la vitalidad de la corriente filosófica. El primero dejó constancia de su receptividad a las tesis pragmatistas en diversas obras, particularmente en *La vie des vérités*, de 1914,⁴⁴ que continuaba su *L'opinion et les croyances* (1911), en la que también aparecían varias referencias a William James. Sorel, por su parte, modificará radicalmente su opinión acerca del movimiento filosófico de la hora, pasando de despacharlo sin miramientos como mero producto del “pensamiento burgués” en 1911 en *Las ilusiones del progreso* a saludarlo con entusiasmo hacia el final de su vida en 1921 en su libro *De l'utilité du pragmatisme*, donde por el contrario encontraba afinidades profundas entre James y Marx.⁴⁵

Las vacilaciones acerca de su afinidad con el pragmatismo también se pueden apreciar en la tradicional *Revue socialiste* (por entonces: *Revue socialiste, syndicaliste et coopérative*), en la que si algunas voces se refieren despectivamente al “dilettantismo” del

“irracionalismo” pragmatista,⁴⁶ otras intentan aprovechar la vitalidad de la corriente como indicativa de la vigencia del materialismo histórico. Desde esta perspectiva se destaca el acento puesto en ambas doctrinas en el componente *acción* de la vida humana, siendo en este sentido el marxismo un “pragmatismo social” y una teoría “voluntarista y pragmatista de la acción”,⁴⁷ mientras que las críticas de Engels a la teoría del conocimiento idealista feuerbachiana harían de él el “auténtico precursor” de la nueva doctrina.⁴⁸ La misma asociación se hacía desde posiciones ideológicas más hostiles, reconduciendo a ambas corrientes a las antiguas doctrinas utilitaristas, de las que no serían más que formas renovadas: siendo el marxismo un “utilitarismo social”, su afinidad con el pragmatismo, caracterizado por René Berthelot como “romanticismo utilitario”, resultaba clara. Estas “aplicaciones en la vida social” del pragmatismo las encontraba tanto alimentando a los teóricos socialistas sindicalistas sorelianos como a los vinculados con el nacionalismo conservador, en una variedad y diversidad de sentidos que hacía de él una “criatura informe y multiforme”, inasible y cambiante.⁴⁹

Esta inestabilidad de su definición muestra hasta qué punto se encontraba integrado el pragmatismo al universo cultural e intelectual francés promediando la primera década del siglo XX, a tal punto que hacia 1911 su difusión podía compararse “con la propagación de un incendio”, según la metáfora recogida por la *Revue philosophique*.⁵⁰ La multiplicidad de sentidos asociados al término no dejaba de ser hasta cierto punto esperable, habida cuenta de las características de la corriente, carente de un *corpus* sistematizado y con pretensiones dogmáticas que pudiera ofrecer una imagen más o menos rígida que lo delimite. Se trataba, siguiendo la imagen de Papini, de una teoría “pasillo”, comunicando “innumerables habitaciones”.⁵¹ Al punto tal de que una de las tantas obras que lo tomaban

como objeto concluía afirmando la importancia fundamental de “explicar con precisión” el sentido y los límites en los que se tomaba el término “pragmatismo”, dado que se había convertido en “un término equívoco”;⁵² misma conclusión a la que arribaba Lovejoy ese mismo año, distinguiendo hasta trece sentidos distintos que se adscribían al término.⁵³ En este escenario, antes que una corriente de contornos precisamente definidos, el pragmatismo se parecía más bien a una “caja de útiles” de la que echarán mano diversos autores en función de las coordenadas de las tensiones de la hora.⁵⁴

— 2 —

EL CURSO EN CONTEXTO: LA RACIONALIDAD FRENTE AL “PELIGRO” PRAGMATISTA

De estos usos del pragmatismo, los que tuvieron lugar en el campo religioso a fines de la primera década del XX fueron particularmente condicionantes en la recepción francesa de la corriente, y en particular las recusaciones a su ingénito “irracionalismo”.⁵⁵ Debe recordarse la notable centralidad de la que gozaba el tópico de las relaciones entre religión y conocimiento en el escenario político e intelectual francés desde la segunda mitad del XIX, acentuada a partir del auge de la corriente positivista, que se reclamaba heredera y superadora “científica” del tradicional racionalismo especulativo, y que precisamente comenzaba a mostrar sus límites más evidentes en los años del cambio de siglo de la mano del florecimiento de filosofías espiritualistas o genéricamente “antipositivistas”.⁵⁶ La sólida (y muchas veces abusiva) identificación entre la institución eclesiástica y el *ancien régime* -y, simétricamente, la de la causa republicana con el laicismo-,⁵⁷ sumada a las numerosas y profundas reformas emprendidas por algunos gobiernos de la III República en dirección a una ampliación de las

competencias del poder estatal en ámbitos anteriormente reservados a la autoridad religiosa católica, así como los ecos del Affaire Dreyfus (que entre otros efectos implicó un reverdecimiento del pensamiento católico antiprotestante),⁵⁸ permiten apreciar hasta qué punto los debates filosóficos y los enfrentamientos religiosos se imbricaban en disputas en el terreno político-estatal.

Significativamente tanto los pensadores vinculados más o menos laxamente con los círculos católicos como aquellos identificados con cierta organicidad con la causa republicana coincidirán en ver al pragmatismo bajo el signo de una “amenaza” que pondría en riesgo ciertos postulados básicos del universo conocido para entonces. Para entender esta percepción del pragmatismo como peligro debemos recordar la sintonía de su despliegue europeo con la mencionada irrupción del movimiento modernista en el pensamiento católico, con resonancias particularmente sonoras en Francia. A la mencionada tesis de Blondel (*L'action*, 1893) se debe agregar la publicación en 1902 de *l'Évangile et l'église* de Alfred Loisy, así como la aparición de obras de nombres más o menos afines a la corriente como Lucien Laberthonnière (*Essais de philosophie religieuse*, 1903) o Édouard Le Roy (*Dogme et critique*, 1907). Mientras que en Blondel la acción era el punto de convergencia entre naturaleza, voluntad e inteligencia, Le Roy postulaba que la religión no refería al intelecto sino a la participación vivida en realidades “misteriosas”, adjudicándole al dogma, en cuanto “regla de conducta”, un sentido eminentemente práctico (mientras que ciencia y filosofía, por el contrario, pertenecerían al terreno de la teoría).⁵⁹ El argumento de Loisy, en lo referido a la exégesis bíblica, planteaba que la verdad religiosa no era alcanzada de una vez y para siempre, como ocurre con la revelación, o por la mera fuerza dogmática de la letra de los evangelios, sino que por el contrario resultaba de la evolución a lo largo

de la historia de “la acción continua y real de la providencia”.⁶⁰

En esta idea de una verdad más bien histórica y progresiva, inmanente antes que trascendente, en desarrollo antes que inmutable,⁶¹ se advertía la huella de la noción de desarrollo histórico de las doctrinas propia del sacerdote británico John Henry Newman (1801-1890);⁶² los lazos con el pensamiento anglosajón no se detenían allí, dado que otra de las figuras centrales de la corriente era el irlandés George Tyrell. Frente a estas “novedades”, muchas de ellas identificadas con el pensamiento de origen protestante, la reacción del tradicionalismo católico fue marcadamente hostil, cristalizando en la fuerte condena de Pio X a la corriente en 1907,⁶³ que incluyó la censura o la directa excomunión a algunos de sus autores, como Laberthonnière, Loisy y Tyrell. En este contexto, los aspectos más indigestos para la tradición escolástica –la subordinación de la verdad al plano histórico-empírico, la opción por la inmanencia de la experiencia antes que por la abstracción de la razón formal, la identificación entre lo verdadero y lo útil, la primacía dada a la acción y el esfuerzo individuales, el reconocimiento de la incapacidad de los esquemas intelectuales para abarcar la totalidad de la vida religiosa y la importancia otorgada en este sentido a instrumentos ajenos a la lógica totalizante del racionalismo idealista (como la intuición) para agotar la experiencia religiosa– llevaron a la asimilación entre pragmatismo, modernismo y newmanismo bajo la acusación de lo que era visto como su común “anti-intelectualismo”.⁶⁴

Tal amalgama de corrientes contribuyó a que la recepción del pragmatismo multiplicara las tradiciones de las cuales se lo veía portador, en general desde una mirada crítica, y explica también la gran profusión de trabajos que lo tomarán como objeto en publicaciones periódicas vinculadas al catolicismo.⁶⁵ Así, en el terreno religioso se lo

veía incurriendo en la vieja pretensión fideísta de subordinar el conocimiento a la fe, postulando una creencia en base a “razones irracionales”, en la medida en que la opción por una noción de verdad desplegada históricamente –y por lo tanto, más terrenal e imperfecta que acabada y trascendente– suponía su “rebajamiento”.⁶⁶ En términos filosóficos (pero de evidentes proyecciones religiosas)⁶⁷ los defensores de la escolástica aristotélica veían en el pragmatismo tanto las huellas de un empirismo radical como las del kantismo, culpable de la separación entre pensamiento y realidad: así como el subjetivismo kantiano habría pavimentado el camino para el newmanismo, éste habría hecho lo propio con el escepticismo pragmatista.⁶⁸ Desde luego, ambas doctrinas eran además coincidentes en su ajenidad respecto a la tradición francesa, siendo expresión del pensamiento anglosajón y protestante: un testimonio de la época ligaba irónicamente la eclosión de esta filosofía “anglofrancesa” con el establecimiento en esos años de la *entente cordiale* entre Gran Bretaña y Francia.⁶⁹

Esta asociación entre modernismo y pragmatismo no fue privativa de los círculos católicos tradicionalistas, hostiles por definición al primero y por extensión al segundo, ni era únicamente signo de un conocimiento sesgado de los postulados de la corriente; también se verificó en algunos autores con mayor familiaridad con sus posiciones. Recordemos que Blondel había llamado a su filosofía “pragmatismo” (aunque a partir de 1902 había preferido distanciarse de dicho término, al mismo tiempo que buscará evitar ser alcanzado por la condena papal al modernismo).⁷⁰ Será por esta asimilación entre las versiones estadounidense y francesa del pragmatismo que muchas lecturas lo terminaron reduciendo a no ser más que una “filosofía de la acción”.⁷¹ Por su parte Emile Baudin, quien sería precisamente el traductor de dos obras de

William James,⁷² había afirmado antes que el newmanismo era “un pragmatismo religioso”, aun cuando su texto era mucho más crítico de la obra del sacerdote británico converso que del autor del *Will to Believe*.⁷³ Así, hacia 1907, año de la condena papal al modernismo y al mismo tiempo de la publicación de *Pragmatism* de James (que incluía referencias elogiosas hacia Blondel y Le Roy), el pragmatismo ya era visto en Francia como una “moda” que contaba con “padrinos ilustres”, pero de inquietantes contornos irracionalistas. Ese mismo año un autor particularmente crítico se preguntaba si los franceses debían seguir dócilmente a los promotores de esta “filosofía de ingenieros, mercaderes y financistas” para abandonar “nuestra tradición secular de especulación desinteresada”.⁷⁴

Más allá de la *boutade*, resulta claro que la recepción francesa del pragmatismo se encontraba condicionada por una fuerte desconfianza ante lo que era visto como una corriente si no directamente hostil por lo menos ajena al racionalismo propio de la herencia que reclamaba orgullosamente la cultura nacional. Promediando la primera década del siglo la asociación entre modernismo, irracionalismo, misticismo y pragmatismo estaba sólidamente instalada. También en 1907 el ya mencionado Binet –él mismo bastante interiorizado en el pensamiento de James, a quien cita elogiosamente en sus trabajos–⁷⁵ organizó una encuesta para determinar el estado de la enseñanza filosófica en los establecimientos de enseñanza media (*lycées* y *collèges*); en ella incluyó preguntas que revelaban una alarmada inquietud por la penetración entre los estudiantes de “las ideas corrientes acerca del “irracionalismo”, término bajo el que se adivinaba fácilmente la referencia a un conjunto de nociones asociadas por entonces al pragmatismo (“La ciencia no toca nada de lo real, es arbitraria y convencional”; “sólo se

alcanza el fondo de las cosas humillando a la razón ante la revelación y la fe”).⁷⁶ Si bien las respuestas recibidas fueron tranquilizadoras acerca de la ausencia de “infiltración” de estas ideas (“a la inmensa mayoría de los estudiantes el irracionalismo y el pragmatismo les es extraño”; “son ávidamente racionalistas”; “Descartes sigue siendo el maestro”) y Binet podía congratularse del avance del espíritu científico en desmedro de la “metafísica”, la sola presencia de las preguntas en el cuestionario revelaba el temor frente a las acechanzas que se adivinaban detrás de las nuevas corrientes intelectuales. Como afirmaba Romain Rolland, ante una razón que parecía estar “agotada” por esfuerzo realizado en el siglo anterior, aires “místicos, esotéricos y ocultistas visitaban el cerebro de Occidente”.⁷⁷

En rigor, esta preocupación ante el avance de lo que era percibido como ataque contra los principios racionalistas se remontaba a por lo menos una década atrás, a los años 1890.⁷⁸ Ya en 1895 el propio Durkheim –en un texto también orientado a evaluar el estado de la enseñanza filosófica en los liceos franceses– se mostraba alerta por la clientela que “el neomisticismo recluta entre nuestros estudiantes”;⁷⁹ ese mismo año tal preocupación figura en el prefacio a la primera edición de *Las reglas del método sociológico*, en el que expresaba su fe en el “porvenir de la razón” en una época de “misticismo renaciente”.⁸⁰ Poco antes Alfred Fouillée también había publicado dos largos artículos contra este “nuevo misticismo” que, partiendo de Kant y Schopenhauer, buscaba volver a “los misterios de India y Judea”.⁸¹ No tardarían en aparecer otras intervenciones igualmente alarmadas por el “retroceso en términos de especulación filosófica” que suponían las corrientes “anti-racionalistas” en boga, cuya “primacía del sentimiento o de la voluntad” implicaba la consecuente “subordinación de la inteligencia”.⁸² La propia *Revue de Métaphysique et de Morale* había aparecido en 1893

precisamente para combatir tanto al “positivismo que se detiene en los hechos” como al “misticismo que conduce a las supersticiones”;⁸³ para sus autores, la “filosofía de hoy” pretendía derrumbar uno de los postulados medulares de la “filosofía de ayer”, como era “el derecho a la vida espiritual del pensamiento puro”.⁸⁴

El “misticismo” que motivaba estas inquietudes no refería específicamente al movimiento pragmatista estadounidense, todavía de incipiente inserción en el escenario intelectual francés, sino a una serie de posiciones por entonces en plena etapa de irradiación en diferentes campos –filosofía, psicología, física, matemáticas, pero también literatura y arte en general– y que eran vistas como conformando lo que uno de sus más duros críticos calificó como verdadera “insurrección contra la inteligencia”.⁸⁵ En ella se mezclaba al convencionalismo físico-matemático de los ya referidos Duhem o Poincaré, con su énfasis en el carácter construido del conocimiento, con el vitalismo antimecanicista de Bergson, el espiritualismo de Félix Ravaisson o Émile Boutroux, el modernismo de Blondel o Le Roy, pero también con el auge de los estudios sobre actividades paranormales (ocultismo, hipnotismo, mesmerismo, etc.), con tantos lazos con el desarrollo de los análisis sobre el inconsciente en la psicología y la psiquiatría del período.⁸⁶ En el terreno literario, la hostilidad a la expansión de la cultura científicista alimentó al desarrollo del movimiento simbolista y parnasiano, reactivo ante el realismo naturalista dominante en la segunda mitad del XIX; no debe sorprender que la noción de “banca rota de la ciencia”, fórmula destinada a obtener gran circulación en el período, haya aparecido en un ensayo denominado “Science et poésie” (de Paul Bourget), antes de ser retomada luego por Ferdinand Brunetière, figura central en la reacción católica y a su vez importante crítico literario.⁸⁷ Obras como *Le disciple* de Bourget (1889) o *Les déracinés* de Maurice

Barrés (1897) abundaron en descripciones críticas de la cultura impartida por el sistema escolar francés (particularmente tras las reformas modernizadoras de 1902), cuyo cientificismo la alejaba de la realidad espiritual profunda de la nación francesa.⁸⁸

En estas polémicas alrededor de la vigencia del racionalismo y de la capacidad de la ciencia por dar sentido al mundo, las diferencias en las tradiciones intelectuales de pertenencia se solapaban con posicionamientos propios de la política académica así como disputas partidarias a nivel nacional. La fuerte identificación del discurso del elenco gobernante con el cientificismo tendió a superponer las críticas a este último con los ataques al primero, tanto para propios como para extraños. Por otro lado, esta proyección de la relación con las autoridades de la III República al sistema de educación superior (cuyo ejemplo más cardinal puede ser el científico y ministro Marcellin Berthelot, quien graficaba su optimismo racionalista afirmando que el mundo ya “carecía de misterio”)⁸⁹ implicó que la contraposición entre intelectualismo e “irracionalismo” fuera también una disputa de posiciones al interior del campo académico. La equiparación es en algún punto abusiva, sobre todo en cuanto a la adhesión al republicanismo en ambas instituciones (como pudo observarse en ocasión del Affaire Dreyfus, gran parteaguas del mundo intelectual del período),⁹⁰ pero aun así puede trazarse un paralelo entre la sólida implantación de la tradición científicista de círculos intelectuales con mayor inserción en la Sorbona por un lado, y las críticas al mecanicismo determinista que moldeaban el “anti-intelectualismo” de algunas figuras con presencia en el Collège de France, un ambiente mucho más afín a la cultura literaria y humanista clásica.⁹¹ Es en este último ámbito donde dictaban sus cursos modernistas como Loisy o Le Roy y filósofos espiritualistas como Émile Boutroux,

pero sobre todo, era el espacio desde el que brillaba la estrella de Bergson.

Como se señaló en la sección anterior, la popularidad de Bergson contribuyó en buena medida a la extensión del conocimiento del pragmatismo por fuera de los círculos especializados en filosofía o psicología; al mismo tiempo, la asociación con su nombre también reforzó la equivalencia entre pragmatismo e “irracionalismo”, en la medida en que el propio Bergson aparecía a ojos de muchos de sus lectores como exponente de un pensamiento “misticista” y anti-intelectualista. En la mencionada encuesta de Binet de 1907, la referencia al “pragmatismo de Bergson” apareció en las respuestas de varios profesores, expresión tanto del influjo ejercido sobre los estudiantes (ante quienes la “viveza y riqueza de su espíritu” generaba una evidente seducción)⁹² como del interés suscitado entre los propios instructores, algunos de los cuales declaraban haber adoptado “sin reservas” sus postulados. La síntesis de las concepciones bergsonianas que ofrece uno de los correspondientes de la encuesta (“la filosofía comienza donde se detiene la ciencia... los hechos psicológicos deben ser vividos, pero no pueden ser científicamente conocidos”), así como el reconocimiento de otro de ellos de su fracaso a la hora de enseñar “las sutilezas de su doctrina”, motivaron el rechazo del propio Bergson, quien en dos cartas dirigidas al autor de la *enquête* (y publicadas como su apéndice) sostenía su ajenidad frente a tal versión de sus ideas, rechazando su pretendida “condena a la ciencia” o su subordinación a la metafísica: en dichas teorías, afirmaba, “no reconozco nada propio, nada que haya alguna vez pensado, enseñado o escrito”.⁹³

Más allá de los reclamos de Bergson, resulta claro que hacia comienzos de la década de 1910 su nombre y el del pragmatismo, al que había quedado asociado, eran leídos por muchos como sinónimos de una crítica -o al menos una