

X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

**Sociología de Cátedra y la formación intelectual de Juan José Hernández Arregui. Una aproximación a su primera formación intelectual a través de un joven y olvidado libro de su autoría: El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim. Crítica de la teoría de la conciencia colectiva [Córdoba s/e 1947].**

Diego Alberto Díaz.

Cita:

Diego Alberto Díaz (2013). *Sociología de Cátedra y la formación intelectual de Juan José Hernández Arregui. Una aproximación a su primera formación intelectual a través de un joven y olvidado libro de su autoría: El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim. Crítica de la teoría de la conciencia colectiva [Córdoba s/e 1947]. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/449>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

**X Jornadas de Sociología de la UBA**  
**20 años de pensar y repensar la sociología.**  
**Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI**  
**1 al 6 de julio 2013**

**Mesa:** 41. Historia de Cronopios y de famas. La sociología latinoamericana: Historia, problemas y perspectivas.

**Autor:** Díaz, Diego Alberto. UBA-FSoc.

**Correo electrónico:** [diazdiegoalberto@yahoo.com.ar](mailto:diazdiegoalberto@yahoo.com.ar)

**Título de la ponencia:** Sociología de Cátedra en la formación intelectual de Juan José Hernández Arregui.

Una aproximación a su primera formación intelectual a través de un joven y olvidado libro de su autoría: *El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim. Crítica de la teoría de la conciencia colectiva* [Córdoba s/e 1947].

**Resumen:** La ponencia indaga en un joven y olvidado libro escrito por Juan José Hernández Arregui (1913-1974): *El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim. Crítica de la teoría de la conciencia colectiva* [Córdoba s/e1947] cuya introducción incluimos al final como anexo. Además del valor en sí que este escrito posee –mostrándonos un “primer” Arregui, sociológico, desconocido–, en este libro el autor realiza un balance de la teoría social, “tensada” entre las posiciones naturalistas y espiritualistas, con estándares de lecturas internacionales que contradice la normativa lectura que Gino Germani hiciera de esos años (1930-1955) al rotularlos como la “edad oscura” de la sociología argentina. Pero nuestra lectura no perseguirá evaluar la correcta o incorrecta interpretación que Arregui hiciera de la obra de Durkheim y de los sociólogos alemanes sino, tan sólo, reponer algunos aspectos biográficos, contextuales e intelectuales que nos permitan indagar cómo lo leyó y los por qué de esas recepciones. Para ello la ponencia focaliza en dos aspectos. Primero en la formación académica de Arregui que nos permite advertir las tradiciones intelectuales que subyacen al escrito. Aquí se señala la íntima ligazón existente entre la escuela cordobesa de sociología y el marxismo-historicista de Rodolfo Mondolfo –su venerado maestro–. Segundo, el carácter estrictamente académico del escrito hernándezarreguiano –dirigido a la obtención de alguna cátedra de sociología durante el proceso de intervención universitaria peronista– y las reiteradas y excluyentes citas al Dr. Alfredo Poviña (representante de la sociología argentina durante la década peronista) nos permite entrever el estado del campo sociológico argentino y comentar algunos aspectos sobre él.

**Palabras claves:** Historia de la sociología argentina, Sociología de cátedra, Recepción, Institucionalización, Intelectuales.

*Introducción.*

*Aproximación al primer Hernández Arregui.*

*Los biógrafos y el primer Hernández Arregui.*

*La recepción de Durkheim y de la sociología alemana en la tradición sociológica de cátedra argentina.*

*Comentario a El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim. Crítica de la teoría de la conciencia colectiva. [Córdoba s/e 1947].*

*La lectura hernándezarreguiana de Max Weber y su posicionamiento en un campo sociológico –como siempre– en disputa.*

*Las razones de un olvido biográfico y el sistema de citas implícito en El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim.*

*El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim [Córdoba s/e 1947]: La actualidad de su lectura y una hipótesis sobre su escritura.*

*Bibliografía.*

*Anexo.*

### Introducción

En los años que median entre la década de 1930 y el Golpe de Estado de 1955 Juan José Hernández Arregui (1913-1974) se forma intelectualmente y escribe sus primeros textos académicos que anteceden a los conocidos y polémicos ensayos que lo convirtieron en un referente central de la tradición nacional-popular argentina. En 1955 Arregui es expulsado del campo universitario argentino por su militancia peronista –que lo había llevado a participar de la gestión provincial bonaerense de Mercante y a enseñar en la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Plata y la Facultad de Ciencias Económicas en la Universidad de Buenos Aires– e irrumpe en la escena político-cultural nacional, desde sus márgenes, con la publicación en 1957 de *Imperialismo y cultura* que logra captar la atención de la clase media intelectual en proceso de nacionalización. Pero para ese entonces ya había escrito una serie de textos filosóficos, sociológicos e históricos –no menos de diez de los que sus biógrafos sólo recuerdan el primero de éstos, su tesis doctoral de 1944 *Las bases sociológicas de la cultura griega*– que si bien no logran la resonancia pública de sus clásicos ensayos histórico-críticos forman un corpus aún inexplorado y al cual dirigiremos nuestra atención.

Respecto a esta primera etapa formativa, Hernández Arregui sólo reconocerá una relación discipular en el historicismo-humanista del filósofo marxista italiano Rodolfo Mondolfo –su *venerado maestro*– que si bien fue su principal influencia teórica, simplifica una formación intelectual que como muestran sus primeros escritos se nutrió de otra variedad de lecturas y tradiciones de pensamientos. Una lectura atenta de su primera y olvidada producción académica permite advertir la complejidad de dicha formación intelectual. Una de las tradiciones que enriquecen al “primer” Arregui remite a la sociología de cátedra argentina observable, principalmente, en el joven libro en el que centraremos nuestro análisis: *El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim. Crítica de la teoría de la conciencia colectiva*. [Córdoba s/e 1947]. La influencia que esta tradición sociológica ejerció en su formación intelectual –a través de los nombre de Raúl Orgaz y Alfredo Poviña, referentes de la escuela cordobesa de sociología– fue omitida por Arregui, tal vez por “pecar” esta tradición del liberal-reformismo que luego habrá de enfrentar decididamente. Los biógrafos

de Hernández Arregui –más interesados en la dimensión política de su trayectoria posterior a 1955– reprodujeron su relato autobiográfico cristalizando aquella caracterización restrictiva de su formación intelectual ya que ésta les permitía “conectar” la primera etapa mondolfiana de la vida de Arregui con su posterior articulación de marxismo y peronismo, verdadera finalidad perseguida por los investigadores de su trayectoria.

Ahora bien, este llamativo desinterés sobre el “primer” Arregui sin dudas obedece a esa orientación cognoscitiva que señalamos persiguen los investigadores, aunque no debe subestimarse la carencia de un enfoque histórico intelectual para su abordaje específico. Debido a la falta de antecedentes respecto a estos textos académicos hernándezarreguianos recortaremos nuestra indagación a una dimensión de su polimorfa formación: la sociológica. De este modo, a partir de un enfoque estructurado en base a la historia de la sociología argentina, la sociología de los intelectuales, la teoría de la recepción y la historia intelectual, estamos interesados en reconstruir la dimensión sociológica de la formación intelectual del “primer” Arregui. Para ello observaremos una producción específicamente sociológica donde Hernández Arregui pasa revista y sienta posición sobre los principales problemas, temas y autores de la sociología de cátedra argentina articulando una lectura crítica de Émile Durkheim, los sociólogos “espiritualistas” alemanes y Max Weber. Pero más que escindir ambas formaciones –la filosófica junto a Mondolfo y la sociológica dentro de la escuela cordobesa– lo que muestra la lectura de *El pensamiento sociológico...es su íntima ligazón.*

Contradiendo la hegemónica lectura de Gino Germani (1968), con el tiempo convertida en la “historia oficial”, que ve en la sociología argentina de esos años una “edad oscura” –etapa dominada por un irracionalismo religioso-filosófico y superada luego del Golpe de Estado de 1955– Arregui presenta una actualizadísima lectura crítica de la obra de Durkheim y un balance de la teoría sociológica en general (“tensada” entre los polos naturalista y espiritualista) con estándares de prácticas sociológicas y lecturas internacionales que es valiosa hoy visitar<sup>1</sup>.

Pero como señalara Bourdieu (1999), dado que en *la circulación internacional de las ideas* éstas “viajan” de un espacio social a otro sin mudar sus contextos de producción y que los receptores reinterpretan dichas ideas a la medida de las necesidades que le dicta su propio campo, la presentación de este texto no perseguirá evaluar la correcta o incorrecta lectura que Arregui hiciera de la obra de Durkheim y de la teoría sociológica sino tan solo reponer algunos jóvenes aspectos biográficos, contextuales y, principalmente, intelectuales que nos permitan indagar cómo lo leyó y los por qué de esa lectura.

Así, siguiendo la hipótesis contrafáctica que lanza González en su *Historia crítica de la sociología argentina* “puede especularse qué hubiera pasado si Mondolfo y no Germani fuese quien hubiese tenido la incumbencia de impulsar la sociología universitaria en los años cincuenta y sesenta” además de llegar “más tempranamente la discusión con Gramsci...” (González; 2000:64) –nosotros agregamos– seguramente el lugar de Hernández Arregui hubiese

---

<sup>1</sup> En el libro Arregui desarrolla la crítica que por entonces Georges Gurvicht (heredero de la cátedra que perteneciera a Durkheim en la Sorbona) le dirigía a la obra de Durkheim. Presenta un “estado” del pensamiento sociológico alemán al modo de Raymond Aron en *La sociologie allemande contemporaine* (1936), reservando para el final una creativa interpretación de Max Weber que además de ser una recepción temprana de este autor, le permite a Arregui posicionarse en el campo sociológico.

sido central en ese proceso y los textos sociológicos de su primera etapa formativa no se hubiesen extraviado.

Sin encontrar antecedentes sobre los cuales apoyar nuestra indagación nos limitaremos a explorar las siguientes preguntas: ¿Cómo enmarcar el texto en la vida y obra del autor? ¿Cuál es el contexto sociológico institucional e intelectual en el que escribe Arregui? ¿Qué tradición interpretativa existía sobre la obra de Durkheim y la sociología alemana de entreguerras sobre la cual interviene Arregui? Y por otra parte, ¿De qué habla o trata la obra?, es decir, ¿Cuál es su objeto específico de análisis y qué propuesta o conjunto de propuestas hace en relación a ese objeto? ¿Por qué al final del texto Arregui recopila lo dicho y expone su posicionamiento mediante la crítica de Max Weber? Y para finalizar trataremos de responder algunos interrogantes propios, lejos de la trama de sentido dado por Arregui al libro: ¿Cuál es la actualidad de su lectura? y ¿Cuál es su conexión con problemas actuales de la historiografía de la sociología argentina?

### Aproximación al primer Hernández Arregui.

Para cuando Juan José Hernández Arregui (1913-1974) publica *El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim* [1947] contaba en su formación teórica con una importante tradición filosófica, cuyos ejes giraban en torno al marxismo historicista-humanista de Rodolfo Mondolfo<sup>2</sup>, y con la tradición sociológica de cátedra cuyos referentes principales en su lugar de residencia, Córdoba, eran Raúl Orgaz y su epígono Alfredo Poviña<sup>3</sup>.

Un cruce entre estas tradiciones se evidencia en las problemáticas que conjugaba la tesis con la que se doctora en 1944: *Las bases sociológicas de la cultura griega* y en la serie de trabajos académicos posteriores a graduarse en la Facultad de Filosofía y Letras de Córdoba: *La evolución del problema metafísico de los universales. Consecuencias del problema de los universales respecto al conocimiento de la ontología* [Buenos Aires 1945 hallado en la Biblioteca de la Facultad de Ciencias Económicas UBA], *El pensamiento sociológico de Émile Durkheim* [s/e 1947], *Relaciones entre Historia y Sociología, Arturo Schopenhauer o el pesimismo histórico* [en *Humanidades XXXIII* 1950], *Las corrientes históricas durante el siglo XIX* [en *Trabajos y comunicaciones II* 1950], *El siglo XVI y el nacimiento del espíritu moderno* [en *Trabajos y comunicaciones III* 1950], *La influencia oriental en Grecia* [en *Trabajos y comunicaciones IV* 1951], *Imagen sociológica del siglo XIX* [en *Trabajos y comunicaciones V* 1951], *Introducción a la historia* [1953].

El golpe septembrino de 1955 lo desaloja de la universidad y constituirá un punto de inflexión en la biografía de Arregui. De allí en más, el alejamiento de la academia y su actividad política dentro de la Resistencia Peronista inician el periodo más conocido de su obra. Con una renovada voz escribirá sus

---

<sup>2</sup> Para una síntesis de la extensa trayectoria ver la Entrada "Mondolfo, Rodolfo" en *Diccionario biográfico de la izquierda argentina* (Tarcus, 2007). Para profundizar en la trayectoria intelectual de Mondolfo ver Oviedo, 2006. Recordemos el éxito internacional que significó la edición en 1942 (Editorial Losada) de la versión castellana de *El pensamiento antiguo* de Rodolfo Mondolfo la favorable acogida recibida en Iberoamérica mereció una segunda edición en el mismo año. En su prefacio, firmado en la Universidad Nacional de Córdoba, Mondolfo expresa su *profunda gratitud a esta noble nación Argentina* que en 1938 lo recibió de su exilio italiano.

<sup>3</sup> Sobre Raúl Orgaz ver los trabajos de Ezequiel Grisendi (2011) y para una reconstrucción de la extensa y polémica trayectoria de Alfredo Poviña ver Diego Díaz (2012).

conocidos ensayos: *Imperialismo y cultura* [1957], *La formación de la Conciencia Nacional* [1960], *¿Qué es el ser nacional?* [1962], *Nacionalismo y liberación* [1969] y finalmente *Peronismo y Socialismo* [1972]. El carácter estrictamente conceptual del escrito que abordaremos, *El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim*, lo distancia de estos libros más conocidos del autor, que por estar ceñidos a las batallas de la política argentina pos peronista se apartan de cierta búsqueda “universalista” y concentran su atención en la crítica histórica-política nacional.

Las transformaciones contextuales del espacio político-cultural pos peronista hacen más receptiva la concepción hernándezarreguiana sobre el rol del intelectual revolucionario que lo había marginado del centro del aparato cultural peronista. Esa idea del intelectual revolucionario era aún una definición emergente durante la década del cuarenta y sólo se volverá dominante hacia los años sesenta. El tipo de intelectual peronista estará representado por Leopoldo Marechal que –aunque formado en los círculos nacionalistas católicos de los años treinta– sostenía aún buena parte de las características del intelectual liberal tradicional encontrándose más cercano a Victoria Ocampo y Mallea que a un Hernández Arregui o a un J. W. Cooke (Georgieff; 2011).

Pero sin pretender exhaustividad repasemos los principales datos de la trayectoria biográfica de Arregui previa al derrocamiento de Perón y al inicio de su destacado rol dentro de la Resistencia Peronista.

Juan José Hernández Arregui nace en una ciudad del interior de la provincia de Buenos Aires, Pergamino, en el año 1913. Cuando tenía cinco años de edad la familia se muda a la Capital Federal –al poco tiempo su padre abandona el hogar para siempre– donde residirá hasta el año 1933 en que se muda a la provincia de Córdoba. En 1930 Arregui cursa dos años de Derecho en la Universidad de Buenos Aires e incursiona en la política afiliándose a la Unión Cívica Radical, pero la muerte de su madre interrumpe esta primera etapa de su vida debiendo trasladarse en 1933 a lo de un tío suyo en Villa María (Córdoba). Allí el joven Arregui interrumpe sus estudios sistemáticos en Derecho pero se acerca al mundo intelectual reformista y forma parte de la renovadora experiencia radical-yrigoyenista surgida en esa parte de la provincia mediterránea: el sabattinismo.

Recordemos que el Dr. Amadeo Sabattini, quien gobernará la provincia de Córdoba entre 1936-1940 y será seguido en el gobierno por su epígono Santiago del Castillo entre 1940-1943, inicia su actividad política en Villa María desde donde proyectará una línea interna dentro del partido radical nacional. El “sabattinismo”, básicamente, sostuvo durante la “década infame” las posiciones radicales intransigentes que convirtieron a la provincia de Córdoba en el bastión de las banderas nacionales y federales del yrigoyenismo frente a la política acuerdista del “alvearismo”.

A poco de que Arregui llega a Villa María, su tío, quien trabajaba estrechamente junto al “peludo chico” –como se lo conocía al Dr. Sabattini–, le consigue un trabajo en la biblioteca local “Bernardino Rivadavia” en la que Arregui continúa su formación intelectual de modo autodidacta. Como señala Galasso por esa biblioteca que Arregui presidía “...desfilan no solo los más auténticos representantes del yrigoyenismo sino hombres que provienen de la Reforma, como Orgaz o Bermann y radicales de izquierda, como Santiago del Castillo...Asimismo, en esa Biblioteca Rivadavia, el inquieto joven traba relación con Saúl Taborda quien diserta sobre *Contenido y Forma*, conferencia

que el mismo Juan José califica en un periódico local, como “festín cultural” que será imborrable “en el recuerdo de los hombres de intelecto de Villa María”. De idéntica manera se interesa por Deodoro Roca, otra expresión de la izquierda en la provincia, a quien escucha atentamente en una visita a la Capital” (Galasso;2012/1986:30).

Estas relaciones que Arregui entabla con los reformistas y la política cordobesa le permiten cierta independencia económica una vez que el sabatinismo acceda a la gobernación de la provincia de Córdoba (Arregui es nombrado en el Boletín Oficial y ejerce la docencia secundaria) generándole un ambiente más sosegado para retomar sus estudios formales en 1938 (esta vez en Filosofía y en la Universidad Nacional de Córdoba donde conoce a Rodolfo Mondolfo quien será su maestro) graduándose y en 1944 obteniendo su doctorado, con Diploma de Honor y Medalla de Oro, para el cual presenta su tesis *Las bases sociológicas de la cultura griega*.

Los sucesos del año siguiente, principalmente los del 17 de octubre de 1945, conmueven a Arregui y lo acercan crecientemente al peronismo oponiéndose, como la mayor parte de la juventud de la Intransigencia Nacional cordobesa, a la Unión Democrática. Perdida esa batalla al interior del partido radical, Arregui vota por Sabattini en Córdoba mientras que a nivel nacional vota por Perón. Estos años son bien descritos por Galasso quien mediante el estudio de los artículos políticos-periodísticos que Arregui escribe en Nueva Generación, Intransigencia y Debate, sigue año a año el posicionamiento político respecto a la situación cordobesa, nacional e internacional que lo lleva a concluir: “Sin haber militado en FORJA, este joven intelectual que elogia a Scalabrini Ortiz en Nueva Generación y estrecha amistad con Jauretche en el Congreso Universitario, aparece identificándose, desde Córdoba, con las reivindicaciones sustanciales de esa agrupación: antiimperialismo, lucha contra la oligarquía, neutralismo, antialvearismo y renovación radical.” (Galasso;2012/1986:33)

En 1947 finalmente Arregui se desafilia de la Unión Cívica Radical. Su renuncia ante el Presidente del Comité Radical de la provincia de Córdoba, Dr. Arturo Illia, es una clara descripción –en sus propias palabras– de su posicionamiento político de entonces. En lo que sigue reproducimos un fragmento de su carta de renuncia fechada el 10 de febrero de 1947: "El conflicto entre intransigentes y unionistas, en lo esencial, no ha sido un mero antagonismo de núcleos, sino la lucha en profundidad entre dos concepciones irreductibles, antinómicas e irreconciliables de lo radical y argentino, en cuanto a ideales populares insertos en el sentido propio de lo nacional. Es superfluo, pues, tratar de salvar la unidad del partido, inmolando esta ilusión casuística y formal, el contenido concreto mismo de la doctrina radical, que es la expresión genuina del sentimiento emancipador de las multitudes argentinas, empeñadas desde Mayo en el ideal vigoroso de la plena autodeterminación nacional. Eran estas síntesis oscuras que germinaban en lo colectivo histórico de las masas, lo que el radicalismo debió convertir en conceptualizaciones políticas de lucha. Al no hacerlo, su derrota estaba sellada. La gran frustración de lo radical ha sido consumada. Y nada contrarrestará mientras tanto, el poderío de las fuerzas políticas que triunfaron con Perón, gracias al error de perspectiva –nacional e internacional– de aquellos que al influjo de factores foráneos, cayeron en una imperdonable desviación de la línea del partido, traicionando los postulados históricos de la UCR".

Luego de la renuncia o como razón de ella, su amigo Arturo Jauretche le propone sumarse a la gestión peronista bonaerense –*en el gobierno de Mercante hay lugar*– Arregui acepta y es nombrado Director de Estadísticas y Censos. Ya en Buenos Aires, se instala en la ciudad de La Plata donde además trabajó como docente en la Universidad Nacional de la Plata y hacia 1953 será nombrado profesor adscrito de Sociología en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires e iniciará una audición cultural en Radio del Estado. En el medio universitario y cultural, aunque enfrentado a los sectores integristas católicos, encontrará una recepción más favorable que en la labor de funcionario ya que aquí sufrirá una firme oposición interna que lo sospechaba por su filiación marxista viéndose obligado a esgrimir documentación probatoria, frente a la policía política peronista, sobre su condición nacional y peronista.

### Los biógrafos y el primer Hernández Arregui.

Respecto a la dimensión intelectual de Arregui previo al Golpe de Estado de 1955 sus biógrafos, en realidad más interesados en la dimensión política de su trayectoria posterior a 1955 y particularmente en su articulación de peronismo y marxismo, tomaron su relato autobiográfico respecto a la primera etapa de su vida y consolidaron aquella autocaracterización restrictiva de su formación intelectual que se limitaba a una sola influencia, la de su *venerado maestro* Rodolfo Mondolfo. Esto se refleja en el corpus utilizado para referir a esa primera etapa en la vida de Arregui, que descuida, por tanto, sus primeros escritos estrictamente académicos. Así los biógrafos centran su atención en la producción política-periodística de Arregui de ese entonces más cercana al enfoque político y a las definiciones coyunturales que los abordajes “universalistas” de sus escritos académicos. Del mismo modo, se detallan las sociabilidades políticas que entabla Arregui –Villa María (1933-1940), Córdoba (1941-1947), La Plata (1948-1955), Buenos Aires (1953-1955)– sin referir a sus relaciones estrictamente intelectuales, particularmente con el mundo reformista cordobés del que Mondolfo será uno de los nombres principales pero no el único.

Tanto la tesis con la que en 1944 Arregui accede al doctorado en Filosofía y Letras con Diploma de Honor y Medalla de Oro en la Universidad Nacional de Córdoba: *Las bases sociológicas de la cultura griega*, como los trabajos que escribe durante su labor en las universidades de Córdoba, La Plata y Buenos Aires no despertaron la atención que, pensamos, merecen. Seguramente que parte de este desinterés obedezca a cuestiones políticas académicas pero no debe subestimarse la carencia de un enfoque histórico intelectual para su abordaje específico.

Lo que sí refieren sus biógrafos respecto a la primera etapa de Arregui, y con bastante precisión, es su incursión literaria de 1934 al editar un libro de cuentos titulado *Siete notas extrañas*. El interés que despierta este libro de cuentos proviene de los paradójicos comentarios elogiosos que recibe de la crítica literaria “liberal” –principalmente del hegemónico suplemento cultural del Diario La Nación– que más tarde, en *Imperialismo y cultura* de 1957, será el centro de la crítica hernándezarreguiana a la alta cultura *cocinada en su salsa*. Está el interés en la primerísima etapa literaria de Arregui que contrasta punto por



punto con su posterior anti-intelectualismo, de algún modo abona nuestra idea de que la motivación principal que guía los estudios biográficos sobre Arregui persigue no tanto conocerlo en sus “propios términos” sino destacar aspectos “anticipatorios” de su posterior búsqueda por hacer confluír la tradición nacional-popular con el marxismo.

Ejemplo de lo que señalamos es el invalorable trabajo que Norberto Galasso realiza en Juan José Hernández Arregui: del peronismo al socialismo, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986. Centrando su atención en los escritos políticos-periodísticos que Arregui escribe durante los años cuarenta (Nueva Generación, Intransigencia y Debate) y reconstruyendo los espacios de sociabilidad política por los que transita Hernández Arregui (sabattinismo, trotskismo, “radicales rojos”, forjismo), Galasso sigue año a año el posicionamiento político que Arregui adopta respecto a cruciales temas de la agenda cordobesa, nacional e internacional señalando sus actividades específicamente intelectuales pero subordinándoles a la tarea política<sup>4</sup>.

Esta biografía –con el tiempo convertida en la “fuente” donde todos los demás trabajos acudirán para referir a la primera etapa de Arregui<sup>5</sup>, para luego, rápidamente, pasar a centrarse en su actuación más conocida de los años 1955-1974–, si bien manejándose en el terreno documental, omite y resalta ciertos aspectos de la trayectoria de Arregui en línea con la identidad nacional-popular del biografiado y del biógrafo que lleva a Galasso a la construcción de una aún influyente vida ejemplar de Hernández Arregui. Pero esta falta de profundización del “rostro” académico reformista del primer Arregui, entiéndase bien, no cifra una “sospecha” sobre el carácter nacional-popular hernándezarreguiano –sobradamente documentado por Galasso–. Lo que queremos señalar es que en el muy particular contexto de la Córdoba sabattinista era posible mantener una identidad nacional-popular sin entrar en contradicción con la tradición universitaria reformista cordobesa y que en ese cruce de tradiciones es donde justamente Arregui se forma política e intelectualmente. Ese “clima cultural” le resultará a Arregui más amable que la década peronista donde presentará varias veces la renuncia a sus funciones por considerarse, como afirma en una carta que transcribe Galasso: “...el único en este ministerio que no sólo ha sido postergado sino descendido –y hasta sospechado– dándose el caso excepcional de que, en todos los sentidos, hoy me encuentro por debajo del punto de partida.” (Galasso;2012/1986:71)

Como señalamos, los trabajos que siguieron a la labor de Galasso recurren a él para referir a la primera etapa de Arregui minuciosamente reconstruida con documentos y entrevistas invalores. De este modo los nuevos trabajos no aportan mayor información a la dada por Galasso, asumiendo de este modo

---

<sup>4</sup> Pese al tratamiento privilegiado que Galasso otorga al material político-periodístico por sobre el académico, en más de un pasaje de su Vida de Hernández Arregui pareciera invertirse esa subordinación: “...continúa entusiastamente sus estudios de filosofía y la luz se apaga recién a la madrugada en ese reducto atestado de libros en la calle Belgrano 484, donde Juan José refugia su intimidad...se deja llevar por esa pasión intelectual que lo absorbe y apenas le deja pocas horas libres para discutir cuestiones políticas con algún correligionario o enhebrar proyectos con Odilia, en largas caminatas.” (Galasso;2012/1986:38)

<sup>5</sup> En la Entrada “Hernández Arregui, Juan José” del *Diccionario biográfico de la izquierda argentina* puede consultarse una biografía de los aspectos esenciales de su vida y obra. Respecto a nuestro particular interés, la etapa previa a 1955, la “fuentes” que se recogen en este diccionario no exceden al clásico libro de Galasso señalándose solamente la influencia intelectual de Rodolfo Mondolfo y no se mencionan los escritos previos a *Imperialismo y cultura*, BA, Amerindia, 1957, con la excepción de su libro de cuentos *Siete notas extrañas*, BA, 1934. (Tarcus, 2007: 305-7).

aciertos y errores del anterior. Y esto que señalo vale para los abordajes laudatorios sobre Arregui como los profundamente críticos sobre su figura. Tomemos dos de los trabajos más importantes escritos sobre Hernández Arregui: el libro de Neiburg, Federico (1998) *Los intelectuales y la invención del peronismo*. Alianza Editorial, Buenos Aires, escrito a una década del de Galasso y muy crítico sobre su enfoque y un reciente trabajo académico escrito por Piñeiro Iñiguez, Carlos (2007) *Hernández Arregui, intelectual peronista: pensar el nacionalismo popular desde el marxismo*. Siglo XXI Editora Iberoamericana, Buenos Aires, que aunque laudatorio sistematiza una masa importantísima de información sobre Arregui. Ambos textos, toman como referencia excluyente el trabajo biográfico de Galasso, el segundo reconociendo su deuda explícitamente en todo el capítulo referido a la etapa previa a 1955<sup>6</sup> y Federico Neiburg citándolo tres veces (páginas 64, 66, 68), aunque utilizando su información más extensamente.

### La recepción de Durkheim y de la sociología alemana en la tradición sociológica de cátedra argentina.

Ahora bien, como señalamos en la introducción, el carácter estrictamente sociológico del libro de Arregui que indagamos, requiere que antes de su abordaje presentemos un estado del campo sociológico argentino en el que dicho escrito se inscribe y la tradición interpretativa existente al momento sobre la que Arregui opera.

Es conocida la importancia que la obra de Durkheim tuvo a fines del siglo XIX en la autonomización del discurso sociológico al interior del campo científico en general e hispano-parlante en particular. Sus primeros trabajos, principalmente *Las reglas del método sociológico* (1895), fueron recepcionados por los “pioneros” sociólogos en la Argentina del Centenario abrigando la misma esperanza con la que Durkheim presentó su ciencia positiva de la sociedad en la Francia de la III República<sup>7</sup>, es decir, como una apuesta renovada al racionalismo frente al esclerosado discurso filosófico-religioso y literario que no respondía adecuadamente a los desafíos que planteaban las nacientes sociedades capitalistas (Altamirano, 2004).

Ahora bien, el contexto intelectual en el que Arregui escribe *El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim* sin duda difería del optimismo prebélico del Centenario. La promesa de la sociología positiva había dado paso a la crisis de la razón de entreguerras y a la revalorización de un discurso filosófico que, con sede en Alemania, ponía en cuestión las “certezas” del realismo ontológico durkheimiano. En el nuevo clima intelectual el comportamiento humano ya no podía reducirse a las férreas leyes de la materia ni estudiarse con métodos naturalistas inapropiados para abordar el incuantificable mundo espiritual.

Esto se ve reflejado en los autores que prevalecen en los programas de enseñanza de la sociología argentina. Si en un primer momento los nombres de H. Spencer, A. Comte, F. Giddings, E. Durkheim y G. Tarde se destacan en

---

<sup>6</sup>En la primera página de su libro el autor nos advierte “...como muchos otros hechos que nutren esta sección, está tomada de la principal fuente editada existente: el libro de Norberto Galasso...” (Piñeiro;2007:23)

<sup>7</sup> El filósofo Henri Bergson y su postura vitalista e intuicionista será el principal adversario de la cosmovisión racionalista sobre la cual descansaba la *escuela francesa de sociología*. De algún modo, lo que con ellos se enfrentaba eran las dos líneas que han hegemonizado la historia cultural de nuestro siglo: la que recoge y asume la herencia de la Ilustración y la que la rechaza.

los programas de enseñanza, hacia los años treinta se incorporan las lecturas de G. Simmel, A. Vierkandt, H. Freyer y von Wiese entre otros autores alemanes (Poviña;1941:167-197). Una orientación “enciclopédica” de la teoría social predominaba entre los practicantes de una ciencia social que todavía no había construido su listado de clásicos o “padres fundadores”: Durkheim, Weber y Marx. Pese a la extensa lista de autores o doctrinas consideradas, la teoría social se hallaba “tensada” entre dos concepciones o representaciones de la disciplina: una autocomprensión positivista de la sociología que no la escindía de las demás ciencias de la naturaleza y otra visión culturalista que –retomando la distinción diltheyiana de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu– trazaba entre ellas una rígida frontera epistemológica y metodológica. La opinión en torno a este tema de fondo ordenaba los distintos posicionamientos que podían asumirse en el campo sociológico de entreguerras y sobrevolará en toda la crítica hernándezarreguiana a la sociología naturalista –*que encontró su más fuerte mentalidad en Emilio Durkheim*– y a la sociología espiritualista alemana que describe en el apéndice del libro.

Sin embargo, quienes hegemonizaron el campo sociológico argentino en las décadas del '30 y '40, Ricardo Levene (1885-1959) desde Buenos Aires y Raúl Orgaz (1888-1948) en Córdoba, habían sido formados intelectualmente en el anterior clima cultural y continuaron identificándose en parte con sus opciones y discusiones. Por ello, un durkheimiano Levene y el tardeano Orgaz<sup>8</sup> iniciarán una atenta y disputada lectura de Durkheim que se extiende en el tiempo y que, además de reflejar las relaciones de fuerza al interior del campo sociológico, sin duda logra que la *escuela francesa de sociología* mantenga cierta vigencia pese a la embestida culturalista de entreguerras. La recepción y revalorización de autores alemanes, de la que estos referentes también participaron activamente, aunque el segundo con más énfasis, ocupaban creciente atención en la generación inmediatamente más joven siendo Alfredo Poviña (adjunto de Orgaz en Córdoba y de Levene en Buenos Aires) el mayor exponente de ese proceso y quien liderará el campo sociológico en la década peronista.

Pese a estas diferencias, la sociología de cátedra argentina supo albergar de diversas maneras en su programa de investigación ambas tradiciones de pensamiento con toda una infinidad de variaciones internas y síntesis posibles: un ala metodológica-sociográfica de orientación empírica naturalista (que examinaba el presente a través de su morfología) y otra sociología “pura” centrada en el estudio de la teoría social informada histórica y filosóficamente (dividida a su vez entre los estudios de carácter universalistas y los aplicados a la historia de las ideas sociales argentinas que perseguían la construcción de una *sociología nacional*) que si bien se disputaban la primacía supieron convivir en los programas de estudio. Sin embargo, el mayor peso relativo de la visión culturalista logró convertir a la sociografía en una disciplina auxiliar utilizada para recolectar datos de la “morfología social” reservándose para sí el estudio de lo histórico-social que dada su naturaleza espiritual requería aproximaciones comprensivas e intuitivas (González Bollo,1999).

Más adelante en el tiempo, la convergencia de estas diferencias sociológicas con profundas disputas políticas-culturales que emergieron tras el Golpe de Estado de 1955 (Cernadas, 2010) profundizarán esas diferencias conformando

---

<sup>8</sup> Para la francesa polémica G. Tarde y E. Durkheim que luego refracta en nuestro campo ver (Nocera, 2011).

tradiciones sociológicas autónomas. De este modo, si la *sociología científica* de Gino Germani será la heredera de la sociografía, Alfredo Poviña es el continuador de la sociología de cátedra, entablándose entre estos una lucha por el control del campo donde la pertenencia ginogermaniana al bando antiperonista vencedor explica buena parte del éxito de su empresa (Neiburg, 1998).

Pero así como Gino Germani se presenta a si mismo como “autodidacta” y desconoce su formación sociográfica –ya que tal actitud le permite “limpiar” su trayectoria de toda participación universitaria en la década peronista–; Arregui también omitirá esa primera etapa intelectual –debido al carácter liberal-reformista de esa tradición que luego habrá de enfrentar decididamente–. Sin embargo su formación junto a Raúl Orgaz-Alfredo Poviña dejará suficientes huellas intelectuales en él, alimentando la tradición nacional-popular con sus lecturas y problemáticas. Particularmente en *El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim* puede indicarse la cercanía existente entre su posterior concepto de *conciencia nacional* (Hernandez Arregui, [1960] 1973) y el durkheimiano de *conciencia colectiva* (Berger; 2000) pero además, su búsqueda de instituir una génesis de las ideas nacionales –aunque, lógicamente, invirtiendo la lectura liberal y universalista– lo acerca a un capítulo importantísimo del programa investigativo de la sociología de cátedra como el de la historia de las ideas sociales argentinas<sup>9</sup>.

*Comentario a El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim. Crítica de la teoría de la conciencia colectiva. [Córdoba s/e 1947]*

Ahora bien, luego de este marco introductorio imprescindible vayamos al libro en cuestión para describir los principales problemas, temas y autores que Arregui aborda y como estos materiales intelectuales se relacionan con su trayectoria intelectual previa a 1955.

El libro se compone de ochenta y seis páginas y se divide en una parte central y un extenso Apéndice. La primera parte esta formada por tres secciones y una conclusión. En la primera sección se encarga de contextualizar su estudio y para ello emprende una descripción de *las corrientes espirituales durante el siglo XIX*. Posteriormente realiza un análisis de la metodología durkheimiana abordando los textos de la década 1890 análisis que utiliza para, en la tercera sección, comparar con *Las formas elementales de la vida religiosa* [1912] ya que, según afirma Arregui, *tal vez en ninguna obra Durkheim aplicó su método naturalista en forma más rigurosa y, bien es cierto también, que ninguno de sus libros mereció una acogida tan hostil y contradictoria*. Esta primera parte concluye en una profunda *Crítica del pensamiento sociológico de Emilio Durkheim* que es el “corazón” del libro. En el Apéndice, Arregui reseña el pensamiento de los *modernos representantes del espiritualismo sociológico* (J. Simmel, A. Vierdkandt, H. Freyer) reservando para el final una elogiosa exposición del pensamiento de un *vigoroso pensador moderno: Max Weber* ya

---

<sup>9</sup> No estamos desconociendo la impronta forjista y revisionista de los trabajos de Arregui sino solamente señalando la ascendencia que todos esos trabajos encuentran en las historias de las ideas sociales de los principales sociólogos de cátedra e intelectuales: Rómulo Carbia, Juan Agustín García, José Ingenieros, Juan B. Justo, Raúl Orgaz y Ricardo Rojas y la búsqueda de una respuesta a la “cuestión social” a través de la construcción de la nacionalidad argentina. La importancia de este punto merece un abordaje del opúsculo escrito por Arregui *Relaciones entre historia y sociología* pero por cuestiones de espacio no puede desarrollarse.

que su “sistema” de *poderosa originalidad* que *singulariza a este sociólogo alemán con perfiles netos* le permite, como veremos, un encuentro entre los enfoques opuestos del naturalismo y el espiritualismo a la vez que abonar su particular perspectiva marxista de su *venerado maestro* Rodolfo Mondolfo.

Yendo al texto en sí, su propósito se deja leer en el subtítulo: una *Crítica de la teoría de la conciencia colectiva* elaborada por el jefe de la *escuela francesa de sociología*. Su crítica se dirige, en lo sustancial, a marcar las contradicciones surgidas por la dualidad durkheimiana de intentar aplicar *un método materialista y antimetafísico a ideas filosóficas* [Durkheim] *no pudo mantenerse dentro de los límites que le asignaban las ciencias naturales. Y de la misma manera que Comte...E. Durkheim reincidió en el pecado original de una “conciencia social”, ente abstracto, venido del submundo metafísico...que le llevó del campo científico al campo metafísico.... De esta dualidad sólo podían surgir contradicciones visibles y perturbadoras.* La divinización de la conciencia colectiva que Durkheim desarrollaría en *Las formas elementales de la vida religiosa* [1912] es el salto de lo metafísico a lo teológico: el totem es la conciencia tribal hipostaseada y llevada inconcientemente a la categoría de lo sagrado. Ofreciéndole *por fin a Durkheim la posibilidad de afirmar la trascendencia de la conciencia colectiva sin ninguna contradicción. Pues solo Dios, inaccesible a la conciencia sin la revelación y sin la gracia y exigiendo una sumisión absoluta merece efectivamente el título de trascendente.* Pero Durkheim, no podía dictar normas para una sociedad de mentalidad arcaica, sino para una mentalidad de sociedad racionalizada cuyo ideal colectivo era el *desarrollo industrial del capitalismo del siglo XIX en la cúspide de su florecimiento económico.* Sin embargo, si la conciencia colectiva es una, como quiere Durkheim, no se puede explicar las modificaciones y crisis que el sentimiento religioso ha sufrido, *hecho que no parece coincidir con la disminución del sentimiento religioso en Alemania y Rusia, bien que el misticismo de las masas haya tomado otras rutas no desprovistas de religiosidad.*

Ahora bien, una lectura “presentista” de ésta crítica hernándezarreguiana a Durkheim, es decir, adoptar el criterio que actualmente poseemos sobre su obra y utilizarlo como parámetro de interpretación de la interpretación que realiza Arregui, nos condenaría a caer en serios anacronismos. El actual consenso en torno a que a lo largo de su obra Durkheim va sustituyendo el uso de “conciencia colectiva” a favor de las pluralidades que le permiten las “representaciones colectivas” no fue apreciado por el intérprete. La centralidad que Arregui otorga al concepto de *conciencia colectiva* se explica por el horizonte de lecturas en el que desarrolla su trabajo, Raúl Orgaz y Alfredo Poviña comprendían la obra de Durkheim desde el particular punto de vista de Georges Gurvitch (heredero de la cátedra en la que fuera titular el mismo Durkheim) que, según afirmó Orgaz, *había superado en muchos aspectos a la obra de Durkheim.* Arregui, educado en ese medio intelectual, hará suyas esas enseñanzas.

En efecto, no puede pasarse por alto la influencia que la lectura de Gurvitch (sobre Durkheim) ejerció en la crítica que elabora Arregui. Me refiero, principalmente, a un extenso artículo que Gurvitch incluyera en su libro *Las formas de la sociabilidad*, (Buenos Aires, 1941. Ed Losada. Traducido por Francisco Ayala éste libro inaugura la flamante Biblioteca Sociológica), no casualmente titulado: “El problema de la conciencia colectiva de Durkheim”. En

este trabajo encontramos muchos de los argumentos que Arregui utiliza en su *crítica de la teoría de la conciencia colectiva*, principalmente la central idea, y como vimos discutida, de que la teoría de la conciencia colectiva atraviesa toda la obra durkheimiana y que es la “llave” para su comprensión, así Gurvitch nos dirá: “La teoría de la conciencia colectiva es el fundamento crucial de la sociología de Durkheim, su punto decisivo, la raíz de toda su concepción de la especificidad de lo social y de su irreductibilidad a otros sectores de lo real. Se encuentra en la base de su método sociológico, de su oposición de la solidaridad mecánica y de la solidaridad orgánica, de su sociología jurídica y de su sociología religiosa” (Gurvitch; 1941:135).

Pero esta primera formación sociológica no debe escindirse de la que recibe de su *venerado maestro* Rodolfo Mondolfo ya que es en estrecha ligazón a su filosofía de la praxis desde donde puede comprenderse cabalmente el ejercicio crítico desplegado por Hernández Arregui en *El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim*. En efecto, la entonación mondolfiana que alcanzan sus conclusiones no pueden omitirse: *Su “conciencia social” elevada por encima de los hombres, fija e inmóvil sobre los sucesos de la tierra, es tan similar a la idea absoluta de Hegel, que no es sorprendente que si éste, con su fórmula de que “todo lo que es real es racional” y de que “todo lo que racional es real” justificó históricamente lo existente, o mejor dicho, la racionalidad del estado germano, Durkheim por su parte haya facilitado con su “conciencia social” la justificación de instituciones poco afines por su carácter autónomo e ideal, a toda tentativa de modificación que viniese de la acción práctica de los hombres...*

Cumplido éste objetivo central del libro, en el apéndice Arregui se lanza a un balance crítico del pensamiento sociológico de la época describiendo el creciente predominio de la sociología “espiritualista” alemana a expensas de la francesa. Este apéndice es construido básicamente sobre un trabajo del Dr. Alfredo Poviña que en 1939 se publica bajo el sello de la Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba: *Una nueva lógica de la sociología*. Varias veces citado, no menos de ocho veces, este escrito de Poviña ofrece el interrogante principal sobre el que Arregui nos introduce a su apéndice: *Estas corrientes divergentes giran alrededor del problema creado por la cuestión de saber, como lo ha hecho notar el Prof. A. Poviña...si la sociología pertenece al grupo de las ciencias naturales de acuerdo a la posición dominante en el siglo XIX, o bien si es una ciencia de tipo cultural o espiritual como sostiene la corriente de Guillermo Dilthey*. Así, Arregui describe los representantes de este espiritualismo sociológico de antecedentes históricos-filosóficos centrandos su estudio en J. Simmel, A. Vierdkandt, H. Freyer y M. Weber.

Aquí, en la detallada descripción de las diversas escuelas sociológicas y en la forma en que se clasifican dichos autores (formalismo, fenomenología, eclecticismo y sociología comprensiva) se observa claramente las voces de Orgaz y Poviña, pero para una interpretación de conjunto, Arregui retoma la entonación mondolfiana y afirma que esta pérdida de centralidad de la tradición sociológica positivista denuncia la crisis hegemónica de *la ideología optimista de la burguesía del Siglo XIX...El resurgimiento del idealismo filosófico a comienzos del siglo XX, no puede entenderse en su más íntima significación, sino se la interpreta como una pérdida del timón de la historia de parte de las clases dirigentes...el mundo cuyo dominio técnico, material, parecía haberse alcanzado, surgió como problema y como historia*.

Como ya adelantamos al comienzo de este escrito, la ubicación al final del apéndice que Arregui le reserva al análisis del pensamiento de Max Weber no será casualidad sino la oportunidad para recopilar lo dicho a lo largo del libro a la vez que posicionarse dentro del campo sociológico mediante una particular interpretación de él. De este modo, la lectura hernándezarreguiana de Weber merece un párrafo aparte y nos servirá como conclusión ya que en ella Arregui articula su formación dentro de la sociología de cátedra con el marxismo humanista de Rodolfo Mondolfo.

*La lectura hernándezarreguiana de Max Weber y su posicionamiento en un campo sociológico –como siempre– en disputa.*

Pero esta “utilización” de Weber como medio para sentar posición respecto al debate excluyente de la sociología que oponía naturalismo y espiritualismo – pero que, como vimos, sintetizaba posicionamientos políticos ideológicos enfrentados– no será obra de Arregui solamente. Hacia mediados de la década del cuarenta, la interpretación en torno a la obra de Weber se había convertido en otro “campo de batalla” donde los referentes de la sociología de cátedra disputaban que enfoque sociológico era el legítimo y cual no. Este resurgimiento de una disputa –que durante la entreguerras se inclinó a favor de la postura culturalista que logró subordinar al plano estrictamente metodológico al naturalismo sociográfico– dejaba entrever el reposicionamiento que en la posguerra adquiere un positivismo morigerado que pugna por reunificar a las ciencias escindidas durante entreguerras.

Aquí nadie era neutral, en el resultado de esa disputa se jugaba el prestigio de los capitales intelectuales que cada uno de los participantes había acumulado en su trayectoria. En efecto, si la sociología debía deslindarse de toda aproximación filosófica y culturalista ¿Cuál sería el destino dentro del campo sociológico de los actores formados en las disciplinas humanísticas? Y a la inversa, si la sociología no debía reducirse a la mera “recolección de hechos” pues era materia de indagación mayor requiriendo aproximaciones metodológicas comprensivas e intuitivas ¿Qué espacio le quedaría a quienes como Gino Germani se habían formado en las técnicas de investigación social y en la tradición sociográfica?

Así, como toda recepción, la lectura de Weber en el campo sociológico argentino de los años cuarenta fue selectiva y formó parte de los proyectos y apuestas intelectuales de sus diferentes receptores inmersos en un campo en disputa. De este modo, Gino Germani buscó “despegar” a Weber de las lecturas espiritualistas o culturalistas aprovechando para descalificar todo intento se separar una sociología “pura” de otra sociográfica que impedía su proyecto neopositivista de “ciencia unificada”. Alfredo Poviña, al contrario, presentaba a Weber como “el mejor representante de la sociología histórico-cultural o espiritualista”. El durkheimiano Levene incluyó a Weber, junto con Marx, dentro de las “concepciones unitarias” descalificándolas de “ideológica” y de “económica” respectivamente (Blanco, 2007).

¿Y Hernandez Arregui cómo intervino en esa disputa? Apartándose de las extremas lecturas de Germani y Poviña, Arregui seguirá la conciliadora lectura que Raúl Orgaz<sup>10</sup> hizo de Max Weber al endilgarle “superar” la antinomia

---

<sup>10</sup> Que a su vez seguía a Pitirim Sorokin quien desde los años veinte, luego de su estadía de estudios alemana, había escrito y ayudado a difundir en Estados Unidos la obra de Max Weber.

naturalismo-espiritualismo –Arregui dirá–: Max Weber es *el gran sociólogo moderno* quien *frente al duelo entre sociología científica (en el sentido naturalista) y sociología espiritualista (en el sentido de comprensiva) elaboró una doctrina propia en la que introdujo para el análisis de lo social la relación causal, aunque desproveyéndola de su estrictez determinista, mediante el concepto común en biología de “funcionalismo” y según el cual, entre la acción reciproca de dos fenómenos no se puede precisar cuál es el efecto y cual la causa...*

Arregui seguirá a Raúl Orgaz en su interpretación de Weber pero se distanciará cuando aquél quiera señalar una superación de la sociología weberiana sobre el marxismo: *El eminente sociólogo alemán –escribe Orgaz sobre Weber– rehusa adherirse a las interpretaciones unilaterales, de las que es modelo prestigioso el economismo histórico, o filosofía económica de la historia. Adopta, en cambio, como punto de arranque, la mutua inter-dependencia del fenómeno religioso y del fenómeno económico...* (Orgaz;[1945]1950:162)

En cambio, la lectura que en éste punto Arregui hace de Weber invertirá las conclusiones a las que arribó Orgaz. Según Arregui, en vez de “superar” un supuesto unilateralismo de Marx, el funcionalismo de Weber corrobora la filosofía de la praxis marxista: *El funcionalismo –escribe Arregui– es un concepto fecundo, pero en el fondo, no puede prescindir de la idea causal. Lo único que hace es devolver la relación del efecto a la causa y de la causa al efecto, interacción que el mismo K. Marx afirmó, al señalar el poder transformador de las ideas, en ciertos períodos históricos, mucho más fuerte que los mismos hechos materiales que los estimularon. La sociedad, en efecto, influye al ser humano, pero éste modifica a la sociedad en una estrecha relación funcional, ya que la correlación es de ida y vuelta...*

Habría varios puntos más para señalar respecto a la interpretación hernándezarreguiana de Weber –como la exposición que Arregui hace del Weber metodológico centrado en el concepto del tipo ideal pero también sobre *el otro Weber* el influenciado por George Simmel y Friedrich Nietzsche– pero nos limitamos a marcar el núcleo de la crítica a Weber que está en línea con la idea que quisimos desarrollar a lo largo de esta presentación: la ligazón que Arregui entabla en *El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim* entre la filosofía historicista-humanista del marxista Rodolfo Mondolfo y la escuela cordobesa de sociología encabezada por Raúl Orgaz y su epígono Alfredo Poviña.

Por último y sin caer en inútiles lecturas “anticipatorias”, no puede dejar de señalarse que los autores con los que Arregui trabaja en este libro (Marx, Durkheim y Weber) lo alejan no solo del irracionalismo achacado a la producción sociológica de esos años sino también del enfoque “enciclopédico” característico de una importante etapa de la sociología internacional que en la década del cuarenta empieza a declinar. Con anterioridad a la década del cuarenta los autores clásicos que hoy reconocemos como “padres fundadores” de la teoría social no eran tales sino que ocupaban un lugar más junto a muchos otros nombres. Así, la idea de que existen ciertos autores y textos clásicos que definen la identidad disciplinar y a la que hay que prestar especial atención surge posteriormente. Si en *Contemporary sociological theories* (1928) Pitirim Sorokin refería a Durkheim, Weber y Pareto como a autores pertenecientes a escuelas sociológicas completamente distintas y eran puestos en pie de igualdad junto a una extensa lista de nombres hoy desconocidos,



Talcott Parsons, solo una década después, –en *La estructura de la acción social*– argumentará haber descubierto una “convergencia” entre esos tres autores e inaugura la idea de la existencia de un “canon” sociológico al cual ajustarse y el cual, con algunas modificaciones, sigue conservándose hasta el día de hoy. (Shils, 1980)

Los autores que Arregui pone en discusión hacia 1947 son justamente los “clásicos” o “padres fundadores” de la teoría sociológica con una sola y “premonitoria” modificación: la salida de Pareto de ese “podio” de los teóricos sociales y el ingreso a él de Marx. Así, los autores con los que trabaja Arregui en *El pensamiento sociológico...* se ajustan a la reestructuración que más tarde sufrió el “canon” construido por Parsons –luego de los conflictos teórico-políticos de la década de 1960– y que al resaltar la obra de Marx ubicaron al conflicto social en el centro de las preocupaciones sociológicas y pusieron en cuestión la hegemonía parsoniana que desde la posguerra había privilegiado los aspectos consensuales de lo social.

### *Las razones de un olvido biográfico y el sistema de citas implícito en El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim.*

Ahora bien, que en su reconstrucción autobiográfica Arregui no recupere ésta participación en la sociología de cátedra de los años cuarenta prefiriendo simplificar su formación intelectual y asumir solamente la tradición marxista mondolfiana puede deberse a varios motivos que nunca sabremos fehacientemente pero puede ensayarse algunos comentarios al respecto.

Una de esas motivaciones que llevaron a Arregui a desconocer la complejidad de su formación intelectual puede obedecer a su constante búsqueda –a lo largo de los años sesenta– de deslindarse de las “formas” universitarias en las que Arregui se formó y que efectivamente lo distanciaban de un lenguaje llano restringiendo la llegada de su discurso a los sectores trabajadores –aspecto crecientemente importante en su obra que lo lleva a un particular último libro *Peronismo y socialismo* (1972) y a una autocrítica del estilo *culterano* de su primer gran libro *Imperialismo y cultura* (1957)– y sin duda las complejidades de su formación universitaria no se hallaba en línea con esa búsqueda simplificadora que sí condensaba la expresiva fórmula marxismo-peronismo.

Otro de los motivos que llevaron a Arregui a desconocer su formación dentro de la sociología de cátedra es probable que se deba al fuerte carácter liberal-reformista de la que esa tradición era tributaria, contando en sus filas a importantes referentes de la posterior oposición universitaria al peronismo. Y en efecto, esa tradición jurídica-sociológica, íntimamente ligada a la Reforma Universitaria del '18, encontró en la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba su epicentro y en el hermano del jefe de la escuela cordobesa de sociología Raúl Orgaz –Arturo– uno de sus dirigentes destacados<sup>11</sup>.

Un indicio de esto último que señalamos puede advertirse en el sistema de citas que subyace en este escrito hernándezarreguiano de 1947. Tanto en los

---

<sup>11</sup> Esta filiación liberal-reformista de la sociología cordobesa puede inscribirse aún más atrás en el tiempo. Enrique Martínez Paz, maestro de Orgaz y del que éste fue adjunto, es quien ejerce la flamante cátedra cordobesa de sociología desde 1908 hasta que en 1918, postulado por la reformista Federación Universitaria Cordobesa pierde la contienda por el rectorado frente al católico Dr. Antonio Nores. Luego de la segunda intervención nacional y la renuncia de Nores al rectorado, Raúl Orgaz ingresa como titular de Sociología, cargo que ejerce hasta 1947.

nombres que explícitamente cita en *El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim* así como en los autores que, presentes en sus ideas, Arregui prefiere no mencionar puede advertirse parte de la finalidad de este escrito y su contexto de producción.

La omisión que Arregui hace de Raúl Orgaz a lo largo de *El pensamiento de Durkheim...*—aunque sigue muchas de sus ideas— es tan llamativa como la omisión de Rodolfo Mondolfo<sup>12</sup> —quien disconforme con las autoridades que asumen en la Universidad Nacional de Córdoba en 1946 muda a la Universidad Nacional de Tucumán—. La decisión que Arregui toma al referenciarse casi exclusivamente en Alfredo Poviña, discípulo directo de Orgaz y a quien cita ocho veces en las ochenta y seis páginas que componen el escrito, permite pensar que perseguía ganar la simpatía de aquel. Pero veamos más detenidamente quienes eran estos referentes de la sociología y por que Arregui omite citar a unos y respalda sus argumentos en Poviña quien, aún careciendo del prestigio alcanzado por sus maestros, logra hegemonizar el campo sociológico argentino durante la década peronista.

Llegada la intervención peronista a la Universidad Nacional de Córdoba en 1947 —un año antes de la publicación de *El pensamiento de Durkheim...*— el precario equilibrio “tejido” entre las tradiciones reformistas y clericales alcanzado durante el doble rectorado ejercido entre 1932-1940 por el moderado Sofanor Novillo Corvalán —luego de las grandes huelgas universitarias del '18, '22, '24, '28, '32 y los profundos conflictos por las repercusiones de la Guerra Civil Española— se rompe definitivamente. Ese precario equilibrio tenía su correlato en la Cátedra de Sociología cordobesa donde los adjuntos del reformista Raúl Orgaz (Alfredo Poviña y Francisco W. Torres) expresaban aquellas tradiciones en pugna. La expulsión en 1947 de Orgaz- Poviña de la Universidad Nacional de Córdoba y la titularización de la Cátedra sociológica por parte de Francisco Torres reflejará las nuevas relaciones de fuerza desfavorables a la orientación reformista.

A diferencia de la suerte corrida por su maestro Orgaz —como la de tantos otros intelectuales de larga tradición reformista que se ven excluidos del campo universitario— llegado el año 1947 si bien Poviña fue echado de las funciones que ejercía en la provincia de Córdoba —incluso de sus funciones judiciales— se beneficiará al ocupar cargos docentes vacantes que, por los mismos motivos políticos, fueron abiertos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires. En 1948 Alfredo Poviña gana por concurso la titularidad de la Cátedra de Sociología en la Universidad de Buenos Aires —que desde 1927 dictaba R. Levene en la FFyL-UBA— y en 1950 asume la dirección del Instituto de Sociología de la U.B.A —fundado por Levene en 1940—. Desde estas instituciones representativas, Poviña articula una exitosa “red” de sociólogos que alcanza dimensión nacional y regional. En 1950 Poviña organiza la Primera Reunión Nacional de Sociología de donde surge la primera sociedad docta de la disciplina: Academia Argentina de Sociología. Desde esta organización nacional impulsa la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) —la principal obra de Poviña que al día de hoy continúa su labor— y participa como representante argentino —enviado por las universidades de

---

<sup>12</sup> Aunque Arregui sigue en muchos aspectos la perspectiva marxista mondolfiana no lo cita en ningún momento, aunque la cita a Feuerbach y a Renato Treves —amigo exilado italiano de Mondolfo y quien impulsa la sociología en Tucumán— parecieran ser citas laterales al maestro.

Córdoba y Buenos Aires– en los congresos de los organismos internacionales de sociología.

Así, el posicionamiento expectante de Poviña en el mundo académico reformista de la década del treinta y primera mitad del cuarenta –cuando era adjunto de los referentes de la sociología argentina, R. Levene en la Universidad de Buenos Aires y R. Orgaz en Córdoba– sufre una “acertada” redirección al acercarse al gobierno peronista y lograr ocupar el lugar sociológico vacante dejado por los expulsados titulares de cátedra. La reubicación en Buenos Aires y su estratégica alianza con los diversos sectores del peronismo le permitirá a Poviña liderar el campo sociológico argentino hasta que el Golpe de Estado de 1955 y su “Reconstrucción Universitaria” lo desplaza nuevamente y allana el campo para la renovación empirista impulsada por Gino Germani.

Pero Poviña no se pasará a la Resistencia Peronista como pareciera debería seguir su trayectoria, éste, al contrario, volverá a su originaria identidad liberal-reformista y a la Universidad Nacional de Córdoba –recuperando sus cargos anteriores, sumando nuevos e incluso, dentro del poder judicial llegará, entre 1960 y 1963, a ser Presidente del Superior Tribunal de Justicia de Córdoba– desde donde resistirá la embestida ginogermaniana que perseguía sustituir su posicionamiento hegemónico dentro del campo sociológico. De este modo, buena parte de la crítica que Gino Germani dirigía desde la moderna *sociología científica* a la tradicional *sociología de cátedra* no descansaba en las características propias de esa tradición en sí, sino en el enfrentamiento institucional por el control de un campo sociológico<sup>13</sup>.

Así las cosas, si en *El pensamiento sociológico de Durkheim...* Arregui cree conveniente, por obvias razones, no citar al reciente expulsado Raúl Orgaz ni a su maestro Mondolfo, prefiriendo referenciarse en Poviña –ya que, como vimos, es quien lidera la sociología argentina durante la década peronista– la vuelta de éste a su originaria identidad liberal-reformista convierte a Poviña en alguien poco apropiado para recordar durante los años de la Resistencia Peronista, pasando a ocupar el lugar de los “oportunistas del movimiento” que tanto criticó Arregui y sufrió en carne propia durante su labor como funcionario y profesor universitario en la ciudad de La Plata y Buenos Aires.

Pero esta actitud de Arregui de “acomodar” sus citas y su relato autobiográfico a un espacio social siempre cambiante es tan habitual como legítimo en las

---

<sup>13</sup> La pérdida del control de las instituciones sociológicas porteñas a favor de Gino Germani es la principal razón del regreso de Poviña a Córdoba en 1956. Aquí, la intervención de la Universidad Nacional Córdoba se estabilizará bajo el rectorado de Jorge Orgaz –hermano de su fallecido maestro Raúl Orgaz y del referido Arturo– quien facilita a Poviña la reincorporación a la Universidad donde no sólo recupera la Cátedra de Sociología sino además presidirá el flamante Instituto de Sociología “Raúl Orgaz” dependiente también de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba ratificando la ascendencia jurídica que en Córdoba asumió la sociología (aunque la orientación hacia la investigación social ganaba terreno con la incorporación de una nueva generación como Juan Carlos Agulla, Adolfo Critto y Eva Chamorro). Al contrario, desde Buenos Aires Germani redefinirá la práctica sociológica –en Córdoba todavía centrada en la enseñanza de las doctrinas sociológicas como complemento en la formación de los profesionales y en estrecha ligazón con las disciplinas jurídicas-filosóficas– para adaptarse al giro estructural- funcionalista que con sede en Norteamérica emprendió la teoría social tras la segunda posguerra. Pero ello no impedirá que desde el interior del país, Alfredo Poviña y los suyos (los sociólogos de cátedra), continúen controlando buena parte del campo sociológico argentino (Sociedad Argentina de Sociología –SAS y la mayoría de las cátedras de sociología del interior del país) además de hallarse profundamente articulada regional e internacionalmente (Asociación Latinoamericana de Sociología –ALAS- y el Instituto Internacional de Sociología –IIS-). En efecto, con base operativa en la provincia de Córdoba y su Universidad, Poviña presidirá estas tres importantes instituciones (SAS: 1959-1982; ALAS:1950-1964; IIS: 1963-1969).

accidentadas trayectorias de los intelectuales nativos<sup>14</sup>. Y en efecto, cuando Hernández Arregui reconoce en los años sesenta su ascendencia intelectual en Mondolfo, además de ser cierto, ello esta en línea con su búsqueda presente de articular su tradición marxista con el peronismo. Del mismo modo que Germani al presentarse como “autodidacta”, sin inscripciones previas más allá de su militancia antifacista, omitía su formación sociográfica en el Instituto de Sociología FFyL-UBA “limpiando” así su trayectoria de toda participación universitaria en la década peronista y acomodando su biografía al “censor” de la reconstrucción universitaria posperonista de la que él mismo formaría parte. De algún modo, lo que ambos hicieron con esa omisión de sus respectivas formaciones sociológicas fue “acomodar” su curriculum al contexto y al rumbo que adoptaron sus divergentes apuestas político-académicas luego del Golpe de Estado de 1955 que los volverá a encontrar enfrentados y en posiciones político culturales similares a las sostenidas en los años cuarenta y primera mitad de los cincuenta.

*El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim: La actualidad de su lectura y una hipótesis sobre su escritura.*

Cuando pensamos en la relación que Hernández Arregui estableció con la sociología argentina enseguida nos viene a la mente la resonada polémica que a lo largo de la década del sesenta sostuvo con el representante de la *sociología científica* Gino Germani<sup>15</sup>. Los términos de aquella controversia –amplificada por formar parte de una disputa política-cultural más amplia– son bien conocidos, aquel le imputará a éste la falta de “objetividad” por la carencia de un método científico<sup>16</sup> mientras que Arregui, al año siguiente, le contesta con las siguientes palabras: “Hay que desconfiar de estos sociólogos –refiriéndose al “Signore” Germani– atorados de estadísticas, de números secos, fragmentos de la realidad total, y detrás de los cuales, lo que se oculta es la política del imperialismo cultural.”. “...es indispensable recurrir a la sociología de la cultura. Que el profesor Germani, estadígrafo, parece ignorar” (Hernández Arregui; 2004/1969:158-168). Pero poco conocido es que ese debate sobre la definición de los límites y el sentido de la práctica sociológica, como intentamos mostrar, hundía sus raíces en discusiones del campo sociológico de entreguerras y menos conocido aún que de él participó un joven Hernández Arregui sosteniendo una posición culturalista similar a la que más tarde esgrimirá en su batalla frente a Germani.

---

<sup>14</sup> La repentinamente muerte de Hernández Arregui en 1974 –que lo sorprende en Mar del Plata, tras la muerte de Juan Domingo Perón, escapado de la reacción de la Triple A– impidió una autobiografía donde recopile su trayectoria intelectual. Pero siguiendo lo dicho, seguramente Arregui habría subordinado ese escrito a las apuestas políticas presentes y del mismo modo que los biógrafos de él, hubiera privilegiado los aspectos políticos de su trayectoria y utilizado la historia de su formación intelectual para esos fines.

<sup>15</sup> Para un panorama amplio (interpretativo y cronológico) de la disputa entre la sociología científica y la sociología nacional-popular surgida luego del golpe de estado de 1955 ver: Sigal (1991) y Recalde (2012).

<sup>16</sup> “En la Argentina las principales corrientes antipositivistas no tenían connotaciones ideológicas extremistas. Sus principales representantes estaban más bien ligados a los valores liberales y democráticos, tan característicos de la clase política e intelectual y de la sociedad en su conjunto desde mediados del siglo XIX. En cambio, para un cierto sector de los intelectuales el significado del antipositivismo era completamente distinto. Ellos lo usaron como un arma ideológica para rechazar los fundamentos liberales y democráticos sobre los cuales estaba basado el estado argentino desde la mitad del siglo pasado...Su ideología occidental y modernizante era rechazada por ser extraña a la verdadera “realidad nacional” (ser nacional) y su ciencia social positivista era considerada igualmente extraña, e incapaz de comprender a la sociedad.” (Germani;1968:397-398)

Al igual que Hernández Arregui, Germani participó de ese debate en los años cuarenta –registrados en sus publicaciones en el Boletín del Instituto de Sociología UBA (González Bollo, 1999)–, sosteniendo también buena parte de los argumentos utilizados posteriormente por él. Si bien no intercambiaron acusaciones directas entre ellos, durante los años cuarenta Hernández Arregui se enfrentó a un neopositivista Gino Germani que abogando por la reunificación de las ciencias –luego del “cisma” de entreguerras– se oponía a la distinción diltheyiana entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura cuyo correlato sociológico será la distinción entre una Sociología culturalista “pura” (informada filosófica e históricamente) y una Sociografía naturalista (metodológicamente positiva y empirista). Durante la década peronista, esta disputa fue favorable a la posición culturalista representada por Alfredo Poviña hasta que, como vimos, el Golpe de Estado de 1955 posiciona en su lugar a Gino Germani quien sumándose al giro estructural-funcionalista logra transformar intelectual e institucionalmente la práctica sociológica en Argentina. Pero la resistencia opuesta por Poviña al proyecto hegemónico de Germani llevó a que éste trabajara incansablemente para deslegitimar a su principal competidor. El profundo éxito que finalmente consigue Germani llevó a que junto a Poviña se desprestigiara toda una tradición intelectual –la sociología de cátedra– que hundía sus raíces a fines del siglo XIX. La interpretación “rupturista” de la historia de la sociología Argentina hecha por Gino Germani – con el tiempo convertida en “sentido común” compartido por la comunidad sociológica Argentina– instaló la idea de que previo a su actuación no existían antecedentes “válidos” o más precisamente que a lo sumo lo que se entendía por sociología eran meros *ensayos* que debían inscribirse en la tradición del *pensamiento social latinoamericano* carentes de validez científica (Germani, 1968).

Sin embargo, como intentamos mostrar, la tradición de la *sociología científica* que Germani reclamaba para sí hundía sus raíces en el enfoque “sociográfico” que junto al “histórico-filosófico” formaban el programa de investigación de la sociología de cátedra Argentina desde fines del siglo XIX de la cual él como J. J. Hernández Arregui –y muchísimos otros intelectuales que sería interesante investigar<sup>17</sup>– formaron parte.

El texto de Arregui que indagamos es una evidencia más que pretende sumarse a las nuevas investigaciones de historia de la sociología Argentina que al volver su mirada a los años cuarenta y primera mitad de los cincuenta

---

<sup>17</sup> Aunque la actuación de José María Rosa dentro del campo sociológico argentino es más conocida que la de Arregui, la importancia de su participación no fue lo suficientemente ponderada. Si revisamos la *Historia de la sociología latinoamericana* que Alfredo Poviña escribe en 1941 (México, FCE) especie de “estado del campo” sociológico latinoamericano, nos llamará la atención que el Dr. Rosa no solo es nombrado como Profesor de Sociología en la Universidad del Litoral (en el libro se incluye su Programa de enseñanza y una reseña de su libro *La interpretación religiosa de la historia. El Ateneo, 1936*) sino que ocupa un lugar expectante en el campo sociológico argentino. En estrecha relación con el gobierno santafesino de la década de 1930 (durante el Gobierno demócrata progresista y luego de la intervención) y Ricardo Levene, Rosa es adjunto de Historia de las Instituciones Políticas y (entre 1936 a 1938) profesor adscrito de Sociología en la Facultad de Humanidades de La Plata. En 1940 titulariza la cátedra de Sociología en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad del Litoral (Santa Fe) donde había sido adjunto de José Oliva. En 1941, el prestigioso exilado español Francisco Ayala “ocupa” su cátedra. Sin dudas, la participación como fundador del flamante Instituto de Estudios Federalistas (1938) y la creciente identidad nacionalista de Rosa lo enfrenta a las autoridades universitarias que encuentran en el sociólogo liberal- reformista Ayala la oportunidad de desvincular a un profesor “opositor”. Al igual que Arregui, un trabajo principal como *La interpretación religiosa de la historia. El Ateneo, 1936*, junto a su tesis doctoral (Origen mítico del Estado) y otros textos menores (Síntesis de sociología Argentina, El clan y Los partidos políticos y la Nación), forman un corpus aún inexplorado.

desmitifican aquel “mito de origen” ginogermaniano que por efecto de campo se convirtió en el “sentido común” de la comunidad sociológica argentina. Esta puesta en cuestión de la “normativa” historia de la sociología argentina, no solamente repuso a Alfredo Poviña y su itinerario personal consagrado durante la década peronista, junto a él, otros actores, instituciones y tradiciones intelectuales de la sociología argentina recientemente se volvieron objetos de estudios “legítimos”, logrando día a día, una reconstrucción más adecuada y polifónica de la historia de la sociología argentina<sup>18</sup>.

Así, los aportes de Gino Germani y de su *sociología científica* si bien son importantísimos, la creación en 1957 de la Carrera y el Departamento de Sociología UBA es interpretada actualmente no como el nacimiento o inicio de la sociología argentina, como él quiso creer, sino como la *coronación* de un largo proceso de institucionalización iniciado a fines del siglo XIX, profundizado en las décadas del '40-'50 y que desbordando las fronteras argentinas incluyó a los principales países latinoamericanos como México y Brasil. (Pereyra, 2010)

Si bien una disciplina no se encuentra totalmente institucionalizada –nos recuerda Eduard Shils, 1980– hasta que no es dictada en las universidades como carrera de grado –y aquí indudablemente es Gino Germani quien tiene ese merito– sin embargo, una disciplina no se reduce solamente a ese indicador. En efecto, en 1898 se crea la primera Cátedra de Sociología en la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Buenos Aires –donde se destaca la labor de E. Quesada– que pronto replican las universidades de La Plata, Córdoba, Santa Fe y Tucumán iniciando una sólida tradición de enseñanza de la sociología. Con la llegada de la década del cuarenta, a instancias de R. Levene y Reneto Treves se fundan en 1940 los primeros institutos de investigación sociológica en Argentina, el Instituto de Sociología (FFyL-UBA) y el Instituto de Investigaciones Económicas y Sociológicas (UNT) respectivamente, a los que en 1948 se le suman los Institutos de Sociología de la Facultad de Ciencias Económicas (UBA) y la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales (UBA) y en 1956 el de Córdoba (UNC). Así, se consolida prácticamente la orientación a la investigación social universitaria (sociografía) que si bien estaba presente en los manuales con los que nuestros profesores dictaban desde fines del siglo XIX sus clases de sociología, esas enseñanzas no habían sido llevadas a la práctica. Además, en 1941 aparece la primera colección de libros “Biblioteca de Sociología” de la editorial Losada dirigida por F. Ayala y en 1942 el Boletín del Instituto de Sociología –donde confluyen la diversidad de actores y orientaciones sociológicas existentes– mostrando la aparición de un público lector por fuera de los especialistas. A comienzos de la década del cincuenta se forman a instancias de Alfredo Poviña las primeras sociedades doctas como la Academia Argentina de Sociología y la actual Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). Por último, en 1953 se profundiza la enseñanza de la sociología universitaria argentina sumándose a las nueve cátedras de sociología existentes en el país otras siete más.

Luego de la indagación hecha a *El pensamiento sociológico de Emilio Durkheim. Crítica de la teoría de la conciencia colectiva* [Córdoba s/e 1947], visto el trabajo interpretativo desplegado por Arregui y las citas-omisiones en línea con la tradición culturalista de la sociología de cátedra representado por

---

<sup>18</sup> Para un “estado de la cuestión” ver (Pereyra, 2010).

Alfredo Poviña, podría pensarse su escritura como una búsqueda de ganarse la consideración de quien ejerció el control del campo sociológico durante la década peronista para acceder, tal vez, a alguna cátedra de sociología de las que estuvieron en disponibilidad hasta la estabilización del proceso de intervención universitaria peronista. La omisión de su maestro Mondolfo, quizá no fue suficiente para quien como Poviña conocía su filiación marxista por ser Profesor Titular en el Instituto de Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba donde Arregui trabajaba con el filósofo de la praxis. La posterior localización de Arregui como profesor en el Departamento de Historia en la Universidad de La Plata pareciera abonar la idea de que el supuesto objetivo de *El pensamiento sociológico...* no logro su cometido. Así, esta hipótesis de lectura se correspondería con la serie de desencuentros sufridas por Hernández Arregui con la gestión cultural del primer peronismo que, sospechado por su filiación marxista, llevo a Arregui a varios intentos de renuncias en su labor como Director de Estadísticas y Censos en la gestión bonaerense de Domingo Mercante.

### Bibliografía

- Altamirano, Carlos (2004)** “Entre el naturalismo y la psicología. El comienzo de la ciencia social en Argentina”, Neiburg, Federico, Mariano Plotkin (eds, 2004) *Intelectuales y Expertos*, Paidós, Buenos Aires, (pp 31- 65).
- Berger, Enrique (2000)** “Sobre método y estética de la reflexión social: la sociología en el pensamiento de J. J. Hernández Arregui” en Horacio González (Comp.) *Historia crítica de la sociología argentina*, Colihue, Buenos Aires.
- Blanco, Alejandro (2007)** “La temprana recepción de Max Weber en la sociología argentina (1930-1950)”, *Perfiles Latinoamericanos*, FLACSO, 30: 9-38.
- Bourdieu, Pierre (1999)** “Las condiciones sociales de la circulación internacional de las ideas” en Pierre Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, Eudeba, Buenos Aires.
- Cernadas, Jorge. Lvovich, Daniel (2010 Comp)** *Historia, ¿para qué?: revisitas a una vieja pregunta*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Díaz, Diego (2012)** La trayectoria intelectual de Alfredo Poviña (1904-1986) y el debate por los límites y el sentido de la práctica sociológica. Ponencia presentada en la VII Jornadas de Sociología de la UNLP, Buenos Aires.
- Galasso, Norberto (2012)** *J.J. Hernández Arregui. Del peronismo al socialismo*. Colihue, Buenos Aires.
- Germani, Gino, (1968)** “La sociología en Argentina”, *Revista Latinoamericana de Sociología*, Buenos Aires, 385-419.
- González Bollo, Hernán (1999)** *El nacimiento de la sociología empírica en la Argentina*, Dunken, Buenos Aires.
- González, Horacio (2000 Comp)** *Historia crítica de la sociología argentina*, Colihue, Buenos Aires.
- Georgieff, Guillermina (2011)** “Los intelectuales del peronismo” en María Celia Vázquez (Coor), *Intervenciones intelectuales en el contexto del peronismo clásico*, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.
- Grisendi, Ezequiel (2011)** “Entre la formación académica y la proyección nacional: Raúl Orgaz y los avatares de la sociología en Córdoba (1910-1930)” en Revista Modernidades Nro 11, FFyH-UNC, Córdoba.
- Gurvitch, Georges (1941)** *Las formas de la sociabilidad*, Buenos Aires: Editorial Losada.
- Hernández Arregui, Juan José [1960] (1973)** *La formación de la conciencia nacional*, Buenos Aires: Tercera Edición Plus Ultra.

- Neiburg, Federico (1998)** *Los intelectuales y la invención del peronismo*. Alianza Editorial, Buenos Aires.
- Nocera, Pablo (2011)** "En los intersticios de las disciplinas, Gabriel Tarde y los orígenes de la sociología francesa", en Pablo Nocera (pres), *Las leyes de la imitación y la sociología*, Madrid: C I S. 13-105
- Orgaz, Raúl (1950)** *Sociología. Obras completas*. Assandri, Córdoba.
- Oviedo, Gerardo (2006)** "Rodolfo Mondolfo, humanista de izquierda", *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, 23: 155-192.
- Pereyra, Diego (2010)** "Dilemmas, Challenges and Uncertain Boundaries of Argentinian Sociology", en Sujata Patel, (ed), *International Handbook of Diverse Sociological Traditions*, Sage, London.
- Piñeiro Iñiguez, Carlos (2007)** *Hernández Arregui, intelectual peronista: pensar el nacionalismo popular desde el marxismo*. Siglo XXI Editora Iberoamericana, Buenos Aires.
- Poviña, Alfredo (1941)** *Historia de la sociología latinoamericana*. Fondo Cultura Económica, México.
- Shils, Edward (1980)** "Tradition, ecology, and institution in the history of sociology", *The calling of sociology and other Essays in the pursuit of learning, Selected papers*, III, University of Chicago, Chicago: 164-256
- Tarcus, Horacio (2007 Dir)** *Diccionario biográfico de la izquierda argentina*, emecé, Buenos Aires.

## ANEXO I

Dr. J. J. Hernández Arregui  
 EL PENSAMIENTO SOCIOLÓGICO  
 de  
*Émile Durkheim*  
 (Crítica de la Teoría de la Conciencia Colectiva.)  
 s/e 1947

### INDICE

Introducción

Las corrientes espirituales durante el Siglo XIX

La Metodología de E. Durkheim

Emilio Durkheim y la mentalidad religiosa en los primitivos

Crítica del pensamiento sociológico de Emilio Durkheim

### APENDICE

Las direcciones sociológicas metafísicas e historicistas

El formalismo y el eclecticismo

El método fenomenológico de Edmundo Husserl

La sociología de Hans Freyer

La sociología comprensiva de Max Weber

### INTRODOCCION

Emilio Durkheim es juzgado en este trabajo crítico como un representante típico del Siglo XIX. Semejante juicio estimativo puede parecer desusado y por tanto, conceptuamos necesarias algunas palabras aclaratorias. No queremos decir, al considerar a Durkheim como un representante del pasado siglo, que sus ideas sociológicas, a menudo profundas y originales, carezcan hoy de valor. Bastarían para invalidar tal apreciación los vigorosos retoños que el maestro dejó en sociólogos como Levy Bruhl, Halbwachs, Hubert y Mauss, Huvelin y otros. Simplemente sostenemos que E. Durkheim actuó, vivió y pensó en un período histórico cuya configuración cultural exigía un pensador de su tipo. En otras palabras, en este trabajo se enfoca a



Durkheim desde el punto de vista de la historicidad del pensamiento humano, a cuya relatividad no resiste ningún sistema. Ya Dilthey lo vio claramente. El pensamiento ha nacido en la vida pero la vida escapa a toda fórmula que intente encapsularla dentro del espíritu de sistema.

Y el pensador sistemático a lo más que puede aspirar, es a que sus ideas más profundas sean reconocidas como útiles y valiosas por los pensadores que han de sucederle. Esta relatividad del pensamiento sistemático que le condena de antemano a la decrepitud, pese a la ilusión de la mayoría de los grandes pensadores que han hablado y escrito en términos de eternidad, nos hizo meditar que intentar la crítica de la sociología de Durkheim oponiéndola a la corriente que le es contraria, hoy tan en boga -el espritualismo- importaba por anticipado un juicio negativo, corriendo el riesgo de denunciar una filiación filosófica a la que estimamos en mucho, pero con la cual, en su conjunto, no coincidimos. En rigor, hubiese sido tarea sencilla emprender un estudio crítico de esta naturaleza. Desde ya, era disponer de un abundante material, cuya notoria hostilidad hacia "los hechos positivos" denuncia una honrada pero un tanto dogmática actitud. Es imposible, empero, negar la fuerza crítica de las argumentaciones contrarias a la sociología de Durkheim, venidas, en gran parte, del sector filosófico. Antes bien, esa crítica, ha demostrado cuan ilusoria fué la pretensión de Durkheim de crear una sociología científica basada en los principios Inmutables y extratemporales de las ciencias de la naturaleza. Pretensión equivocada que no ha destruído sin embargo el valor del método durkheimiano, y si bien la obra total del creador de la escuela francesa de sociología, por su contenido normativo, a sólo dos décadas de la muerte de Durkheim carece ya de actualidad, ese método y muchas de las ideas dispersas en su obra, conservan y conservarán por mucho tiempo un poder de sugestión Innegable. A nuestro modo de ver, el método durkheimiano, aunque se prefieran otros, no ha envejecido. No puede en cambio sostenerse lo mismo en lo que se refiere a las ideas metafísicas que el autor defendió e introdujo como de contrabando en su sociología, cabalgando sobre una generalización indebida que le llevó del campo científico al campo metafísico, cayendo en la ideología optimista y vaga de la burguesía del Siglo XIX. Estas incursiones metafísicas, tal vez abonen la teoría, tan exacta por otro lado, de la imposibilidad de disociar estrictamente el pensamiento científico de las propias creencias filosóficas. Pero, objetivamente hablando, esta metafísica es la parte débil del sociologismo de Durkheim, y a ella nos referiremos en especial, aunque sin dejar de rozar, aunque más no sea de paso, otros aspectos de esta sociología, ejemplar por su probidad y por su método. Más aún, en la serie de ideas filosóficas que E. Durkheim explícito en sus trabajos sobre religión, moral, pedagogía, etc. creemos que palpita el auténtico sentido histórico del siglo en que le tocó vivir. Durkheim, pese a su rigorismo científico, no pudo evitar la invasión a un orden de pensamientos, que de acuerdo a sus principios sociológicos fundamentales, debieron haberle sido ajenos.

Nos referimos a la incursión que efectuó a la esfera de los valores, y por cuya pendiente se deslizó rápidamente hacia la ideología. Cometió, en rigor, el mismo error que tanto censurara a Comte y Spencer, aunque con una distinta fé en la ciencia. Pero lo realmente curioso de Durkheim, -y en el capítulo crítico se tratará más extensamente este aspecto- es que por encima de su positivismo aguerrido, concluyó en una filosofía del hecho social, directamente vinculada al idealismo filosófico de Guillermo Federico Hegel, con la diferencia que a Hegel su sistema, desde un punto de vista conservador, le sirvió para justificar la existencia del estado prusiano de Federico Guillermo III, y a Durkheim, para propiciar un socialismo tímido. Históricamente, sin embargo, puede comprenderse esta dualidad. Durkheim no ignoraba la gran corriente que junto al pensamiento realista de Wundt, Mach, Vahingier, Avenarius y E. Boutroux, crecía en dirección inversa a la suya con G. Dilthey como inspirador. La reacción contra el positivismo avanzaba vigorosamente. Muchas de las objeciones críticas formuladas contra el naturalismo no le eran desconocidas. Y no pudo ceder al poderoso influjo que le llevó a titubear en más de un

problema y a no conducir hasta sus últimos extremos el curso lógico de su pensamiento. Emilio Durkheim -en cuanto investigador, naturalista de raza- denunció como pensador, en parte por afinidades instintivas, en parte por presiones de afuera, inclinaciones notorias con el idealismo filosófico. De esta dualidad sólo podían surgir contradicciones visibles y perturbadoras. Y en efecto, la aplicación de un método materialista y antimetafísico a ideas filosóficas que le eran caras, fué un escamoteo un tanto simple, pues el acorde metafísico reapareció al final de la sinfonía bajo la austera máscara científica de un sociologismo exhaustivo. Sociologismo que, en el fondo, es una filosofía que aspira a englobar en una vasta ciencia enciclopédica a otras disciplinas de carácter especial, y que, probablemente, exigen métodos espiritualistas de interpretación.

Durkheim no pudo mantenerse dentro de los límites que le asignaban las ciencias naturales. Y de la misma manera que Comte, que había establecido la experimentación, la observación y la comparación como fundamentos inductivos de la sociología cayó en las brumas metafísicas del "ser en la humanidad" y en una apreciación valorativa de la evolución de corte saint-simoniano neto, así también E. Durkheim reincidió en el pecado original de una "conciencia social", ente abstracto, venido del submundo metafísico, y además, en una concepción "sui géneris" de esa misma evolución con su idea de la "solidaridad orgánica" -que era el reflejo en el cerebro del maestro- de las luchas políticas de fines del siglo XIX entre individualismo y socialismo. Esta frecuencia con que el pensamiento metafísico se mezcla al científico y le deforma, es al parecer, una fatalidad humana insuperable. Spencer intentó sobrepasar el problema con su "agnosticismo" pero en realidad no solucionó la cuestión sino que la replanteó. A la inversa, como se dice en el capítulo final, sociólogos de firme formación filosófica, no han podido resistirse a una incursión por los dominios de la ciencia. Y así como R. Worms, en un ponderable intento de hacer de la sociología una ciencia desconectada de toda filosofía, se vio obligado a reconocer la importancia de los datos provenientes de la moral y de la estética, Wiesse, discípulo de Simmel, llegó a juzgar la sociología como una ciencia empírica, pues lo social -según, él- es un hecho objetivo.

Con esto dejamos reseñado el espíritu de este trabajo. El criterio predominantemente historicista, que hace de hilo conductor, nos ha impedido eludir la tentación de ensayar un rápido estudio histórico-sociológico sobre el Siglo XIX y las corrientes filosóficas que en su tumulto subterráneo anunciaban la crisis final novecentista. La inclusión de este capítulo, a más de no ser fundamental, dilatará notoriamente la exposición, pero quizá el grave defecto apuntado se salve en parte, con la mayor unidad de conjunto que se pretende dar al trabajo.

El plan expositivo -muy escolar por otra parte- se ajustará luego a esta división: a) Reseña de la obra metodológica fundamental de Durkheim, "LAS REGLAS DEL METODO SOCIOLOGICO" b) Estudio de la obra de Durkheim "LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA", en la cual, creemos, el método fué aplicado con singular precisión, d) Crítica de la sociología de Durkheim, referida a la contradicción notable a que le condujo su método materialista inductivo-experimental contrapuesto a sus creencias metafísicas. e) Una especie de "Apéndice final" en el que, en forma esquemática, se intenta una ojeada sobre las corrientes que actualmente acaparan la atención de los sociólogos, con ventaja al parecer, para un espiritualismo sociológico de hondas raíces filosóficas.