



LA CATEGORÍA DE “TIEMPO SOCIAL” EN LA OBRA DE DURKHEIM Y SU RELACIÓN CON EL “TIEMPO HISTÓRICO” KOSELLECKIANO

AUTOR

Daniel Bernardo Szabón
(UBA-UNAJ-UNLP)

Cómo citar este artículo:

Szabón, D. B. (2019). La categoría de “tiempo social” en la obra de Durkheim y su relación con el “tiempo histórico” koselleckiano. *Revista Diferencias*, N. 9, pp 19-32.

Artículo

Recibido 15/11/2019
Aprobado 29/11/2019

RESUMEN

La importancia de la categoría “tiempo social” en la sociología durkheimiana (tanto en la obra del autor del Suicidio como en la de sus colaboradores y continuadores) es ampliamente reconocida. Ya sea entendida en su forma estricta (explicitada en *Las formas elementales de la vida religiosa*) o más en general, como un modo de concebir el flujo temporal que se desprende de los conceptos sobre los que descansa su modelo (fundamentalmente, del modo en que opera el par sociedad-individuo), la relevancia de esta temporalidad social en el abordaje de lo social propuesto por Durkheim ha sido indicada por autores como Ramón Ramos Torre o más recientemente Thomas Hirsch.

A partir de ella, nuestra presentación pretende señalar ciertas “afinidades electivas” entre el carácter social del tiempo durkheimiano y lo que, en base al tratamiento propuesto por Reinhart Koselleck, llamaríamos su “historicidad”. Tales afinidades derivan de concebir en ambos casos al tiempo como contenedor y coordinador de una multiplicidad de temporalidades diversas, siendo a la vez “unitario” —en cuanto remite a la singularidad de la sociedad o de la Historia—, y múltiple —a partir de las diferentes capas, niveles o dimensiones que la constituyen—.

PALABRAS CLAVES: DURKHEIM; TIEMPO; HISTORIA; HISTORICIDAD.

ABSTRACT

The importance of the notion of “social time” in Durkheimian sociology is widely recognized. Be it in its more strict formulation (as explicated in *The Elementary Forms of Religious Life*) or, more in general, as a particular way of conceiving the temporal flux that might be derived from the foundations of its model (mainly the conceptual pair society-individual) the relevance of social temporality in the Durkheimian approach of the social has been noted by such scholars as Ramón Ramos Torre or, more recently, Thomas Hirsch.

This paper intends to point at some “elective affinities” between the social character of Durkheimian time and what we may call —following the treatment proposed by Reinhart Koselleck— its “historicity”. Our hypothesis is that such affinities stem of the fact that in both authors time contains and coordinates a multiplicity of different temporalities, being at the same time “unitary” —referring to the singularity of society or History— and “multiple” —due to the fact that it’s constituted by different layers, levels or dimensions.

KEYWORDS: DURKHEIM; TIME; HISTORY; HISTORICITY.

La centralidad de la categoría “tiempo social” en la sociología durkheimiana es ampliamente reconocida en los trabajos especializados. Ya sea entendiéndola en su forma estricta (explicitada en *Las formas elementales de la vida religiosa*) o más en general, como un modo de concebir el flujo temporal que se desprende de los conceptos sobre los que descansa su modelo (fundamentalmente, del modo en que opera el par sociedad-individuo), diversos autores han indicado la relevancia de esta temporalidad social en su abordaje de lo social (Hirsch, 2016; Ramos Torre 1989-90; 1992). Formalizada en la versión más madura de sus escritos pero presente en forma tácita ya en sus primeros textos, la noción de “tiempo social” remite a “la forma en la que los individuos viven y se sitúan en el tiempo... variable de acuerdo a sociedades, épocas, y grupos sociales” (Hirsch 2016). En un sentido más amplio, sin embargo, su alcance se extiende al modo de concebir el flujo temporal que se desprende de conceptos básicos sobre los que descansa el modelo establecido por el autor de *El Suicidio* como “hecho social”, “morfología social” o “cambio social”.

Las tesis de este escrito —parte de un trabajo más amplio recientemente finalizado (Szabón 2019)— sostiene que el tiempo “social” durkheimiano puede pensarse como articulación de temporalidades heterogéneas: la de los “hechos sociales” y las de sus manifestaciones, o, en otro plano, la de la “morfología social” y la de las “representaciones colectivas”. Un tiempo “social” es en este sentido un tiempo que contiene y coordina una *multiplicidad* de temporalidades diversas; un tiempo a la vez “unitario” en cuanto remite a la singularidad de la sociedad, y múltiple, a partir de las diferentes capas, niveles o dimensiones que la constituyen.¹ En ese sentido, afirmamos, esta concepción converge con la noción de “tiempo *histórico*” conceptualizada por Reinhart Koselleck (Koselleck 1993; 2001; 2002; 2010; 2013).

Como es bien conocido, el esquema elaborado por el historiador alemán parte de una distinción entre el tiempo histórico y el tiempo “natural” a otro basado en la actividad propiamente humana, expresión de una fuerza irresistible que da por tierra con toda capacidad de previsión basada en las experiencias acumuladas que se sintetiza en el desacople entre las dos “categorías metahistóricas” que articulan el conocimiento histórico, el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativas”. El alejamiento de la cotidianidad del presente y la extrañeza ante un pasado cada vez más distante van conformando una escritura de la historia basada en una multiplicidad de diversas capas de “tiempo histórico” o “temporalidades” (los “estratos de tiempo”, o *Zeitschichten*), pluralidad de la que deriva una de las nociones centrales

del modelo koselleckiano, el de la “contemporaneidad de lo no-contemporáneo”². En esta noción más densa y compleja de la temporalidad, propia de los tiempos “históricos”, la historia no se sume en la mera narración (modalidad de conocimiento basada en la secuencia antes-después que caracteriza a los acontecimientos pasibles de ser experimentados), ni en la pura descripción (propia a su vez de la espacialidad de las estructuras, en las que las “constantes temporales” trascienden la experiencia de los sujetos y se corporizan en “procesos”), sino en el juego siempre vivo entre ambos planos inseparables de la temporalidad.

En lo que sigue intentaremos mostrar, en primer lugar, cómo la temporalidad “social” durkheimiana se despliega desde sus primeros escritos hasta aquellos en los que se termina formalizando. Luego, esbozaremos una caracterización de su forma de entender al tiempo y de las convergencias con el tiempo “histórico” en el sentido anteriormente mencionado. Finalmente, señalaremos la intersección entre dicha caracterización del tiempo por parte del autor de *El Suicidio* y la renovación que tenía lugar en esos mismos años en el seno de la comunidad de los historiadores que supuso también una reformulación de la naturaleza de la dimensión temporal.

HACIA EL “TIEMPO SOCIAL”: EL TIEMPO EN LOS PRIMEROS ESCRITOS DURKHEIMIANOS

Si bien en cuanto explícito objeto de reflexión en la producción durkheimiana el tópico “tiempo” es parte de su tratamiento del origen social de las “categorías” hasta su coronación en *Las formas elementales de la vida religiosa* (donde será conceptualizado como “tiempo social”), la presencia de una concepción “compleja” de la dimensión temporal —en el sentido de la coexistencia en un mismo corte temporal de diferentes estratos o temporalidades, de diferente ritmo de evolución— ya se puede apreciar desde sus primeros escritos³. Esto es notorio en algunas reseñas aparecidas a fines de la década de 1880, así como en el Curso de Ciencia Social de Burdeos, su primera incursión en la enseñanza universitaria.

En este último texto Durkheim exponía los fundamentos de la disciplina sociológica en función de la cientificidad (y especificidad) de su enfoque, trazando su genealogía a partir de los distintos hitos que permitieron conformarla, partiendo de su separación de aquellas formas de reflexión sobre la

¹ El tiempo social “no se trata en realidad de un tiempo o conjunto de tiempos, sino del complejo conglomerado formado por los aspectos temporales de la realidad social”, Ramos Torre 1992, “Introducción”.

² “Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen”, categoría que aparece en varios trabajos reunidos en Koselleck 1993; preferimos traducirlo como “contemporaneidad de lo no-contemporáneo” antes que “simultaneidad de lo anacrónico” (como hace la versión de Paidós) o “simultaneity of the nonsimultaneous” (la opción de la edición de Columbia); sobre los antecedentes del término, cf. Olsen 2012.

³ Razones de espacio nos impiden aquí señalar la importancia en este sentido de algunas de las principales influencias recibidas por Durkheim en su formación, como Charles Renouvier y Fustel de Coulanges; cf. Szabón 2019.

vida social de los hombres que veían en el conjunto el fruto de la voluntad “libre” de sus miembros. Un lugar de consideración se les reconocía a los historiadores, presentados como objetores incrédulos a los fundamentos de la nueva disciplina, convencidos de que la historia “no es más que una serie de accidentes”, que por definición son fenómenos pasajeros y “refractarios a toda generalización... o comparación” (Durkheim, 1888a: 26).⁴ Frente a estas objeciones, Durkheim sostenía que si la complejidad de los fenómenos sociales lleva a que adopten “la impronta de las circunstancias que los rodean”, lo que los hace más “flexibles” e impide su reducción al terreno de los hechos biológicos o físico-químicos, esto no puede conducir a rechazar su inscripción en la ciencia basándose en el carácter reactivo de la “libertad humana”. La historicidad de la vida social, lejos de impedir su estudio científico, lo volvía necesario, tanto para explicar su desarrollo como para garantizar su supervivencia misma. En este punto es donde el auxilio de la sociología se volvía fundamental: supone la tarea de “encadenarlos” entre sí, es decir, buscar sus “causas y condiciones”, proporcionando al historiador el criterio, la “idea rectora” con la que acometer el estudio del conjunto humano, ayudándolo a distinguir sus aspectos vitales de aquellos con “interés científico”.

Ese mismo año, antes de comenzar el dictado de su curso en Burdeos, el joven Durkheim había publicado su artículo “La science positive de la morale en Allemagne”, uno de los varios en los que volcó algunas de las observaciones realizadas luego de regresar de su estadía en Alemania, a donde había viajado becado por el gobierno francés. Allí pasa revista a los intentos de los estudiosos de la moral de abordar su objeto alejándose de las “grandes hipótesis metafísicas”, separándose por ese camino de la “antigua filosofía.” En este camino, le otorga un papel relevante a la *historia* y más en general a la dimensión *temporal* de la existencia de los fenómenos morales: la “consagración del tiempo” es el factor que demuestra la utilidad colectiva de una máxima moral y explica que aparezcan ante la conciencia de los miembros del conjunto como obligatorias. La moral y el derecho son así “hábitos colectivos” que han quedado cristalizados por la acción temporal, la cual les otorga un grado de fijeza que impide que sean “caprichosos”. Inaugurando una metáfora de la que hará uso en distintas ocasiones en su producción ulterior, Durkheim opone a la implícita fluidez del río que simboliza la inestabilidad de los fenómenos morales la solidez que les otorga el “lecho” que va cavando por su mera continuidad en el tiempo⁵.

Dos años después, en el centenario de la Revolución Francesa, nuestro autor se ocupó de reseñar una de las muchas obras que intentaron realizar un balance del siglo transcurrido desde el gran evento germinal de la Francia moderna: el libro de Ferneuil, *Les principes de 1789 et la science sociale*, buscaba sumar al examen de las raíces históricas de los “principios” que motorizaron el episodio revolucionario el diseño de las “doctrinas” necesarias para sustituirlos.⁶ En su reseña, Durkheim se preocupa por distinguir que tales “principios” pertenecen tanto a la historia, como a la política y a la ciencia; si bien desde este último punto de vista habrían quedado “definitivamente refutados” por el contraste de las “fórmulas” con la “realidad de los hechos”, no por ello pierden su fuerza, que proviene de otro origen: no son “teoremas” que se impongan por la fuerza de la lógica, sino verdaderos “artículos de fe” en los que se cree religiosamente. Esta separación entre “teoría científica” y “acción política” tendrá importantes derivaciones en la obra posterior de nuestro autor, pero aquí nos interesa destacar que la argumentación sobre la “verdad” de los principios revolucionarios reposa en su carácter *histórico*, entendiéndolo por tal el hecho de que reflejan “los hechos sociales de los que es solidario todo nuestro desarrollo nacional desde hace un siglo”. Olvidando su inscripción en las “condiciones sociales” que los producen, las consignas de 1789 quedan vaciadas de todo contenido y reducidas a proposiciones “abstractas”; repuestas en su “medio histórico”, cobran otra consistencia y ganan en realidad.⁷

PRIMER ESBOZO DEL MODELO: LA TEMPORALIDAD DEL HECHO SOCIAL

Nos hemos extendido en el análisis de las intervenciones del primer Durkheim por considerar que iluminan la dirección de sus investigaciones posteriores, que constituyen la expresión más conocida de su producción. En esta sección, nuestra intención será mostrar la importancia que tiene la especificación de la dimensión temporal en la elaboración del modelo sociológico durkheimiano en las obras donde se sientan las bases del mismo: *La división del trabajo social* y *Las reglas del método sociológico*. En cuanto a la tesis doctoral de Durkheim, es probablemente el más “histórico” de sus cuatro libros principales, tanto en su objetivo último como en la argumentación utilizada para alcanzarlo. Fuertemente imbuida por el enfoque historicista absorbido en sus

4 En esta y en otras referencias del francés, la traducción es propia.

5 “Quand nous avons répété un certain nombre de fois une même action, elle tend à se reproduire de la même manière... notre conduite prend une forme qui s'impose ensuite à notre volonté avec une force obligatoire... c'est comme une cristallisation de la conduite humaine... les phénomènes qui s'y écoulent une fois qu'ils se sont creusé leur lit n'en changent pas capricieusement. Avec le temps, la vie économique prend

une forme à laquelle est obligée de se plier la matière qui y circule et devient par cela même un phénomène moral”; Durkheim 1887: 40.

6 Th. Ferneuil era uno de los seudónimos de Pierre Théodore Samazeuilh, también conocido como P. Denker; Fournier 2013: 123.

7 “Oubliez les conditions sociales dans lesquelles ils se sont produits pour les considérer en eux-mêmes, et vous n'y verrez qu'une suite de propositions abstraites, définitions, axiomes, théorèmes... Mais remplacez-les dans leur milieu historique, et le point de vue change...”; Durkheim, 1890: 450.

las lecturas “alemanas” (Alun Jones, 1994)⁸, *La división del trabajo social* avanza en la dirección que ya había presentado su autor en 1887: articular la dimensión económica de las transformaciones económicas vividas en los países europeos de los siglos precedentes con su aspecto “moral”, y proporcionar en consecuencia una explicación histórica de dicha transición. La evolución de la moral no resulta de “descubrimientos filosóficos” ni de un metafísico “progreso espontáneo”, sino que se encuentra determinada por los “cambios en la estructura de las sociedades” que la vuelven *necesaria* (Durkheim 1967: 33-34).

Las pretensiones normativas con las que Durkheim dota a la ciencia sociológica descansan en la naturaleza *histórica* que le otorga tanto a su objeto: la posibilidad —y necesidad— de incidir sobre la esfera volitiva de los seres humanos para intervenir sobre la dirección de sus deseos proviene del hecho de que las transformaciones del conjunto que éstos forman están escindidas en dos dimensiones yuxtapuestas pero distinguibles: la del “medio social” y la de las *representaciones* que se hacen los hombres acerca de su vida en él. Si la sociología tiene una función “práctica” que justifique su existencia, ella se fundamenta en esta cesura entre ambos carriles por los que circula la vida social: la supervivencia de un conjunto de valores y normas correspondientes a etapas pretéritas de la estructura social tiene efectos lesivos sobre la vida de los hombres en sociedad, en la medida en que implican su inevitable frustración por la imposibilidad de satisfacer deseos inadecuados para la nueva “morfología social”. La pregunta que viene a responder la obra (“¿es nuestro deber llegar a constituir un ser acabado y completo... o por el contrario, limitarnos a formar la parte de un todo?”) sólo puede tener lugar a partir de este desacople, que explica la persistencia de la primera de las alternativas, correspondiente a un mundo ya extinguido.⁹

Frente a esta persistencia del pasado en el presente, el enfoque sociológico busca poner en sintonía la temporalidad estructural del “medio social” con la más morosa de nuestros hábitos mentales, verdadero objeto de las preocupaciones durkheimianas. Toda la explicación ensayada en el libro II de *La división del trabajo...* apunta a mostrar que el ritmo de las modificaciones de la estructura social, si bien es resultado de la acción de los hombres que la conforman, no lo es de su voluntad; por el contrario, ésta debe aceptar su inevitable adaptación a las mismas. Los factores que expli-

can estos cambios sonaron peligrosamente “materialistas” a oídos del jurado, con sus metáforas tomadas del mundo de la física (volumen y densidad social, compartimentación de los segmentos) y la biología (alvéolos y órganos sociales, adaptación al entorno), por más que el precavido testista haya puesto recaudos en señalar su distancia con la aplicación mecánica de los principios del biologicismo darwinista, incluyendo pasajes donde rendía tributo al espiritualismo de buena parte de sus interlocutores¹⁰. La sujeción de las transformaciones del conjunto humano a una lógica histórica que se les imponía a sus propios actores (en línea con su afirmación, pocos años antes, del volumen y la densidad sociales como “factores dominantes de la historia”; Durkheim, 1888b: 259) parecía a buena parte de sus lectores pecar de un determinismo que menoscababa la libertad creadora del ser humano (Didry, 2015).

El artículo “*Las reglas del método sociológico*” constituía una formalización del modelo utilizado en *La división del trabajo...* así como un provocativo manifiesto sobre los fundamentos de la disciplina de la cual su trabajo anterior era ejemplo de aplicación. En su preocupación por señalar los rasgos que debía conservar la sociología para poder aspirar a su cientificidad, Durkheim ponía en evidencia la manera en la que su enfoque suponía una temporalidad específica en la que se fundaba tal aspiración. Efectivamente, el propio concepto “hecho social” remite, en la caracterización de su autor, a una entidad colocada en un plano temporal “por encima” del de la acontecimentalidad de los fenómenos que se ubican en el nivel de las acciones individuales, y de la cual cada una de ellas es, precisamente su puesta en acto. Resulta significativo que Durkheim elija presentarles a sus lectores su objeto comenzando su frase con el adverbio temporal “cuando” que modula la acción del sujeto individual, a la que contrapone la anterioridad de la existencia de aquello que condiciona tales “modos de hacer”:

“Quand je m'acquitte de ma tâche de frère, d'époux ou de citoyen... je remplis des devoirs qui sont définis en dehors de moi et de mes actes, dans le droit et dans les mœurs... les croyances et les pratiques de sa vie religieuse, le fidèle les a trouvées toutes faites en naissant... elles existaient avant lui... en dehors de lui “ (Durkheim, 1919: 6).

Esta precedencia de las normas sociales respecto a los individuos que las actúan habilita la equiparación entre la polaridad Individuo-Sociedad y la que contrapone el Acontecimiento al Hecho Social; aun cuando la formulación tardará casi 20 años en aparecer formalizada, la noción del “tiempo social” ya está implícita en estas primeras líneas de

⁸ En la “Introducción” a la edición original de *La división del trabajo...* Durkheim había incorporado extensos pasajes en los que retomaba la argumentación del artículo de 1887, que desaparecieron en la versión de 1900 para abreviar el texto.

⁹ “...las condiciones [del estado de salud moral] cambian porque las sociedades se transforman... [debemos] determinarlo nuevamente en función de los cambios que se realizan en el medio... Si sabemos en qué sentido evoluciona el derecho de propiedad... podemos prever [nuevas modificaciones] y... quererlas por anticipado”, Durkheim 1967: 41.

¹⁰ Por ejemplo, en las pp. 355 y 368, cuando habla de la “espiritualización” de la vida colectiva.

Las reglas... Más todavía cuando en los últimos párrafos del mismo capítulo se presenta un esbozo de tipología de los “hechos sociales” escalonados de acuerdo a su grado de “cristalización”, es decir, su mayor o menor espesor temporal: en un extremo, las “corrientes libres de la vida social” (ejemplificadas por los movimientos de apasionamiento colectivo a los que se puede ver arrastrado un legislador en una asamblea, pasajeros por definición, pero no menos “sociales”); más adelante las “creencias y prácticas constituidas” que han logrado un mayor grado de estabilización al codificarse como reglas o códigos establecidos; finalmente, las “formas de ser” colectivas, ubicadas en el tope de la escala por la menor plasticidad que admiten (tipos de vivienda, redes de comunicación) (Durkheim, 1919: 29). Si aquí Durkheim parece retomar la metáfora fluvial de la reseña de 1887, señalando que las vías de comunicación son “el cauce que se ha abierto a sí misma... la corriente regular de los intercambios”, en el capítulo siguiente esta impresión se reafirma al presentarse como criterio para poder observar al hecho social su separación de sus “manifestaciones individuales”, formulación que remite al mismo principio temporal de la mayor *consolidación* de lo social, garantía para lograr “establecer los primeros cimientos de la ciencia sobre un terreno firme” en lugar de la “arena movediza” de la siempre móvil dimensión acontecimental.¹¹

Esta localización de los fenómenos colectivos en un nivel de cristalización del flujo temporal que los hace trascender a sus proyecciones es correlativa a la ubicación que Durkheim le asigna a la sociología en relación a las disciplinas a las que viene a reclamar reconocimiento: equidistante del “realismo extremo” de los filósofos, para quienes la única realidad es la de la eternidad de la “naturaleza humana”, como del exacerbado “nominalismo” de los historiadores, quienes sólo conciben al flujo temporal como sucesión de “acontecimientos encadenados” e irrepetibles, la sociología encuentra la autonomía de su objeto en la especificidad de su temporalidad. Ni la inmovilidad atemporal del “Hombre” filosófico, ni la fugacidad intermitente de los hechos históricos: sólo los fenómenos sociales tienen el espesor temporal adecuado para garantizar la cientificidad de su estudio. Finalmente, la última sección de la obra en evidenciar la imbricación entre sociología e historia que propone el método durkheimiano es la formalización del principio ya aplicado en *La división del trabajo social*: el criterio de demarcación entre la normalidad y la “patología” del hecho social. Si contra la equiparación de “normalidad” a “utilidad” Durkheim remite a la mera generalidad de los fenómenos en relación a su “tipo medio”, se preocupa enseguida por señalar que existen situaciones en las que

tal criterio no puede adoptarse: se trata de los “períodos de transición”, en los que una nueva especie social “está evolucionando sin haberse fijado todavía en una forma nueva”. Aquí el único método válido para determinar la normalidad de un hecho social es detectar si sigue estando en sintonía con las “condiciones de existencia” que le dieron origen.

El tema tendrá una derivación que le traerá no pocas polémicas a Durkheim, la tesis de la “normalidad” (y hasta utilidad) del crimen, corolario de una noción que ya había destacado en sus reseñas a los autores alemanes: la del carácter histórico (y por lo tanto, relativo) de la moral. El ejemplo de Sócrates con el que elige ilustrar esta idea es gráfico acerca de esta historicidad del crimen y su relación con las transformaciones “estructurales” del conjunto: aun cuando de acuerdo al derecho ateniense Sócrates “era un criminal”, su falta (“la independencia de su pensamiento”) correspondía en rigor a una “necesidad” del conjunto, expresando la desactualización de “las tradiciones de las que habían vivido hasta entonces” en relación con “sus condiciones de existencia” (Durkheim, 1919:65).

EL MODELO CRISTALIZADO: LA CONCEPTUALIZACIÓN DEL “TIEMPO SOCIAL”

El lugar creciente de los aspectos de la vida colectiva comprendidos en el prisma de la religión, así como la correlativa dilatación de la dimensión “representacional” en el tratamiento de los fenómenos sociales describe una curva significativa en la temática de la producción durkheimiana posterior al cambio de siglo. Entre las preocupaciones centrales de este tramo de su producción, un lugar relevante le corresponde al análisis de las formas colectivas de conocimiento, tema que abordará desde la perspectiva genética propuesta en *Las reglas...* buscando captar sus formas “primitivas” en un enfoque tributario de los trabajos etnográficos y antropológicos sobre las culturas extra-europeas que ocuparon un lugar creciente entre sus lecturas, como lo prueban las recensiones publicadas tanto por él como por su equipo en *l'Année sociologique* (Durkheim, 1980)¹². Esta deriva conducirá a Durkheim a una discusión abierta con la filosofía kantiana (en su vertiente renouvieriana) centrada en el problema de las categorías del conocimiento; por esta vía llega a la formalización del concepto “tiempo social”, punto de cierre del recorrido propuesto en este trabajo.

Sin embargo, tal evolución de sus preocupaciones no supuso un abandono de sus inquietudes anteriores; prueba de ello lo constituye el hecho de que hacia los mismos años en los que anticipaba la problemática que una década después

¹¹ En la versión original del texto se leía: “...par un côté où ils présentent un degré suffisant de consolidation”, lo que fue modificado en el libro como “...par un côté où ils se présentent isolés de leurs manifestations individuelles”; Durkheim 1894: 497.

¹² Además del propio Durkheim, los colaboradores de *l'Année* más afines a la temática mágico-religiosa fueron Marcel Mauss y Henri Hubert. Sobre las tensiones entre la manera de tematizar el objeto “religión” en los tres autores, cf. Belier 1995.

anudaría la interrogación acerca de las religiones “primitivas” con la cuestión del origen de las categorías del entendimiento (su artículo conjunto con Mauss sobre las “formas de clasificación”; Durkheim y Mauss, 1903), Durkheim dictaba su curso sobre “La evolución de las ideas pedagógicas en Francia”. Allí, el autor *del Suicidio* afirmaba que el funcionamiento de las instituciones pedagógicas sólo puede ser aprehendido cuando se las ve “actuando en el tiempo”, y su presente sólo es asimilado cuando se lo logra conectar “a la serie histórica de la que es parte”, partiendo de su “germen inicial”, siguiendo el método genético propuesto en *Las reglas...* Así, a la hora de comprender las transformaciones históricas acudiría nuevamente al factor temporal: las universidades, por ejemplo, no pueden pensarse como “resultado imprevisto de accidentes históricos o particularidades contingentes”, sino por el hecho de que respondían a las “aspiraciones” de la época. Del mismo modo, la “complejidad” temporal se expresa aquí en el principio de la presencia viva de elementos del pasado como factores activos en la vida de los hombres, adquiriendo la forma de una verdadera *duplicitad* de la existencia humana.¹³

Llegamos así a *Las formas elementales de la vida religiosa*, el texto más ambicioso de Durkheim, notorio por los diversos frentes en los que elige batirse: la filosofía kantiana del conocimiento, la antropología de la religión y el totemismo de James Frazer, la noción de mentalidad “primitiva” de Lucien Lévy-Bruhl. En este artículo pondremos el acento sólo en los dos ejes que ordenan nuestra lectura: la naturaleza del tiempo y la función de la historia en su epistemología. En cuanto al primero de ellos, será en este libro donde adquiera su forma más reconocible, siendo objeto de una formalización que finalmente otorga categoría conceptual a la noción de *tiempo social*, es decir, la temporalidad propia del conjunto social, cuyos ritmos, velocidades, aceleraciones y escansiones son determinadas por el funcionamiento del conjunto, y que por la misma razón se les impone y trasciende a los miembros individuales o colectivos del mismo. La heterogeneidad entre la noción de tiempo como categoría y la del tiempo como experiencia individual y cotidiana del sujeto —crítica no tan velada a los aportes de Henri Bergson— requiere del pasaje por la distinción sobre la que se asienta su argumento principal: la que se establece entre las nociones “incomparables” de lo Profano y lo Sagrado. Si “el tiempo que transcurre sin término está hecho de momentos idénticos a los vividos” por el sujeto individual, si la duración (y la extensión) se repiten “indefinidamente”, en ella no tiene cabida la impresión de

sobrecogimiento y empequeñecimiento ante algo superior y extra-ordinario que Durkheim ha encontrado como elemento “primitivo” de toda la vida religiosa; por el contrario, es sólo en contacto con una realidad ajena tanto al mundo humano individual como al físico que el hombre puede encontrarse con algo que lo supera y trasciende radicalmente. La religión (el totemismo, en su forma más primigenia) está así en la base de la idea del tiempo como algo “social”; sus fiestas y ceremonias rituales son el modo en que el individuo puede asimilarlo e incorporarlo, internalizándolo:

“[El tiempo] es un marco abstracto e impersonal que envuelve no sólo nuestra existencia individual, sino la de la humanidad... un marco ilimitado donde toda la duración se extiende... y donde todos los acontecimientos posibles pueden situarse en relación con puntos de referencia fijos... Las divisiones en días, semanas, meses, años... corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas y ceremonias públicas. Un calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad. [n. Aquí se ve toda la diferencia que hay entre el complejo de imágenes y sensaciones que sirve para orientarnos en el transcurso de algo, y la categoría de tiempo. Las primeras son el resumen de experiencias individuales, tan solo válidas para el individuo que las ha elaborado. Por el contrario, la categoría de tiempo expresa algo común al grupo, el tiempo social, por decirlo de alguna manera. Es por sí misma una institución social...].” (Durkheim, 1968: 15-16, 23).

Esta noción de “tiempo social” es central en la discusión durkheimiana sobre las categorías del entendimiento: afirmar el origen social del tiempo —como el del espacio, la causalidad— le permite a Durkheim postular su enfoque sociogenético como superador del apriorismo kantiano así como del empirismo individualista. Al hacerlo, buscaba responder desde la ciencia (es decir, empíricamente) un problema eminentemente filosófico, mostrando en un mismo movimiento tanto la legitimidad como la superioridad de la sociología respecto al tronco del que se debía desprender. Al mismo tiempo, otorgarles un fundamento *social* a las categorías elementales de la razón permitía descentrar al individuo como único sujeto racional y derrumbar así la noción de una irracionalidad ingénita al colectivo humano; por el contrario, lejos de ser un ente “ilógico, incoherente y fantástico”, la conciencia colectiva es la sede de “la forma más alta de vida psíquica”, siendo una “conciencia de conciencias”.

Ahora bien: adscribir el tiempo al terreno de las categorías kantianas, como hace Durkheim, supone ya de por sí una particular lectura de la filosofía crítica, ya que en la obra del propio Kant el Tiempo (y el Espacio) no era considerado una “categoría”, sino una “forma pura de la intuición sensible...”, “representación necesaria en la base de todas las intuiciones”, y por lo tanto, *a priori* por excelencia

¹³ “...en chacun de nous... il y a de l'homme d'hier [qui] est prédominant en nous, puisque le présent n'est que bien peu de chose comparé à ce long passé au cours duquel nous nous sommes formés et d'où nous résultons... cet homme du passé, nous ne le sentons pas... il forme la partie inconsciente de nous-mêmes...”; Durkheim 1938:15-16.

de todo lo representable por la razón.¹⁴ Su rebajamiento al plano categorial evidencia que la recepción de Kant por parte de Durkheim está filtrada por la lectura que de él se hiciera en la tradición ecléctica francesa, renuente a aceptar la distinción kantiana entre “categorías” y “formas de intuición” (Schmaus 2003; 2004). La “sociologización” durkheimiana de las categorías kantianas necesitó previamente de su “psicologización” por parte de una cadena de nombres como Victor Cousin, Paul Janet, Maine de Biran, y el propio Renouvier (Schmaus, 2003; Brooks III, 1998); la operación de Durkheim reconoce en estos eslabones tanto antecedentes como contrincantes contra los cuales edifica su tesis de la sociedad y sus representaciones como reemplazo de lo que en dichos autores era la conciencia individual. El tema no es menor, ya que ilumina acerca del sentido que tiene el término “categoría” en la crítica que propone en *Las formas...*: hacia el final del artículo de 1909, Durkheim distinguía su concepto de categoría del uso que le daban “los más recientes discípulos de Kant” (en los que se adivinan a Charles Renouvier y su discípulo y sistematizador, Octave Hamelin),¹⁵ para quienes las categorías “preformaban lo real”, siendo “la ley natural del pensamiento”, mientras que para Durkheim las categorías “resumen” la realidad¹⁶.

Tocamos aquí un punto crucial tanto del argumento de la obra como de nuestro trabajo: considerar a las categorías (y fundamentalmente al tiempo) como “productos del arte humano” es señalar, con otras palabras, su carácter *histórico*.¹⁷ La crítica de Durkheim al innatismo de la filosofía crítica se encadena con la ya referida negativa a la idea de una razón “inherente a la naturaleza de la inteligencia humana”: las categorías son *construidas* por el conjunto *a lo largo del tiempo*, resultan de una acción colectiva, son “instrumentos de pensamiento” forjados por los grupos humanos, sedimentados “a lo largo de los siglos”; expresan una “evolución lógica” y equivalen a la “condensación de la civilización”, son la “expresión sintética del espíritu humano”¹⁸. Aunque Durkheim no le reconoce

primacía alguna a la categoría “tiempo” en relación al resto —ese lugar le corresponde a la de “totalidad”, “forma abstracta del concepto de sociedad” que ocupa así el lugar formal del Universal del que depende toda operación cognoscitiva—, equiparándola en este sentido al Espacio, nos parece clara su radical diferencia con éste: en tanto las categorías resultan de la práctica acumulada, son el producto de la acumulación de experiencias a lo largo del tiempo.

APORÍAS: UNIVERSALIDAD E HISTORICIDAD

Signo de cierta circularidad argumentativa que tantos críticos objetaron en *Las formas...* (Schmaus 1998; Pickering, 1993), la temporalidad parece ser en Durkheim tanto principio explicativo de lo social como resultado de su mismo funcionamiento. En cierto sentido, esto coincide con su afirmación acerca del doble carácter “social” de las categorías: por su origen y por su contenido. Historicidad y temporalidad van así de la mano como principios explicativos fundamentales de la existencia colectiva. Sin embargo, la historicidad de esos “marcos que delimitan el pensamiento” encuentra un límite en el anti-historicismo con el que se enfatiza su carácter “universal”: mientras otras nociones, “contingentes y móviles”, pueden eventualmente “faltarle a un hombre o a una sociedad”, las categorías son “inseparables del funcionamiento normal del espíritu” (Durkheim, 1968: 15).

Este énfasis en la universalidad del “esqueleto de la inteligencia” es solidario de la propuesta con la que se cierra *Las formas...* de fundar en la sociología una nueva “ciencia del hombre”, y a su vez inseparable de la polémica que atraviesa la obra con las tesis de Lévy-Bruhl acerca del carácter “pre-lógico” de pensamiento de los pueblos “inferiores” (Merllié, 2012). El acento puesto en la continuidad profunda entre el pensamiento primitivo y el de las sociedades modernas apunta contra la insistencia con la que su amigo y colaborador defiende la ruptura entre ambos modos de funcionamiento de las facultades intelectivas. La yuxtaposición entre la universalidad y la historicidad del aparato categorial, que lo hacía tanto producto de condiciones de vida específicas del colectivo social como rasgo común al género humano, reproduce en este terreno la apuesta durkheimiana por la sociología como espacio de resolución de las contradicciones entre el “nominalismo de los historiadores” y el “realismo de los filósofos” (Durkheim, 1969:69-70) reactualizada con el mismo ánimo sincrético en torno a la oposición empirismo-apriorismo.

Tal resolución no pareció convencer a muchos de los tempranos lectores de la obra, en particular a los filósofos, cuya recepción de *Las formas...* fue por lo menos problemática (pero tampoco a muchos antropólogos y etnógrafos;

14 “El tiempo no es un concepto empírico... es pues dado a priori. En él tan sólo es posible toda la realidad humana”; Kant 1928, “Segunda sección de la estética trascendental. Del tiempo”.

15 En la nota al pie aclaratoria acerca de la inclusión de tiempo y espacio en el conjunto de categorías Durkheim remite explícitamente al *Essai sur les éléments principaux de la représentation* de Hamelin; Durkheim 1968: 8.

16 “Pour ces philosophes... les catégories préforment le réel, alors que, pour nous, elles le résument. Suivant eux, elles sont la loi naturelle de la pensée; pour nous, elles sont un produit de l’art humain. Mais, d’un point de vue comme de l’autre, elles expriment synthétiquement la pensée et la réalité”. Durkheim 1909: 757.

17 “Para comprender de qué están hecha estas concepciones... no alcanza con interrogar a nuestra conciencia, hay que mirar afuera de nosotros, hay que observar la historia”. Durkheim 1968: 22. Cf. Stedman Jones (2001, 2012), que adscribe esta historización del aparato categorial a la influencia de Renouvier.

18 “...les catégories... dominant la pensée parce-que elles la résument; toute la civilisation y est condensée. Si l’esprit humaine est une expression

synthétique du monde, le système des catégories est une expression synthétique de l’esprit humain”, Durkheim 1909: 757.

Lukes, 1984); más allá de otro tipo de críticas, muchas lecturas tendieron a marcar que el planteo del autor caía, o bien en una “dualidad” irresoluble, o bien en la presencia meramente retórica de uno de los dos polos en tensión.¹⁹ En lo que hace a la historia, una reseña hacía notar que aparecía reducida a “continua derivación”, mero desarrollo sin “viraje” alguno.²⁰ El diagnóstico tenía asidero: la idea de “evolución lógica” no parece admitir las marchas y contramarchas de todo proceso real de cambios históricos, así como el referido énfasis en la continuidad entre distintas “mentalidades” implicaba su deshistorización. Sin embargo, más allá de que el análisis del sistema simbólico de las tribus australianas remite a una perspectiva claramente antropológico-etnográfica, hacia el final de la obra Durkheim ofrece una deriva de relevante aplicación al terreno histórico:

“... en la actualidad nos resulta... difícil imaginar en qué podrán consistir esas fiestas y ceremonias del porvenir... porque atravesamos una fase de transición y mediocridad moral. Las grandes cosas del pasado... no levantan en nosotros el mismo ardor [que en nuestros padres], ya porque son de uso común... ya porque han dejado de responder a nuestras aspiraciones actuales... Llegará un día en que nuestras sociedades volverán a conocer horas de efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales... que servirán... de guía a la humanidad...” (Durkheim, 1968:421).

Aunque ya marginalmente presente en trabajos anteriores (Nocera 2009), este sentido del concepto de “efervescencia colectiva” entendido como momento de “estrechamiento de los lazos sociales” —y por lo tanto de transformación de la vida del conjunto— es característico de los trabajos de corte antropológico y etnográfico que ocupaban cada vez más la atención de Durkheim (Morphy, 1998)²¹. Lo significativo para nosotros es su traslado al terreno *histórico*, donde proporciona un criterio de explicación de los cambios estructurales que parece completar la curva que lo alejó del modelo “morfológico” de *La división del trabajo social*. Ahora es en la creación de “ideales” donde radica la clave de la transformación de la vida colectiva, más que en las modificaciones en las “condiciones de vida” debidas a la evolución del “medio social interno”. Un temprano ejemplo en este sentido apareció en una reseña publicada en 1905 a un trabajo de corte histórico (significativamente sobre la Revolución Francesa),

donde defendía a Rousseau de la acusación de haber inspirado un retroceso en el avance de la “secularización”:

“[les aspirations religieuses] sont nées de la Révolution elle-même, et non des théories du Vicaire savoyard. L'effervescence, l'enthousiasme collectif qui caractérisent cette époque créatrice devaient nécessairement, en raison de leur intensité même, prendre un caractère religieux. Il y a eu la... [une] conséquence naturelle d'un état social donné, et dont Rousseau est innocent” (Durkheim, 1905: 382).²²

Este sentido de “efervescencia” figura asimismo en el curso dictado hacia esos mismos años (1904-05) sobre *La evolución de las doctrinas pedagógicas...*, en el que se la identifica con los momentos de “renacimiento” de ideales y valores.²³ Pero será en una ponencia presentada poco antes de la publicación de *Las formas...* en el Congreso Internacional de Filosofía de Bolonia de 1911 cuando esta idea aparezca con más nitidez: los períodos de innovación —entre los que contaba, además de los momentos de renovación religiosa como la Reforma, a la época revolucionaria y a “las grandes agitaciones socialistas del siglo XIX”— se daban cuando “los hombres son movidos a acercarse más íntimamente”, cuando la vida “más alta” de la esfera de los “ideales” era vivida entonces con mayor “intensidad”, produciendo en los hombres la impresión de que eran inminentes los tiempos en los que “el reino de Dios se realizaría en la tierra” (Durkheim, 1911: 448). El antimaterialismo que subyace a esta remisión de los grandes momentos de cambios de la historia al terreno de la modificación de los valores que mueven a los hombres es solidario de la declarada intención de “hacer de la religión, y no ya de la economía, la matriz de los hechos sociales” como forma de enfrentar al materialismo histórico “grosero y vulgar”, del que busca distinguirse en varios pasajes de *Las formas...*²⁴

SÍNTESIS: RASGOS CENTRALES DEL TIEMPO DURKHEIMIANO

Como vemos, la interpretación durkheimiana del tiempo lo entiende como ente complejo, internamente múltiple, compuesto por distintos niveles que se mueven a un ritmo relativamente autónomo. Dicha complejidad se expresa en varios sentidos: coexistencia del presente con elementos legados del pasado que, dotados de una mayor consistencia

¹⁹ Véase el debate en la Société de Philosophie en 1913, incluido en Durkheim: “Le problème religieux et la dualité de la nature humaine” (1913, reeditado en Durkheim 1975). Cf. Soulié 2012; Paoletti 2012.

²⁰ “... il ne voit dans l'histoire humaine qu'une continuelle dérivation, un déroulement sans aucun revirement véritable”, Belot 1913.

²¹ Por otro lado, Allen (1998) apunta al uso dado por Mauss de “efervescencia” en su trabajo “Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Essai de morphologie sociale” (*l'Année sociologique* 9, 1906: 38-132).

²² Durkheim 1905. Cf. Watts Miller 2006.

²³ “C'est au Xle siècle que se produisirent ces grands changements. A ce moment, tous les historiens signalent une véritable effervescence mentale dans tous les peuples européens. C'est une seconde Renaissance qui se produit...”, Durkheim 1938: 84.

²⁴ Cf. la carta de Durkheim a Marcel Mauss, junio de 1897, en Durkheim 1998: 71.

y espesor, continúan operando sobre él; gradación de distintos estratos de acuerdo con la mayor o menor densidad temporal de los mismos (sustratos morfológicos, “corrientes de opinión”, etc.); distintas velocidades de transformación de estas múltiples “capas” temporales, producto de tales diferencias de cristalización, que permiten la subsistencia inercial de algunas y su eventual desacople con las otras; grado de coerción del que están dotadas ciertas instancias de la vida colectiva (normas, costumbres, hábitos) por su misma anterioridad respecto de los individuos que las actúan; distancia entre la temporalidad observable (pero fugaz e inestable) a nivel acontecimental y la más sólida y duradera (aunque fuera del alcance de la observación directa) de sus “condiciones de existencia”.

Tal heterogeneidad reproduce a nivel temporal la distinción básica que estructura toda la sociología de Durkheim entre los polos “sociedad” e “individuo”: la exterioridad y coercitividad de los “hechos sociales” respecto de los individuos sobre los que se ejercen supone la anterioridad de su existencia (es decir, su mayor densidad). La reducción de los acontecimientos históricos a meros efectos de superficie de “causas profundas” que remiten a movimientos evolutivos de ritmo largo es en este sentido homóloga a la subordinación que ejercen los hechos sociales sobre sus “manifestaciones individuales”. El tiempo durkheimiano está así dotado de multiplicidad interna, es un conjunto de relaciones antes que una identidad invariante en sí misma. Un tiempo *estructural* antes que “sustantivo” (Pomian, 1976: 212).

Esta separación del tiempo en estratos internos de diverso grado de cristalización y ritmo de evolución supone su continuidad y su carácter acumulativo. Durkheim le concede un lugar de relevancia a la “cristalización” de los fenómenos en función de la reiteración de sus instancias: la mera repetición continua de una serie de actos lleva a su estabilización, consolidación y reproducción automática. Para que la acumulación del tiempo pueda generar estos efectos de sedimentación es fundamental su continuidad. Rasgo inherente a la propia definición del conjunto, condición de desarrollo del principio organizador de sus formas más desarrolladas, la división del trabajo, atributo necesario para su funcionamiento “normal”, requisito de la evolución histórica de los distintos “tipos sociales”, la continuidad ocupa un lugar central en la conceptualización que propone Durkheim de la sociedad. Implica una idea de temporalidad conexa, articulada, carente de saltos, de cambios lentos antes que abruptos, que soporte una secuencia propiamente histórica, en la cual “la vida social” pueda ser vista como “sucesión ininterrumpida de transformaciones paralelas a otras transformaciones en las condiciones de la existencia colectiva”. Como le objetara su más célebre contradictor, su mirada es más “neptuniana” que “vulcánica”, más atenta a los efectos de largo plazo que produce la erosión duradera del agua que a las abruptas e imprevistas erupciones ígneas (Tarde, 1893: 625-626).

Continuidad en el tiempo, articulación de distintas modificaciones en el funcionamiento del conjunto y acumulación progresiva de sus resultados, definen así los rasgos de una temporalidad que pueda servir como soporte del análisis científico de lo social. En este sentido el “tiempo social” es convergente con el tiempo “histórico”, Los rasgos de los que está dotada la temporalidad en Durkheim le permiten sostener tal convergencia: su continuidad, su carácter acumulativo; su evolución lenta, gradualista; su distancia con toda forma “natural” o “cósmica”, resaltando por el contrario su carácter construido por el conjunto humano; su diversidad interna en términos de capas o estratos con una cierta autonomía relativa. Todo ello coincidía con la pretensión de la historia de dotarse de los atributos que le permitían considerar al conocimiento adquirido como “científico”, antes que como meramente narrativo. El tiempo “social” en Durkheim es entonces al mismo tiempo una pluralidad de temporalidades cuya diversidad (y el carácter siempre inacabado de tal coordinación) se expresa en la posibilidad de desacoples entre sus diferentes ritmos de modificación, clave de situaciones “patológicas” correspondientes a sociedades situadas en “períodos de transición”, en los que la evolución de la “especie” no es aún “integral”.

El tiempo de las sociedades está entonces sometido tanto a una proyección evolutiva que lo empuja hacia adelante siguiendo un esquema que va de lo simple a lo complejo como a la acción organizadora e integradora de la diversidad de planos que contiene en su interior. Sea ubicando tales condiciones en la dimensión estrictamente “morfológica” del “sustrato social” o reconociéndole un papel más activo a la esfera de las “representaciones” —como ocurre con los estados de “efervescencia colectiva”—, la acción transformadora del tiempo está regida por una serie de determinaciones que lo distinguen del “tiempo natural”. En Durkheim el tiempo, por el hecho de ser *social*, es entonces un tiempo *histórico* (Koselleck, 1993: 130).

DURKHEIM, EL TIEMPO Y LOS HISTORIADORES

Una vez sintetizadas sus características y señaladas las afinidades con el tiempo histórico, resulta interesante considerar las convergencias entre el tiempo durkheimiano y las transformaciones que simultáneamente tenían lugar en el seno de la propia disciplina histórica.²⁵ Efectivamente, entre fines del XIX y comienzos del XX se hallaban en pugna dos lecturas opuestas acerca de qué quería decir el término “ciencia” al aplicarse al conocimiento histórico: una de ellas, bajo la referencia a las “leyes generales”, explicaría los hechos por su remisión al universal, mientras que la otra, enfo-

²⁵ Sobre la reformulación que atravesaba para ese período la disciplina histórica, cf. Carbonell 1976; Leroux 1998; Den Boer 2015; Noronha-Di-Vanna 2010.

cada en la singularidad de cada encadenamiento en relación con sus precedentes, lo haría por el ángulo de su individualidad (Bouglé, 1901). Cada uno de estos enfoques remitía a una temporalidad distinta, sintetizada por la oposición entre “instituciones” y “acontecimientos” (Lacombe, 1894:9) o por la distinción entre el modo “sucesivo” o “coexistente” de aprehender los hechos (Xénopol, 1899:12). Como es conocido, será la primera de estas opciones la que tendrá una deriva más fructífera en el mundo intelectual y (sobre todo académico) francés.

De este modo, la perspectiva durkheimiana suponía un modo de entender la temporalidad afín a la renovación que experimentaban los estudios históricos franceses, lo cual explica en buena medida la relevancia de su sociología en dichos debates (Rhodes, 1974). La necesidad de superar el tiempo “simple” de los acontecimientos por una temporalidad compleja que combine planos de diferente ritmo de transformación informará tanto el “tiempo social” durkheimiano como a la redefinición de la historia reclamada por varios autores. Resulta significativo que cuando Gabriel Tarde esboce una respuesta (finalmente abortada) al *Suicidio* —la obra donde más críticas recibiera de su rival— se refiriera ácidamente a la “mala acogida dispensada por los historiadores” a una sociología que reducía los logros de “los más grandes actores del mundo” a meros “accidentes sin importancia” (Tarde, 2000: 247). Al hacerlo, Tarde se colocaba en el campo historiográfico más cerca de quienes entendían la historia como estudio de aquello que “no existe más que una sola vez”.²⁶ La temporalidad tardeana (sobre la que aquí no podemos extendernos), más afín a la “sucesión” que a la “coexistencia”, resultaba así menos apta que la durkheimiana para sostener el modelo de disciplina que terminará estableciéndose en la comunidad de historiadores luego del cambio de siglo. Podríamos preguntarnos si estas diferencias jugaron su papel en la fortuna relativa de ambos polemistas, pero eso sería tema para otro trabajo.²⁷



²⁶ “L’histoire... n’est pas la connaissance abstraite des rapports généraux entre les faits... [mais] une étude explicative de la réalité; or la réalité n’a existé qu’une seule fois”; Langlois y Seignobos 1899: 212 (cursivas del autor).

²⁷ Remitimos a Szabón 2019.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, N.J. (1998). "Effervescence and the origins of human society". *En Allen, Pickering y Watts Miller* (1998), pp. 149-161.
- Allen, N.J., W.S.F. Pickering y W. Watts Miller (1998). *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. Nueva York: Routledge.
- Alun Jones, Robert (1994). "The Positive Science of Ethics in France: German Influences on De la division du travail social", *Sociological Forum* 9:1, pp. 37-57.
- Belier, Wouter W. (1995). "Religion and magic: Durkheim and the Année sociologique group", *Method & Theory in the Study of Religion* 7:2, pp. 163-184.
- Belot, Gustave (1913). "Une théorie nouvelle de la religion", *La revue philosophique* 75, pp. 329-379.
- Bouglé, Céléstin (1901). "Récension à Revue de synthèse historique, 1900-1901", *Année Sociologique* 5, pp. 138-140.
- Brooks III, John (1998). *The Eclectic Legacy: Academic Philosophy and the Human Sciences in Nineteenth-Century France*. Newark: University of Delaware Press.
- Carbonell, Charles-Olivier (1976). *Histoire et historiens: une mutation idéologique des historiens français, 1865-1885*. Tolosa : Privat.
- Den Boer, Pim (2015). *Une histoire des historiens français*. París: Vendémiaire.
- Didry, Claude (2015). "Durkheim et le collectivisme. Retour sur la réception politico-juridique de la sociologie durkheimienne". *En Frédéric Audren y Mélanie Plouviez, Droit et Sociologie (1860-1939). Moment juridique de la sociologie ou moment sociologique du droit?* Recuperado de <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01207182>.
- Durkheim, Émile (1887). "La science positive de la morale en Allemagne", *Revue philosophique* 24, pp. 33-58, 113-142 y 275-284.
- _____ (1888a). "Cours de science sociale: leçon d'ouverture", *Revue internationale de l'enseignement* 15, pp. 23-48.
- _____ (1888b). "Introduction à la sociologie de la famille", *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, pp. 257-281.
- _____ (1890). "Les principes de 1789 et la sociologie", *Revue internationale de l'enseignement*, 19, pp. 450-456.
- _____ (1894). "Les règles de la méthode sociologique", *Revue philosophique* 37-38, pp. 465-98, 577-607; 14-39 y 168-82.
- _____ (1905). "Récension a Pelisson, "La sécularisation de la morale au XVIII siècle", *l'Année sociologique* 8, pp. 381-382.
- _____ (1909). "Sociologie religieuse et théorie de la connaissance", *Revue de métaphysique et de morale* 17, pp. 733-758.
- _____ (1911). "Jugements de valeur et jugements de réalité", *Revue de métaphysique et de morale*, 19, pp. 437-53.
- _____ (1919). *Les règles de la méthode sociologique*, París: Alcan.
- _____ (1938). *L'évolution pédagogique en France*, vol. 1, París: Alcan.
- _____ (1967). *La división del trabajo social*, Buenos Aires: Schapire.
- _____ (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*: Buenos Aires: Schapire.
- _____ (1969). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aire: Schapire.
- _____ (1975). *Textes 2. Religion, morale, anomie*. París: Minuit.
- _____ (1980) (Yash Nandan, comp.). *Contributions to L'Année Sociologique*. Nueva York: Free Press.
- _____ (1998) (P. Besnard y M. Fournier, comps.). *Lettres a Marcel Mauss*. París: Puf.
- _____ (2000), "Juicios de valor y juicios de realidad". *En Durkheim, Sociología y filosofía*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss (1903). "De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives". *Année sociologique*, 6, pp. 1-72.
- Fournier, Marcel (2013). *Émile Durkheim. A Biography*. Cambridge-Malden: Polity Press.
- Hirsch, Thomas (2016). *Le temps des sociétés. D'Émile Durkheim à Marc Bloch*. París: EHESS.
- Kant, Immanuel (1928). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Suárez.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos histórico*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2002). *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, Stanford: Stanford UP.
- _____ (2010). *historia/Historia*. Madrid: Trotta.
- _____ (2013). *Sentido y repetición en la historia*. Buenos Aires: Hydra.
- Langlois, Charles-Victor y Charles Seignobos (1899). *Introduction aux études historiques*. París: Hachette.
- Lacombe, Paul (1894). *De l'histoire considérée comme une science*. París: Hachette.
- Leroux, Robert (1998). *Histoire et sociologie en France. De l'histoire science a la sociologie durkheimienne*. París: PUF.
- Loriga, Sabina (2016). "Préface" a Reinhart Koselleck, *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*. París: EHESS.
- Lukes, Steven (1984). *Émile Durkheim. Su vida y su obra. Estudio histórico-crítico*, Madrid: Siglo XXI-CEIS.
- Mauss, Marcel (1906). "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Essai de morphologie sociale". *l'Année sociologique*, 9, pp. 38-132.

- Merllié, Dominique (2012). "Durkheim, Lévy-Bruhl et la 'pensée primitive': quel différend?". *L'Année sociologique*, 62, pp. 429-446.
- Morphy, Howard (1998). "Spencer and Gillen in Durkheim. The theoretical constructions of ethnography". En *Allen, Pickering y Watts Miller*, (1998), pp. 13-28.
- Nocera, Pablo (2009). "Los usos del concepto de efervescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana". *Reis*, 127, pp. 93-119.
- Noronha-DiVanna, Isabel (2010). *Writing History in the Third Republic*. Cambridge: Cambridge UP.
- Olsen, Niklas (2012). *History in the Plural. An Introduction to the Work of Reinhart Koselleck*. Nueva York: Berghahn.
- Paoletti, Giovanni (2012). *Durkheim et la philosophie. Représentation, réalité et lien social*. París: Garnier.
- Pickering, W.S.F. (1993). "The Origins of Conceptual Thinking in Durkheim. Social or Religious?". En Stephen Turner (comp.). *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist*. Nueva York: Routledge, pp. 51-68.
- Pomian, Krzysztof (1976). *L'ordre du temps*. París: Gallimard.
- Ramos Torre, Ramón (1989-1990). "El calendario sagrado: el problema del tiempo en la sociología durkheimiana". *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 46-48-49.
- Ramos Torre, Ramón (1992). *Tiempo y sociedad*. Madrid: CIS.
- Rhodes, Robert C. /1974). "*The Revolution in French Historical Thought. Durkheim's Sociologism as a Major Factor in the Transition from Historicist Historiography to the Annales School: 1868-1945*". Tesis doctoral. Los Angeles: Universidad de California.
- Szabón, Daniel (2019). "*Tiempo, historia y sociología. El tiempo histórico en el debate entre Émile Durkheim y Gabriel Tarde*". Tesis de doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Schmaus, Warren (1998). "Durkheim on the Causes and Functions of the Categories". En Allen, Pickering y Watts Miller (1998), pp. 176-188.
- _____ (2003). "Kant's Reception in France: Theories of the Categories in Academic Philosophy, Psychology, and Social Science". *Perspectives on Science*, 11:1, pp. 3-34.
- _____ (2004). *Rethinking Durkheim and his Tradition*. Cambridge: Cambridge UP.
- Soulié, Stéphan (2012). "Le débat philosophique autour des Formes élémentaires (1912-1914)". *L'Année sociologique*, 62, pp. 447-463.
- Stedman Jones, Sue (2001). *Durkheim Reconsidered*. Cambridge: Polity.
- _____ (2012). "Forms of Thought and Forms of Society: Durkheim and the Question of the Categories". *L'Année sociologique*, 62:2, pp. 387-407.
- Tarde, Gabriel (1893). "Questions sociales". *Revue philosophique*, 35, pp. 618-638.
- _____ (2000). "Contre Durkheim à propos de son Suicide". En Massimo Borlandi y Mohamed Cherkaoui. *Le Suicide un siècle après Durkheim*. París: PUF, pp. 219-255
- Watts Miller, William (2006). "A Note on Durkheim's Creation of Les Formes Élémentaires". *Durkheimian Studies / Études Durkheimiennes*, 12, pp. 3-7.
- Xénopol, Alexandre D. (1899). *Les principes fondamentaux de l'histoire*. París: Leroux.

SOBRE EL AUTOR

Daniel Bernardo Szabón (Buenos Aires, 1968). Profesor de Historia (UBA), Doctor en Historia (UBA), Magister en Ciencias Sociales con orientación en Sociología (FLACSO). Docente concursado en varias universidades nacionales (UBA, UNLP, UNAJ), ocupando cargos que van desde Profesor Asociado hasta Jefe de Trabajos Prácticos. Ha publicado diversos artículos sobre temáticas diversas, que van desde las vinculadas con la historia intelectual europea (particularmente la sociología francesa, tema sobre el que versa su tesis doctoral) o argentina (alrededor del vínculo entre la experiencia peronista y los intelectuales) hasta la historia social del deporte (en particular durante la década peronista). Participó de distintos congresos y encuentros académicos, tanto como expositor como en calidad de coordinador de mesas o comentarista de las mismas.

