

---

# EL CALENDARIO SAGRADO: EL PROBLEMA DEL TIEMPO EN LA SOCIOLOGIA DURKHEIMIANA (I)

Ramón Ramos Torre  
Universidad Complutense de Madrid

---

**RESUMEN.** Al abordar sociológicamente el problema del tiempo, Durkheim no hizo sino intervenir en un debate muy vivo en su época. Ese debate tuvo en H. Bergson uno de sus protagonistas fundamentales. Su crítica «temporalista» de la ciencia moderna fue rechazada por Durkheim, que la minusvaloró como simple patología «mística». Consecuente con ese rechazo, la sociología durkheimiana encontró dificultades para definir sus relaciones con la historia y construir una «sociología dinámica» que diera cuenta del cambio histórico.

Las pocas páginas que, en sus últimos escritos, dedicara Durkheim al análisis del tiempo parecen islotes anecdóticos e insignificantes perdidos en el océano de su ingente producción literaria. Esta primera impresión podría explicar la limitada e inconstante atención que han merecido por parte de la sociología posterior. Y, sin embargo, es una impresión que —como espero demostrar— resulta apresurada e injusta. Leídas con detenimiento, situadas en la coyuntura en que se escribieron, proyectadas sobre las posteriores aproximaciones al problema del tiempo realizadas por sus discípulos y por otras escuelas, esas páginas tienen el máximo interés. Permiten, en efecto, determinar ciertas señas de identidad características de la sociología durkheimiana, comprender la lógica de su legado, y abordar ciertos problemas persistentes de las ciencias sociales que llegan hasta nuestros tiempos.

Como es sabido, es en la introducción y las conclusiones de las *Formas elementales de la Vida Religiosa* (Durkheim, 1912) donde Durkheim pre-

---

senta, en un esbozo sistemático, su específica aproximación al estudio del tiempo. Para alcanzar una idea completa de su posición en este tema, es preciso tomar también en consideración un texto anterior, escrito en colaboración con M. Mauss, «De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives» (Durkheim, Mauss, 1903), y un texto posterior, el de su curso sobre el Pragmatismo, publicado póstumamente con el título *Pragmatisme et Sociologie* (Durkheim, 1955). Con estas tres fuentes fundamentales se consigue una panorámica sistemática sobre los propósitos, problemas afrontados y resultados conseguidos por el análisis durkheimiano del tiempo.

De la lectura de esos textos se desprende que Durkheim abordó el problema del tiempo desde una triple perspectiva, o, dicho de otra manera, en forma de tres variantes que pueden ser consideradas relativamente autónomas. La primera de ellas enfrenta las relaciones entre la ciencia y el tiempo. La segunda presenta el análisis del tiempo como un caso de una teoría sociológica de las categorías que tiene la enorme ambición de resolver, en términos científico-positivos, el irresuelto problema filosófico de la fundamentación del conocimiento. La tercera variante es más circunscrita y ha conseguido una mayor atención posterior: pretende establecer las direcciones fundamentales de una sociología del tiempo que analice las relaciones entre marcos sociales y marcos temporales en sus distintas manifestaciones socio-históricas.

Este estudio pretende abordar esas tres variantes, para lo que se estructura en forma de tres artículos sucesivos. En este primer artículo se quiere argumentar que el interés por el tiempo no constituía una excentricidad durkheimiana, sino una preocupación muy viva en la sociedad occidental de *fin de siècle*, que había encontrado una de sus expresiones extremas en la filosofía bergsoniana y su característica contraposición de la experiencia temporal y el discurso científico. Al abordar el tema, Durkheim no hizo sino irrumpir en un escenario ya previamente conformado, para intervenir militantemente a favor del racionalismo científico. Su defensa de la ciencia frente al tiempo bergsoniano no dejó de tener sus consecuencias sobre el conjunto de su sociología, mostrándose de manera especialmente nítida en la definición de sus relaciones con la historiografía.

En un segundo artículo, que seguirá a éste, quiero mostrar de qué manera Durkheim intentó construir una teoría del tiempo como parte de una teoría sociológica de las categorías. Se trata de la parte más ambiciosa y polémica de su entera obra, que no puede ser interpretada como un deslizado fruto de la inmadurez o de la sobredeterminación filosófica de su sociología. Lo que pretendía era construir una alternativa científico-positiva a la epistemología clásica, lo cual era plenamente consecuente con esa ambición constante de su entera obra que le llevaba a una confrontación con la tradición de la filosofía. Que los resultados que obtuvo no fueran especialmente brillantes

y que el enfrentamiento se saldara con una derrota, no debe llevarnos a menospreciar el interés y actualidad de esa confrontación.

En un tercer artículo, por último, pretendo analizar cómo el proyecto de una «sociología del tiempo» era una labor colectiva en lo que aunaban esfuerzos Durkheim y sus colaboradores (Mauss, Hubert, Hertz, Halbwachs). El modelo de investigación que resultó de ese esfuerzo colectivo fue el punto de partida para investigaciones sociológicas y antropológicas que llegan hasta nuestros tiempos. Intentaré mostrar en qué consiste la ortodoxia de esa aproximación y sus característicos límites.

## I. *Tiempo, Ciencia e Historia*

Si, como se ha anunciado anteriormente, al abordar el problema del tiempo Durkheim no hace sino intervenir en una polémica cultural de su época —que se proyecta hasta la nuestra—, habrá que analizar cuáles son los orígenes y características de esa polémica y cuáles sus representantes más característicos. Las dos primeras secciones de este artículo se van a centrar en dar cuenta de esto; la tercera sección analizará la polémica de Durkheim con Bergson sobre los límites de racionalismo científico a la hora de apropiarse de lo temporal; la última sección se centrará en las propuestas durkheimianas sobre la historia, como un caso sintomático de sus dificultades con la temporalidad reivindicada por Bergson.

1. La cultura occidental del siglo xx se ha desarrollado de una forma titubeante, insegura, oscilando entre la aceptación y el rechazo del legado de la Ilustración, es decir, problematizándolo sin ser capaz de abolirlo. La polémica, tal vez ya agotada, de los últimos años entre Modernidad y Posmodernidad no es sino la penúltima entrega de ese titubeo característico. No creo que se pueda entender esa dinámica cultural si no se reconduce a uno de sus problemas centrales: la temporalización del Universo.

El mundo de la cultura ilustrada es un mundo seguro y compacto; en él es inconcebible que Dios juegue a los dados. El universo físico está sometido a un estricto determinismo, expresable en leyes universales y necesarias. Lo complejo es descomponible en elementos simples y expresable en conceptos claros y distintos. El universo social, por su parte, se supone sometido a una suave dinámica hacia la perfección, cuyo fundamento último se halla en una Naturaleza que quiere que sus hijos desarrollen su capacidad racional hasta sus límites. No puede haber sobresaltos en la historia y las eventuales desviaciones irracionales son fruto de una «insociable sociabilidad» (Kant, 1978: 46) que, como paradójico motor histórico, asegura el deslizamiento final hacia el mejoramiento de la especie humana. Se con-

---

figura así un mundo inteligible y fundamentado que sigue siendo el espejismo fugaz de nuestra presente cultura.

Ese mundo empieza a entrar en crisis a lo largo del siglo XIX, a resultas de la creciente historicización de la realidad. El punto de partida es la experiencia traumática y, a la vez, «rayana en el entusiasmo» (Kant, 1978: 106) de la Revolución de 1789. Como ha mostrado Griewank (1979), el concepto de revolución sufre entonces un cambio semántico profundo, expresivo de hondas transformaciones socioculturales.

De origen físico, el concepto de revolución había aparecido en el vocabulario político-social para designar la *Glorious Revolution* inglesa de 1688-89. Se suponía entonces que, al igual que los cuerpos celestes cumplen trayectorias cíclicas que los reubican en su punto de partida, los cuerpos políticos también recuperan sus posiciones originarias, cumpliendo la restauración de las antiguas libertades usurpadas transitoriamente por los tiranos. La revolución no se concebía, pues, como instauración de lo nuevo sin precedentes o fundación de un nuevo orden, sino como reconquista de un orden perfecto que se situaba en el pasado, siendo así una variante moderna del tradicional concepto cristiano de la *reformatio*.

La Revolución de 1789 cambió radicalmente la semántica del concepto con el que era pensada. No sólo introdujo la idea de la instauración de un orden radicalmente nuevo que despreciaba todo el pasado como ominoso, sino que, además, mostró que los procesos político-sociales estaban dotados de una dinámica propia no controlable por los protagonistas. La imagen de la Revolución que sacrifica y devora a sus propios hijos, que se pone en marcha y todo lo arrasa de manera imparable, es la expresión exacta de ese nuevo concepto que llega hasta nuestro tiempo.

La idea de la historia que se hace paso a lo largo del XIX es coherente con esta imagen de la revolución. Koselleck (1985) ha mostrado que, a diferencia de la idea tradicional, la nueva niega que la historia sea *Magistra Vitae*, un tesoro de ejemplos imperecederos de lo humano. Muy por el contrario, la nueva historia parte de una problematización del presente en cuanto que momento de articulación del «espacio de la experiencia» y «el horizonte de la expectativa», lo que supone que al hacer historia no sólo se dé por sentado que el pasado es ido o algo que ya no está, sino también que es lo diferente, lo radicalmente distinto del presente en que se investiga y escribe. Consecuentemente se niega la posibilidad de una historia pragmática, pues, como ponía de relieve brillante y rotundamente Hegel, «la experiencia y la historia enseñan que jamás pueblo ni gobierno alguno han aprendido de la historia» (Hegel, 1980: 158), es decir, que no puede brindar esos paradigmas intemporales de lo humano capaces de guiar nuestra conducta en el presente y hacia el futuro.

La historia, entonces, se limita a mostrar las diferencias que separan el presente del pasado y la génesis de aquél en éste. Su forma característica

de conocimiento es el relato que describe acontecimientos en el marco de una trama. Se comprende así lo problemático de su estatuto epistemológico, pues el concepto clásico ilustrado de ciencia sólo acepta la hipótesis de un mundo sometido a determinismo y en el que los procesos son trayectorias reversibles. Esta problematicidad llevará al dualismo Ciencias del Espíritu/Ciencias de la Naturaleza, Ciencia/Arte que será el punto de controversia a finales de siglo y con el que, como se verá, se enfrenta Durkheim.

Pero el siglo XIX no es sólo el siglo de Ranke; es también, y en mayor medida, el siglo de Darwin. Con él, lo histórico rebasa el espacio de lo humano para situarse en el campo de la naturaleza. Ciertamente en el siglo XVIII habían proliferado las Historias Naturales, pero éstas concebían la historia en el sentido clásico de investigación crítica de hechos, de inspección ocular de lo realmente ocurrido (véase Lozano, 1987, cap. I). La naturaleza que se indagaba al modo de los historiadores no era, en sí, histórica. Por el contrario, la revolución de Darwin consistió en mostrar esa historicidad intrínseca en el desarrollo de las formas vivas, historicidad que aproximaba doblemente el mundo humano y el mundo natural, ya que éste no sólo era pensado como devenir en el que emergen novedades sin precedentes y situaciones irreversibles, sino también como un conjunto social malthusiano —no son los individuos, sino las poblaciones, el objeto de estudio— situado en entornos también susceptibles de transformación.

La historificación de la naturaleza viva fue acompañada, de forma inesperada, por la historificación de la materia inerte. La segunda ley de la termodinámica propuso, en efecto, la imagen trágica de un universo que se encaminaba hacia el equilibrio termodinámico, descubriendo tiempo e irreversibilidad allí donde, hasta entonces, había reinado la atemporalidad y lo reversible. Los intentos por anular esta anomalía «histórica» en la materia no consiguieron más que victorias momentáneas y, al cabo, la física se vio obligada —aunque ya bien entrado el siglo XX— a reconocer los límites de las idealizaciones deterministas y atemporales con las que había construido su imponente edificio<sup>1</sup>.

El tiempo, la historia, la irreversibilidad de los procesos humanos y naturales son, pues, los grandes «descubrimientos», los grandes retos de la cultura occidental decimonónica. Todos ellos acabaron por acumular anomalías y crear dificultades al proyecto de racionalismo ilustrado y a su ideal eleático de inteligibilidad. El *fin de siècle* fue la encrucijada en las que esas tensiones y dificultades se avivaron y estallaron, produciendo una crisis de la conciencia y del principio de realidad de envergadura análoga a la que, como estudió Koyré (1979), llevó del mundo cerrado cristiano-medieval al universo infinito newtoniano. También entonces el mundo se abrió y explotó haciéndose posible afrontar nuevos problemas desde perspectivas que no se sentían obli-

<sup>1</sup> Sobre el tema general de la temporalización e historificación del universo natural, consultar Prigogine y Stengers (1988), a quienes he seguido en este rápido resumen.

gados a respetar la tradición. Y lo que surgió fue una nueva cultura del tiempo —y del espacio—, de la mano de un nuevo y más complejo principio de realidad.

Ya en su obra pionera de 1958, H. S. Hughes había analizado cómo la crisis intelectual de la generación de 1890-1900 había planteado, como uno de sus problemas esenciales, «la cuestión del significado del tiempo y la duración en psicología, filosofía, literatura e historia» (Hughes, 1972: 48). Más recientemente, S. Kern (1983) ha documentado extensamente cómo en el período de 1880 a 1918 —el período de producción intelectual de Durkheim— se desarrolló una innovadora cultura del tiempo en la que intervinieron, de forma independiente y, a veces, enfrentada, toda una pléyade de intelectuales y creadores que va desde artistas (músicos, pintores, escultores, novelistas, poetas) hasta científicos y filósofos. Lo que entonces se logró fue abrir y pluralizar lo que, hasta entonces, estaba cerrado y era único: el tiempo absoluto, universal y necesario de Newton y Kant, con su precisa lógica ordinal, su métrica y topología, con su negativa a aceptar el devenir en el marco de la naturaleza, con su tendencia a arrinconar las perplejidades temporales agustinianas en el incierto espacio de la subjetividad.

Al abordar, él también, el problema del tiempo, Durkheim no fue, pues, ni un excéntrico ni mucho menos un innovador; no hizo más que ser sensible al tema de su época, que, como se ha visto, tampoco era un tema azaroso o producto de modas pasajeras. Pero, como veremos, al abordarlo se movió siempre en una crucial ambigüedad: por un lado, fue consciente de que era un objeto de análisis insoslayable y susceptible de aproximaciones que, como la sociológica, carecían de precedentes tradicionales; pero también sintió que en la eferescencia temporalista había algo de patológico, una revuelta insana contra el legado del racionalismo cartesiano-ilustrado que ponía en entredicho el proyecto —en el que siempre creyó— de una progresiva apropiación científico-racional del mundo. Moviéndose en esta ambigüedad, entre la Ilustración y su antítesis temporalista, definió su específica aproximación al tiempo que, en su vertiente más general, se construye como una apología de la ciencia en contra del misticismo temporalista.

Para captar cabalmente la lógica de su posición es preciso situarlo en el seno de una confrontación de primer orden con la versión francesa más original de la nueva filosofía del tiempo; me refiero obviamente a la confrontación con Bergson, sumo sacerdote del temporalismo<sup>2</sup> en Francia.

<sup>2</sup> Un estudio clásico sobre los orígenes, materializaciones y ramificaciones del temporalismo francés de fin de siglo es el de Lovejoy (1912), que lo estudia en las obras de Renouvier, Bergson, Pilon y W. James (como ramificación americana). En ese estudio define el temporalismo como «la teoría metafísica que mantiene la realidad e irreductibilidad del tiempo..., el carácter esencialmente transicional, inacabado y autofragmentario de la realidad tal como nos la brinda la experiencia y la pertinencia y la primacía del concepto de tiempo y de las distinciones temporales en la mayoría, por no decir la totalidad, de los problemas filosóficos» (Lovejoy, 1912: 11).

2. Es sabido que Durkheim y Bergson fueron estrictos contemporáneos con una carrera académica muy similar: ambos estudiaron en la Ecole Normale Supérieure por la misma época —Bergson era del curso anterior a Durkheim—, ambos siguieron el itinerario inicial de los liceos de provincias y ambos culminaron su carrera docente consagrados en París: Durkheim, en la Cátedra de la Sorbona; Bergson, en la del Collège de France. También está documentada su mutua falta de estima, su rivalidad, su imagen pública como jefes de fila de dos escuelas intelectuales enfrentadas<sup>3</sup>. Los separaban dos maneras radicalmente distintas de valorar la tradición occidental surgida de la cultura clásico-antigua y de la revolución intelectual copernicana. En última instancia, 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. El problema del tiempo fue, significativamente, el punto decisivo de esa bifurcación.

Si, como sostuvo Bloch en relación a Hegel, toda gran filosofía no es sino la explotación sistemática de una idea, en el caso de Bergson esa idea fue la del tiempo como *durée*. Desde sus primeros escritos ése es el *leit-motiv* a partir del que pretendió construir una metafísica vitalista-evolucionista y, sobre todo, una crítica del racionalismo occidental. Es esta última la que interesa en este contexto, pues es contra la que reacciona Durkheim. Para reconstruirla voy a centrarme en las propuestas de su libro fundamental *La evolución creadora* (Bergson, 1985)<sup>4</sup>.

La propuesta fundamental de Bergson se puede resumir en las tres proposiciones siguientes: *a*) que lo real es tiempo (*durée*); *b*) que la inteligencia, dada su orientación pragmática, desconoce esa determinación esencial de lo real, y *c*) que tanto la metafísica griega como la moderna ciencia posgalileana conciben un mundo próximo al de la inteligencia y, consecuentemente, atemporal.

Estas tres proposiciones son momentos sucesivos de una argumentación unitaria. Especificaré sumariamente las dos primeras, para centrar la atención en la tercera, que es la más relevante en este contexto.

El punto de que arranca Bergson se presenta como una simple constatación de lo inmediatamente evidente: tanto la conciencia como el mundo

<sup>3</sup> Véase Lukes (1973: 92, 363-370, 501), donde se recogen juicios despectivos de Bergson sobre Durkheim y se informa sobre el enfrentamiento en París entre durkheimianos y bergsonianos.

<sup>4</sup> Es el capítulo 4 de la *Evolución...* el decisivo en este contexto. Según hace saber el mismo Bergson en nota a pie de página, ese capítulo resume las ideas desarrolladas en un curso sobre «La historia de la idea del tiempo», dictado en 1902-03 en el Collège de France (Bergson, 1985: 240). Hay que destacar la casi simultaneidad entre su curso y el que dictara en 1904-05, en la Universidad de Göttingen, Edmund Husserl sobre los «Actos intelectivos de más baja radicación: la percepción, la fantasía, la conciencia imaginativa, la memoria y la intuición del tiempo», del que surgirá su *Fenomenología de la Conciencia del Tiempo inmanente*, la otra gran obra filosófica sobre el tiempo de la época (véase Heidegger, 1929).

de la experiencia exterior se nos presenta «en un perpetuo devenir» (Bergson, *ibid.*: 240), como una duración en la que el tiempo se convierte en el «tejido» propio de las cosas. Cualquier sistema de conocimientos que prescindiera de ese dato primero y evidente no puede ser sino una fuga de la realidad. Por eso, una aproximación realista ha de centrar su atención en el tiempo. ¿Y qué descubre, si lo hace? Pues que «cuanto más profundizamos en la naturaleza del tiempo, más comprenderemos que duración significa invención, creación de forma, elaboración continua de lo absolutamente nuevo» (Bergson, *ibid.*: 23).

No se trata, por tanto, de reafirmar la trivialidad de que, ya sea interior o exteriormente, lo real se nos muestra como datos que duran porque unos son anteriores, posteriores o simultáneos a otros, o porque ocupan un cierto intervalo temporal; éste no es el tiempo de la duración, sino, como se verá, el tiempo espacializado de la inteligencia y la física galileana. El tiempo de la duración, por el contrario, se afirma como un proceso en el que la irreversibilidad y la innovación son sus características sobresalientes. Decir que la realidad es temporal porque es duración supone, por lo tanto, concebirla como un perpetuo hacerse y deshacerse en el que sólo se puede encontrar procesos y nunca estados o hechos. Un concepto de tiempo que desconozca este hecho no puede ser sino una idealización —justificable en términos pragmáticos, pero radicalmente extraña a lo real—.

Es justamente esto lo que propone la inteligencia o el entendimiento a la hora de abordar la realidad. Y lo hace, propone Bergson, no casualmente, sino debido a su fundamental orientación pragmática, pues «cuando seguimos el movimiento de nuestra naturaleza pensamos para actuar» (Bergson, *ibid.*: 259). Necesitamos actuar sobre el mundo y la inteligencia que guía nuestras acciones se ve movida por el deseo y se orienta por la memoria. Ambos, deseo y memoria, niegan el tiempo de la duración: el deseo, concibiendo el presente como una carencia, una «nada», y orientándose hacia un «algo» que sitúa en el futuro y barrunta como un estado inmóvil y ya hecho (un futuro perfecto)<sup>5</sup>; la memoria, reconstruyendo la realidad a partir de lo ya vivido, de lo que ya está hecho y es inmovible<sup>6</sup>. Fruto del deseo y la memoria, la inteligencia, urgida por la acción, niega, pues, el tiempo de la duración;

<sup>5</sup> «Toda acción humana tiene su punto de partida en una insatisfacción y, por ello mismo, en un sentimiento de ausencia. No actuaríamos si no nos propusiéramos un fin y sólo buscamos una cosa porque sentimos su privación. Nuestra acción procede así desde «nada» hacia «algo»... Nuestra vida transcurre así colmando vacíos que nuestra inteligencia concilia bajo... la influencia extra-intelectual del deseo... y la añoranza, bajo la presión de esas necesidades vitales» (Bergson, *ibid.*: 260).

<sup>6</sup> «Un espíritu que siguiera pura y simplemente el hilo de la experiencia... viviría en lo actual y, si fuera capaz de juzgar, nunca afirmaría otra cosa sino la experiencia del presente. Dotemos a ese espíritu de memoria y, sobre todo, del deseo de insistir en el pasado... Ya no advertirá el estado actual de la realidad que transcurre, sino que se representará ese transcurso como un cambio y, por consiguiente, como un contraste entre lo que ha sido y lo que es» (Bergson, *ibid.*: 257-258).



para ella el mundo es una sucesión «cinematográfica»<sup>7</sup> de instantáneas estáticas, de estados-fotogramas, de fotos fijas.

Frente a la inteligencia, Bergson no puede sino ensalzar la intuición, la captación inmediata del mundo, única fuente posible de «realidad». De ahí sus exhortaciones. «Instalaos —dice— en el cambio y captaréis a un tiempo el cambio mismo y los estados sucesivos en los que todo instante *podría inmovilizarse*. Pero con esos estados sucesivos, percibidos desde fuera como inmovilidades reales, no reconstruiréis jamás el movimiento... Toda tentativa de reconstruir el cambio por estados implica la absurda proposición de que el movimiento está hecho de inmovilidades» (Bergson, *ibid.*: 268-269). Sólo la intuición nos permite evitar la trampa eleática que la inteligencia pragmática comporta.

Tanto la metafísica occidental como la ciencia racional posgalileana no hacen sino seguir los dictados de la inteligencia. Entre ambas no es tan significativa la ruptura como la esencial continuidad. En efecto, ¿cuál es el propósito fundamental de la filosofía griega? No otro que la búsqueda, por detrás de la realidad sensible que cambia y deviene, de una realidad que se supone más plena e inteligible por ser extraña al devenir. En eso consiste el mundo de la forma y la idea, el cosmos inteligible del *eidos* que Bergson define como el de «la vista estable sobre la inestabilidad de las cosas» (Bergson, *ibid.*: 274). En relación a ese mundo, la realidad fenoménica es sólo una degradación del inmóvil ser inteligible, «una caída de la lógica dentro del espacio y el tiempo» (Bergson, *ibid.*: 279). Y la filosofía tiene justamente por cometido rescatar a la realidad de esa caída, reconstruir ese mundo de la quietud dignitaria, que encuentra su más perfecta expresión en las paradojas del continuo de Zenón de Elea.

La moderna ciencia racional de Galileo introdujo ciertamente importantes innovaciones, pero, subraya Bergson, no supo o no quiso romper con la tradicional obsesión por huir de todo lo que cambia o se mueve. En efecto, frente a la idea tradicional de unos cuerpos que apetecen el reposo y que encuentran su momento de verdad cuando lo hallan, Galileo negó que hubiera estado esencial o instante privilegiado; para él, destaca Bergson, «estudiar un cuerpo que cae es considerarlo en cualquier momento de su caída» (Bergson, *ibid.*: 288). El universo resultó así inmediatamente temporalizado; el tiempo continuo, infinito, matemático se convirtió en la variable fundamental que, junto con el espacio, permitía definir la exacta geometría racional del universo.

---

<sup>7</sup> Véase Bergson (*ibid.*: 266-268). Es muy propio de la época recurrir a los nuevos aparatos audiovisuales para dar cuenta de la experiencia temporal (véase Kern, 1983). El mismo Bergson, en páginas posteriores, utiliza el contraste entre la mirada y la fotografía para ejemplificar las diferencias en la captación de experiencia temporal entre antiguos y modernos (Bergson, *ibid.*: 288-289). Con anterioridad a Bergson, Spencer había comparado la reproducción del pasado por la memoria con el piano mecánico y Guyau, con el fonógrafo de Edison (véase Guyau, 1980: cap. IV).

Pero ese tiempo de la nueva física<sup>8</sup>, esa omnipresente  $t$  de sus ecuaciones, poco tiene que ver con el tiempo de la duración y mucho con el de la inteligencia «cinematográfica». La ciencia moderna fue, desde sus principios, sectariamente eleática. «El tiempo real, considerado como un fluir o, en otros términos, como la movilidad misma del ser, escapa aquí al conocimiento científico» (Bergson, *ibid.*: 292). Pues, en efecto, ese tiempo de los físicos no es sino la representación de la trayectoria uniforme de un cuerpo en cada uno de cuyos puntos o momentos sucesivos se define un plano de simultaneidad que lo relaciona con las trayectorias del resto de los cuerpos. El conjunto métrico así generado,  $\langle t_0, t_1, \dots, t_n \rangle$ , no es sino la representación de una secuencia infinita de estados-puntos-momentos que, en sí, son inmóviles. Consecuentemente, el tiempo que mide el movimiento no es sino un conjunto estático, un espacio formado por puntos inmóviles. Lo que queda por fuera es justamente lo que Bergson define como lo más propio del tiempo, por serlo de la duración: el cambiarse de las cosas, el carácter absoluto e indescomponible de la duración de los procesos<sup>9</sup> y, sobre todo, la emergencia de novedades, pues «el tiempo es invención o no es absolutamente nada» (Bergson, *ibid.*: 296).

El diagnóstico final a que llega Bergson es que el sentido común, la metafísica occidental y la ciencia racional, al prescindir del tiempo, han acabado por prescindir de la realidad tal como se da en la experiencia. Esa realidad, huérfana y tachada, ha de ser retomada por la filosofía, que así se convierte no sólo en una crítica de la epistemología, sino también en el punto de partida para un saber alternativo. «Hay que romper —urge Bergson— con los hábitos científicos que responden a las exigencias fundamentales del pensamiento... Y éste es precisamente el papel de la filosofía» (Bergson, *ibid.*: 38-39). No se trata, pues, tan sólo de rescatar aquello que la inteligencia, la metafísica y la ciencia desprecian y dejan de lado, sino de dar pasos hacia un conocimiento libre de las servidumbres de la razón occidental que, movido por la sed de realidad, puede saciarla. El proceso a la ciencia, la crítica que muestra sus límites, se convierte así en un programa en contra de la razón; el temporalismo bergsoniano desemboca en un marcado antiintelectualismo, como lo denominará Durkheim.

<sup>8</sup> Y lo mismo ocurre con el tiempo de la novísima física relativista, según argumentará Bergson en polémica con Einstein. Véase *Durée et Simultanéité. A propos de la Théorie d'Einstein*, 1922.

<sup>9</sup> Tal como muestra el famoso ejemplo del azúcar: «Si quiero prepararme un vaso de agua azucarada, no tengo más remedio que esperar a que el azúcar se disuelva. Este pequeño hecho encierra grandes enseñanzas, pues el tiempo que tengo que esperar ya no es el tiempo matemático... Coincide con mi impaciencia, es decir, con cierta porción de mi propia duración... Ya no es algo pensado, sino vivido. No es ya una relación, sino algo absoluto» (Bergson, *ibid.*: 22).

3. Para conocer la respuesta de Durkheim al desafío temporalista de Bergson hay que estudiar su única obra<sup>10</sup> en la que la filosofía bergsoniana es abordada y sometida a crítica; me refiero a *Pragmatismo y Sociología*<sup>11</sup>. A lo largo de sus páginas, al hilo de una crítica del pragmatismo anglosajón (Dewey, James, Schiller, básicamente), se suceden interesantes reflexiones críticas sobre el bergsonismo como filosofía del tiempo y del conocimiento.

Son las lecciones quinta y vigésima las más relevantes en este contexto. Aunque Durkheim aclara, desde el principio, que no asimila sin más a Bergson con la filosofía pragmática<sup>12</sup>, subraya su fuerte convergencia, sobre todo, la utilización por parte de W. James de argumentos bergsonianos para fundamentar su teoría de la verdad.

La propuesta fundamental de esta teoría, sostiene Durkheim, es que existe una insuperable heterogeneidad entre el pensamiento y la realidad. Los argumentos que se aducen para justificarla son claramente bergsonianos: la realidad es, por un lado, indistinta y continua y, por otro, se halla sometida a un continuo devenir; los conceptos, por el contrario, son distintos y pretenden definir estados estables de las cosas. En consecuencia, hay manifiesta heterogeneidad entre el pensamiento racional y la realidad misma. El pensamiento, comenta Durkheim citando a James, «sólo opera sobre superficies, es incapaz de penetrar en lo real» (Durkheim, 1955: 60).

Las objeciones de Durkheim a esta propuesta parten de la constatación de una paradoja interna, tanto al bergsonismo como al pragmatismo de James. En efecto, si se dice de los conceptos que tienen una orientación pragmática «¿cómo, se pregunta Durkheim, puede cumplir el pensamiento conceptual este papel si carece de toda medida común con lo real?» (Durkheim, *ibid.*: 61).

Para resolver esta paradoja, Durkheim opta por una alternativa que se fundamenta en una ontología pluralista y en una gnoseología de realismo moderado. En la lección 20 propone, en efecto, que la distinción está en las cosas en igual medida que la indistinción, pues «nada hay absoluto en el universo: la confusión absoluta es tan imposible como la separación absoluta» (Durkheim, *ibid.*: 146). En otros términos, la *res* extensa ha de ser consi-

<sup>10</sup> Como confrontación indirecta con el bergsonismo se puede también leer el debate entre Durkheim y el bergsoniano Wilbois en la Société Française de Philosophie (Durkheim, 1914 b). En el debate, Wilbois objeta a Durkheim el carácter estático de su sociología, a lo que éste responde definiendo sus relaciones con la dinámica social de Comte y criticando la tesis bergsoniana de que la ciencia es incapaz de abordar y explicar el devenir.

<sup>11</sup> *Pragmatismo y Sociología* reconstruye el curso sobre el tema dictado en 1913-14 a partir de los apuntes de dos asistentes, ya que no se halló el manuscrito original de Durkheim. Según informa Marcel Mauss, el propósito que guiaba a Durkheim era el de completar la formación de sus jóvenes discípulos analizando una filosofía entonces de moda y mostrando sus concordancias y discordancias con la sociología, evitando así posibles malentendidos (véase Mauss, 1968-69, III: 476-477).

<sup>12</sup> Sobre la convergencia entre W. James y Bergson, véanse Lovejoy (1912) y Hughes (1972: 83).

derada como un complejo, a la vez, discreto y continuo. Por lo tanto —y aquí aparece el argumento gnoseológico—, si al apropiarnos conceptualmente de lo real distinguimos, no es porque introduzcamos algo que le sea extraño (las ideas claras y distintas), sino porque optamos por *uno* de los aspectos que, si bien no es el *único*, también le es propio. De aquí, el realismo moderado: «el concepto expresa una realidad: si es distinto es porque traduce distinciones que son otra cosa que un simple producto del espíritu. De ninguna manera hay, pues, heterogeneidad entre el pensamiento y lo real» (Durkheim, *ibid.*: 148).

La lógica de la contraargumentación al temporalismo es similar. Al principio acumula Durkheim objeciones ontológicas: «un devenir que fuera una especie de fuga sin parada y sin descanso, sin punto fijo alguno, no sería sino una vana agitación... La vida no puede definirse por una movilidad pura. Hay en lo real un aspecto estático» (Durkheim, *ibid.*: 148). Esta tesis recibe, además, el concurso de argumentaciones lógicas. Durkheim apunta, en efecto, que para que algo cambie tiene que ser ya un algo, «y ese “algo” está necesariamente hecho» (Durkheim, *ibid.*: 148). No hay cambio, en efecto, sin identidad que cambie y sin que ese cambiar sea la adquisición de alguna nueva determinación. Además, el cambio mismo es racionalmente conceptualizable sin que nos veamos abocados a su deformación o negación. Este argumento gnoseológico se presenta de la siguiente manera: «el pensamiento, cuando se aplica al cambio, comporta siempre tres términos: la noción de un estado realizado, la noción de un estado pensado bajo formas rudimentarias porque no es todavía, finalmente, la noción de *relación* entre lo uno y lo otro. Ahora bien, esta última noción es perfectamente representable por un concepto» (Durkheim, *ibid.*: 149). ¿Cómo? Consiguiendo, por medio de la actividad sintética del juicio, establecer «vínculos» o «comunicación» o «continuidad» —son las tres expresiones utilizadas— entre el estado de partida y el estado final.

El argumento antitemporalista es, pues, triple: ni ontológica, ni lógica, ni gnoseológicamente es aceptable la tesis bergsoniana que hace del devenir algo inaprehensible racionalmente y de la realidad algo heterogéneo al pensamiento. Bergson, pues, se equivoca al poner los límites de la razón y la ciencia allí donde los sitúa: en el paso del ser al devenir.

Para Durkheim esta equivocación no es casual, pues considera que el propósito último de Bergson no es tanto esclarecer o redefinir el alcance del conocimiento racional como disolver la razón misma, hacer dejación de ella. Lo consustancial a su filosofía es, dice Durkheim de forma muy expresiva, «una hipersensibilidad por todo lo que sea movilidad de las cosas... (una) tendencia a presentar lo real bajo un aspecto huidizo y oscuro... (una) inclinación a subordinar el pensamiento claro y distinto al aspecto inquietante de

las cosas...» (Durkheim, *ibid.*: 62); es decir, una patología de la sensibilidad unida a una arbitraria desconfianza en la razón.

La crítica a la filosofía bergsoniana del tiempo y el conocimiento es, como vemos, explícita y radical. Durkheim veía en el bergsonismo, al igual que en su hermanastro, el pragmatismo, un «asalto a la razón» del que había que defenderse para preservar el legado del racionalismo, que concebía, a la vez, como patrimonio nacional francés y de la humanidad<sup>13</sup>; de ahí su acritud. Cabría preguntarse, con todo, si esa crítica es justa. La respuesta debería ser positiva si nos atenemos a la letra del bergsonismo, pero debería ser negativa si tomamos en consideración lo que de forma confusa se expresa en él.

En efecto, si nos atenemos a su letra, el bergsonismo es un discurso compacto y sin fisuras entre las tres tesis en las que se ha resumido: *a*) que la realidad es duración; *b*) que la duración es inabordable por la razón, y *c*) que la ciencia moderna atemporaliza el mundo. Su conclusión consecuente es la propuesta de una filosofía de la intuición que tiene el defecto de ser lógicamente insostenible, pues pretende expresar lo que previamente se ha presentado como inefable —esa duración esquiva el lenguaje—. En realidad la intuición de la duración sólo puede hacernos sentir lo que no podemos decir; su resultado lógico es una condena generalizada al silencio. Por ello, la reivindicación del lenguaje y el pensamiento que realiza Durkheim, su crítica al bergsonismo como oscuro asalto a la razón, parecen correctas.

Pero ¿puede limitarse a esto el bergsonismo? ¿No lo reduce excesivamente Durkheim construyendo una crítica fácil pero poco interesante, perezosa y, en última instancia, injusta? Creo que tal es el caso. La crítica es fácil porque se limita a destacar lo que inmediatamente es el bergsonismo, un ocurantista asalto a la razón; es poco interesante porque esculpa sin más a la razón asaltada; es perezosa porque no se esfuerza en penetrar en el meollo racional de las objeciones bergsonianas en contra del eleatismo de la ciencia; y, por todo esto, resulta injusta.

Reconducir esta crítica es tanto como superar esas limitaciones. Bergson es el síntoma de una época y, como tal síntoma, hay que tomarlo por aquello que indica más allá de su vistosa epidermis. Prigogine y Stengers lo han sabido presentar de manera especialmente lúcida: «No es casual! —comentan— que a principios del siglo xx Bergson y tantos otros hayan podido convertir el tiempo en el problema crucial a partir del cual se podría establecer un juicio global sobre la ciencia y sus límites. Y es que, en efecto, acababan de ser enfrentados, por primera vez y de una forma directa y explícita, la cuestión del tiempo y el ideal de inteligibilidad de la tradición física» (Prigogine;

<sup>13</sup> En la primera lección, Durkheim argumenta que la crítica al pragmatismo y la defensa de la razón eran tareas urgentes tanto por razones universales como nacionales. «Toda nuestra cultura francesa tiene una base esencialmente racionalista... Una negación total del racionalismo constituiría, pues, un peligro: sería un trastorno de toda nuestra cultura nacional» (Durkheim, 1955: 23).

Stangers, 1988: 22). Ese enfrentamiento fue el que protagonizó Boltzmann al intentar introducir en la física lo que Darwin había conseguido en el campo de la biología. Su fracaso final mostró la imposibilidad de que el mundo determinista y reversible de la física clásica pudiera dar cuenta de la irreversibilidad (y el tiempo) de la experiencia fenoménica. La filosofía de Bergson expresa —sin saberlo— esto, los límites puestos de manifiesto por la ciencia galileana tal como entonces se muestran y tal como se seguirán mostrando a lo largo del siglo xx<sup>14</sup>.

En este sentido, pues, Bergson tenía razón y su crítica era atendible: se estaba mostrando que la distancia entre la ciencia fundamental y el tiempo de la experiencia era insalvable. Este es el meollo racional de sus objeciones, que explica, por lo demás, que encontrar audiencia no sólo en literatos como Proust o T. S. Eliot, sino también en físicos decisivos del siglo xx como Louis de Broglie<sup>15</sup> o, actualmente, Prigogine.

La razón que Durkheim creía asaltada era, pues, una fortaleza en crisis. Lo que Bergson no supo ver es que la crisis era de reorientación o crecimiento. De ahí que su asalto se orientara equivocadamente hacia su destrucción y propusiera la alternativa de la oscura intuición. No comprendió que su crítica se podía canalizar hacia una reconducción de la razón y la ciencia que pusiera en entredicho el paradigma de inteligibilidad que se había mantenido durante siglos y lo ampliara introduciendo lo irreversible al lado de lo reversible, lo probabilista al lado de lo determinista, el tiempo al lado de la eternidad. El límite o problema de Bergson fue haber convertido en lucha contra la razón lo que en realidad era una lucha por la razón, por una razón más plena, por una ciencia más ambiciosa y rica.

La crítica de Durkheim no supo ver esto. ¿Por qué? Ciertamente puede haber razones polémicas personales o políticas, pero yendo más allá cabe aducir razones teóricas más hondas. Durkheim y Bergson participaban en decisivas creencias comunes: que las ciencias de la naturaleza constituían el modelo de toda ciencia posible; que entre la ciencia, así entendida, y la razón no había distancia alguna; que, consecuentemente, no era posible construir una ciencia racional extraña al paradigma determinista y atemporal<sup>16</sup>. En lo que diferían era a la hora de establecer cuáles eran las relaciones de la ciencia con la realidad: como se ha visto, Durkheim desconocía cualquier tensión entre ambas, mientras Bergson las absolutizaba. Era así lógico que Durkheim no entendiera cómo se podía hacer el proceso de la ciencia enfrentándola con el mundo temporal ni, sobre todo, cómo un ataque a la ciencia y la razón no

<sup>14</sup> Véase Prigogine y Stangers (1983 y 1988), que han convertido este problema en el centro de sus preocupaciones. Para una confrontación entre la física de los procesos irreversibles y la filosofía, véase Griffin (1986).

<sup>15</sup> Este caso de influencia del bergsonismo sobre la física es analizado por Feuer (1974: 200-223).

<sup>16</sup> Sobre la asunción de la epistemología positivista por parte de Durkheim, véase Ramos (1982: 21-26).

conllevaba necesariamente un rechazo radical de ambas, sino su reconducción. Este hecho decisivo hizo que en el bergsonismo sólo encontrara una patología de la sensibilidad y un oscuro irracionalismo. Y así, interesado también en el tiempo, no supo calibrar la importancia de la filosofía de la *durèe*, su eventual proyección sobre el conjunto de las ciencias sociales.

4. Un caso fundamental de esa posible proyección es el de la historia. Es obvio que si la crítica bergsoniana al atemporalismo de la ciencia está justificada, las ciencias deberían sufrir serias dificultades para acomodar en su interior lo histórico. Dadas estas dificultades, lo más lógico es que tiendan a disolver lo histórico en modelos invariantes y abandonen lo no asimilable en manos de una narratividad a la que se asigna el estatuto de conocimiento de segundo orden o puramente aparente: un arte, más que un saber riguroso. Se dualiza así el saber entre lo fundamental-escondido-sometido-a-leyes y lo anecdótico-aparente-susceptible-de-narración, entre el saber propiamente dicho y el simple contar.

Está claro que lo histórico no es externo o extraño a la sociología durkheimiana; su presencia es destacada en toda ella<sup>17</sup>. Pero también está claro que una cosa es la presencia de lo histórico —que puede o no ser amplia— y otra muy distinta su estatuto —que puede o no ser problemático—. Voy a centrarme en este aspecto. Para hacerlo, creo imprescindible introducir una previa aclaración conceptual.

Para hablar de lo histórico o de la historia hay que hacer explícita la compleja polisemia que el término arrastra y que, en parte, resume su evolución desde Herodoto y Tucídides hasta la actualidad<sup>18</sup>. Sin pretensiones exhaustivas, se pueden fijar cuatro significados fundamentales que aparecen, en contextos diferentes, separados o unidos. El primero define la historia como todo aquello que ha ocurrido en el pasado, las *res gestae*. A ese significado hay que agregar un segundo que identifica la historia con aquello que se investiga y fija según procedimientos particulares (la autopsia de los antiguos, la crítica de documentos de los modernos, etc.) que aseguran la veracidad del discurso enunciado. Un tercer significado es el que asimila la historia a un conjunto de acontecimientos unidos por una trama y susceptibles de ser narrados. Por último, un cuarto significado identifica la historia o lo histórico con procesos en los que del acontecer surgen innovaciones irreversibles y con proyección a largo plazo.

Si se analiza la entera obra de Durkheim, se hace a la luz una implícita diferenciación entre estos cuatro niveles semánticos en el seno de un discurso

<sup>17</sup> A pesar de algunas acusaciones de que Durkheim alargó su crítica a la filosofía de la historia de Comte hasta llegar a un rechazo global de la metodología histórica. (Davy, 1973: 139), la mayoría de los estudiosos de Durkheim han destacado su enorme interés por lo histórico y la historia. Véase, en este sentido, el análisis minucioso de Bellah (1965).

<sup>18</sup> Sobre la constitución, desarrollo y situación actual del discurso histórico se puede consultar Lozano (1987). El libro de Koselleck (1985) es también muy instructivo para comprender la nueva semántica de la historia que se plasma en la historiografía del XIX.

que se enfrenta a la historiografía tradicional y apuesta por una renovada historiografía *more* sociológico y una, también renovada, sociología *more* histórico. Lo que habrá que ver es qué queda de lo histórico al final de esa propuesta.

En efecto, si se analizan y comparan los dispersos textos durkheimianos sobre el tema, resulta que *a)* reivindican constantemente la relevancia sociológica del estudio del pasado; *b)* subrayan la necesidad de que la sociología trabaje con el material que la historiografía investiga y fija utilizando sus específicos precedimientos críticos; *c)* rechazan el mantenimiento de una historia exclusivamente narrativa, y *d)* proponen que la sociología dinámica está en disposición de dar cuenta de las transformaciones históricas de alcance evolutivo. Habrá que analizar una por una estas distintas propuestas para reconstruir el exacto estatuto de lo histórico en su obra.

La reivindicación de la relevancia de lo histórico —como lo acaecido en el pasado— es muy clara en los grandes textos durkheimianos. Además, se argumenta con exactitud, rompiendo toda ambigüedad. Su propuesta se puede resumir así: el estudio del pasado es una condición necesaria, aunque no suficiente, de cualquier investigación sociológica importante. Es condición necesaria porque el estudio de la historia es consustancial al «método genético» de la sociología cuya propuesta genérica es que «no se puede explicar un hecho social algo complejo sino a condición de seguir su desarrollo integral a través de todas las especies sociales» (Durkheim, 1895: 137). Pero el método genético no es suficiente: ha de complementarse con el estructural que propone aproximarse a un hecho social estudiando sus relaciones (causales y funcionales) con otros hechos contemporáneos que conforman el medio interno de la sociedad de que forma parte<sup>19</sup>.

En paralelo a esta reivindicación del pasado histórico corre la de la labor de los historiadores. En el importante prefacio al primer volumen del *Année Sociologique* (Durkheim, 1898: 1, VII) argumenta que si la sociología no se quiere convertir en una vaga metafísica social, llena de especulaciones y huérfana de hechos, ha de encontrar en la historiografía —y en otras ciencias sociales— los materiales con los que ha de construirse. En un texto posterior argumenta de manera análoga: separar a la sociología de la historiografía y

<sup>19</sup> «El origen fundamental de todo proceso social de alguna importancia debe buscarse en la constitución del medio social interno» (Durkheim, 1895: 111). Esta complementariedad de Durkheim a la unilateralidad de la explicación histórica que aparece en sus primeros escritos: «La ciencia de las costumbres no debe confundirse con la historia de las costumbres de la que recoge su materia prima. Describir la evolución de una institución no es explicarla. Cuando conocemos en qué orden se han sucedido los estados que ha atravesado, no sabemos todavía cuáles son sus causas y funciones» (Durkheim, 1887: 282); crítica que no rechaza la relevancia de la historia, sino su carácter exclusivo.



las ciencias sociales es tanto como «separarla o, por lo menos, alejarla de la realidad; es reducirla a no ser sino una filosofía vaga y formal; es, por ello, negarle las determinaciones distintivas de toda ciencia positiva» (Durkheim, 1903: 484). Con todo, la historia que se reivindica se concibe en una posición subordinada a la sociología. Así, se habla a veces de ella como de una ciencia «auxiliar» (Durkheim, 1898: VII); otras veces se dice, muy expresivamente, que «la historia... juega en el campo de las realidades sociales un papel análogo al del microscopio en el campo de las realidades físicas» (Durkheim, 1908: 132). En definitiva, lo que supone es que los historiadores, aunque indispensables, se han de limitar a proporcionar los hechos que los sociólogos interpretan y explican; sin ellos, la sociología no superaría los límites de la filosofía social.

Pero esa historia reivindicada (la historiografía del siglo XIX) es también una historia criticada. Esa crítica lleva a Durkheim a poner en entredicho sus pretensiones de ciencia consolidada y a proponer una alternativa renovadora para superar sus insuficiencias.

La crítica de Durkheim es triple, afectando al método, al objeto y al discurso de la historiografía tradicional. De su método rechaza el privilegio acordado a las motivaciones conscientes de los actores y los testimonios interpretativos de los testigos. Con esta metodología, argumenta Durkheim, la historiografía está abocada a construirse sobre la introspección, desconociendo la crucial distancia entre lo que los actores dicen o creen hacer o los testigos ver y lo que realmente hacen u ocurre<sup>20</sup>. Frente a esto, Durkheim propone un método que, sin desconocer las interpretaciones que de su situación proporcionan los protagonistas y testigos inmediatos, enfatice la relevancia del marco externo de la acción y los efectos no previstos ni buscados.

El objeto de la historiografía tradicional también es sometido a dura crítica. Los historiadores, sostiene Durkheim, parecen complacerse y vivir *à l'aise* en el territorio atomizado —«la polvareda» (Durkheim, 1908 a: 241)— de los acontecimientos; acontecimientos que se pretenden únicos, singulares, irrepetibles. Atrapados en ese mundo de lo episódico, los historiadores bloquean el desarrollo de un discurso verdaderamente científico; discurso, subraya Durkheim, que sólo se puede edificar sobre lo repetible<sup>21</sup>. De ahí su al-

<sup>20</sup> Así, en polémica con el historiador Seignobos, sostiene que el problema con la historiografía radica en «saber si es verdad que no se pueden admitir otras causas que las conscientes, ésas que los mismos hombres atribuyen a los acontecimientos y acciones que protagonizan» (Durkheim, 1908 a: 230), y argumenta que éstas son las más «sospechosas» «ilusorias» y que a partir de ellas sería imposible una historia científica. El argumento había sido desarrollado en forma más general en la famosa recensión de Labriola, en la que Durkheim exponía sus acuerdos y desacuerdos con el materialismo histórico; allí se decía: «creemos fecunda la idea de que la vida social no debe explicarse a partir de cómo la conciben los que participan en ella, sino por causas profundas que escapan a la conciencia; y pensamos también que esas causas deben ser buscadas principalmente en la manera en que se agrupan los individuos» (Durkheim, 1897 b: 648).

<sup>21</sup> De nuevo la polémica con el historiador Seignobos es clarificadora. Durkheim dice de los acontecimientos que son «una masa indefinida de hechos entre los cuales es difícil

ternativa: que en vez de singularidades los historiadores estudien lo que se repite en serie, lo que es constante y se mantiene a lo largo del tiempo; es decir, «las funciones sociales permanentes..., las instituciones, las maneras de pensar o actuar dotadas de fijeza y organizadas» (Durkheim, 1908 *a*: 241). De esta manera tendrán a su disposición hechos con características análogas a las que estudian otras ciencias.

La crítica al discurso historiográfico tradicional resulta de las dos anteriores. La vieja historiografía es exclusivamente narrativa, viene a decir Durkheim, porque privilegia las declaraciones de los sujetos y centra su atención en la sucesión de acontecimientos singulares: «Las guerras, tratados, intrigas de corte y parlamentarias, los actos del hombre de Estado son combinaciones que nunca se asemejan entre sí; no es posible más que relatarlas» (Durkheim, 1903 *a*: 487). Sólo cuando la historiografía concentre su atención en el estudio de las instituciones dejará «de ser un estudio narrativo para abrirse al análisis científico» (Durkheim, *ibid.*: 486). La ruptura con lo narrativo parece tanto más urgente cuanto que la metodología histórico-sociológica ha de ser comparada y la lógica de la narración bloquea la comparación y el discurso analítico<sup>22</sup>.

Es, pues, nítida la alternativa que Durkheim propone: si la historia quiere ser una ciencia ha de aceptar plenamente las prescripciones del método científico o, dicho de otra manera, ha de reconvertirse sociológicamente. Esta reconversión, con todo, no queda clara: ¿significa la desaparición de la historiografía sustituida por lo que Durkheim llama la «sociología dinámica» o significa una fusión de ambas disciplinas en una «disciplina común» o, última posibilidad, su coexistencia como discursos relativamente autónomos, con objeto, método y procedimientos analíticos comunes y, consecuentemente, con simples «diferencias de grado»? Los textos durkheimianos parecen apuntar todas estas posibilidades<sup>23</sup>. Pero esa apertura es engañosa. En realidad lo que

---

introducir un orden científico» (Durkheim, 1908 *a*: 241), y propone como alternativa a lo episódico «buscar un medio de comparar los datos históricos, de establecer series de fenómenos que varíen paralelamente» (Durkheim, *ibid.*: 237). Observaciones similares aparecen en una interesante recensión de libros de Salvemini, Croce, Sorel (Durkheim, 1903 *b*: 123-125).

<sup>22</sup> Ya en sus primeros escritos destaca Durkheim este punto. Así, criticando al historiador Prost, sostiene: «al disponer los datos en series lineales y separadas en planos diferenciados, la historia hace imposible toda comparación. Ocupado exclusivamente en distinguir unos fenómenos de otros y fijar su lugar en el tiempo, el historiador pierde de vista lo que de semejante tienen. No percibe sino acontecimientos particulares que encadena los unos con los otros; pero al quedarse en lo particular, no desarrolla una obra científica» (Durkheim, 1887: 282).

<sup>23</sup> La ambigüedad de Durkheim es patente. En una reseña crítica sostiene que «la historia no puede ser ciencia más que a condición de elevarse por encima de lo individual; ciertamente entonces *deja de ser ella misma para convertirse en una rama de la sociología. Se confunde con la sociología dinámica*. Sólo puede mantenerse como una disciplina original si se limita al estudio de cada individualidad nacional, tomada en sí misma y considerada en los distintos momentos de su devenir. *Pero entonces no es más que una narración cuyo objetivo es sobre todo práctico*. Su función consiste en conseguir que las sociedades

se propone es un matrimonio asimétrico entre la historia y la sociología, en el que la primera prescinda de su característico discurso y se limite a aportar hechos y la segunda se apropie de, y explique causalmente, lo que la historia aporta<sup>24</sup>. Dada esta asimetría no puede haber fusión propiamente dicha, ya que no hay síntesis discursiva, ni puede justificarse epistemológicamente la coexistencia de las dos disciplinas. En efecto, una historiografía coexistente con una sociología orientada hacia lo histórico no aportaría ningún conocimiento autónomo, pues en lo que tuviera de propio —es decir, de externo a la sociología— se limitaría a ser un arte narrativo cuya función sería esencialmente retórica: «su función consistiría en conseguir que las sociedades rememoren su pasado; *la historia narrativa* es la forma eminente de la memoria colectiva» (Durkheim, 1903 *b*: 125).

Doble es el supuesto sobre el que estas propuestas de Durkheim se asientan. Por un lado, se supone que la narración es un puro instrumento retórico, estéril en términos de conocimiento y eficaz sólo en términos prácticos. Por otro lado, se supone que la historia puede y debe prescindir de la narración. Ambos son supuestos aceptados de forma acrítica como lo evidente en sí mismo.

El problema con tales evidencias es que lo son en muy escasa medida. Ciertamente la narración histórica incorpora un componente retórico, aunque sólo sea a resultas de ese «efecto de realidad» que el puro contar comporta. Por otro lado, que el pasado «contado» tenga efectos prácticos como resultado de su carácter persuasivo es algo que no se puede poner en duda. Pero del hecho de que la historia narrativa pueda ser presentada como un arte pragmático no se puede concluir que lo sea por la presencia de la narración o

---

rememoren su pasado; es la forma eminente de la memoria colectiva» (Durkheim, 1903 *b*: 124-125). Pero un poco más adelante, en el mismo texto, esta subordinación de la historia a la sociología es presentada como coexistencia de disciplinas autónomas. «Ya no hay —dice Durkheim— oposición entre ellas, sino diferencias de grado. La historia científica o sociología no puede prescindir de la observación directa de los hechos concretos y, por su parte, la historia nacional, la historia como arte, sólo puede ganar si incorpora los principios generales a los que llega la sociología» (Durkheim, *ibid.*: 125). En otros textos, esta coexistencia aparece convertida en fusión y, así, en el prefacio al *Année*, I, se dice: «Estas dos disciplinas tienden naturalmente la una a la otra y todo hace prever que están llamadas a confundirse en una disciplina común en la que los elementos de ambas se encuentren combinados y unificados... Fustel de Coulanges gustaba de repetir que la verdadera sociología es la historia; estamos de acuerdo con tal de que la historia se haga sociológicamente» (Durkheim, 1898: III).

<sup>24</sup> Sobre el causalismo y las relaciones nómicas en el campo de la explicación histórica, la posición de Durkheim es inequívoca. Insiste en que la historia debe explicar, y que explicar supone establecer relaciones causales entre acontecimientos traducibles a proposiciones nómicas. «¿En qué se diferencia una causa de una ley? Toda relación causal es una ley... Desde el momento en que establezco una relación (causal) entre dos términos A y B, tengo una ley... Si sé que A es la Causa de B, sé que A será siempre la causa de B. El lazo que las une queda afirmado sin consideración de tiempo y espacio» (Durkheim, 1908 *a*: 232-233). Esta identificación del conocimiento histórico con el causalismo y las relaciones nómicas prefigura la teoría de Hempel sobre las *covering laws*. Sobre el problema de la explicación histórica, véase Von Wright (1987).

que en eso se diferencie tajantemente de otros posibles discursos no narrativos con pretensiones científicas <sup>25</sup>.

Por otro lado, la narración no sólo tiene efectos prácticos, sino también efectos de conocimiento. Narrar una historia es ya configurar lo puramente episódico (la crónica) en un orden de sucesión e interrelación estructurado por una trama que selecciona, liga y tipifica el acontecer. No se trata ni de una operación pasiva en la que el narrador sólo se interponga con su estilo ni, como pretende Durkheim, una pura relación de singularidades, sino de una de las vías fundamentales para apropiarse significativamente de la experiencia. Por ello, reducir la narración historiográfica a sus puros efectos prácticos es soslayar el problema fundamental que se debe abordar: qué tipo de conocimiento produce la narración y cuáles son sus relaciones con el conocimiento científico <sup>26</sup>.

Por último, la pretensión durkeimiana de una historia no narrativa es lógica y prácticamente insostenible. Digo que lógicamente insostenible porque si la historia hace referencia a la experiencia temporal y no pretende hacer abstracción de ella —es decir, reducirlo todo a proposiciones deterministas universales—, no puede dejar de narrar, aun cuando prescinda de lo episódico, lo singular, los individuos y toda la superficie anecdótica de lo histórico. La razón radica en que sólo por procedimientos narrativos podemos apropiarnos significativamente de la experiencia temporal <sup>27</sup>.

Por lo demás, el mismo Durkheim muestra en sus escritos de orientación histórica la presencia insoslayable de lo narrativo en un «historiador» programáticamente antinarrativo. En efecto, tómese en consideración su obra más histórica, *L'évolution pédagogique en France* (Durkheim, 1938) y se verá cómo la historia sociológica de las instituciones educativas, o del espíritu laico que progresivamente las va informando, no prescinde de los elementos típicos de la narración histórica que, siguiendo la terminología propuesta por Ricoeur (1983, I: 313), aparecen en forma de cuasi-personajes que protagonizan o urden —en forma de cuasi-tramas— los cuasi-acontecimientos colectivos decisivos desde el punto de vista de la historia contada; es decir, esas efervescencias colectivas que están por detrás de las grandes reorientaciones pedagógicas de la Edad Media, el Renacimiento y la Edad Moderna.

En definitiva, aunque la crítica durkheimiana a la historia episódica y su orientación hacia una convergencia entre la historia y la sociología sean del máximo interés y actualidad <sup>28</sup>, hay que rechazar su corolario crítico que

<sup>25</sup> Sobre la importancia de la retórica en las ciencias sociales —aunque no sólo en éstas—, véase Simons (1989).

<sup>26</sup> Sobre la importancia de la narración en el discurso historiográfico, véanse White (1973 y 1978) y Ankersmit (1986).

<sup>27</sup> Esta tesis la defiende y argumenta Ricoeur (1984-85, I y III, y 1987), que ha analizado de forma sistemática las relaciones entre tiempo, conocimiento y relato.

<sup>28</sup> Es claro que la crítica durkheimiana a la historia episódica prefigure la crítica de Braudel (1980: 60-129) y la «nueva historia» de la escuela de los *Annales*. Tal prefigura-

pretende una «naturalización» de lo histórico. La alternativa a una historia episódico-anecdótica no es el tipo de historia sociologizada que propone programáticamente Durkheim, que, renunciando acriticamente a lo narrativo, se ve abocado a renunciar a lo procesual o a retenerlo, narrándolo ciertamente, pero sin saberlo.

Pero las dificultades de Durkheim con la historia se hacen más patentes si se afrontan las soluciones que propuso para ese cuarto nivel semántico de lo histórico en el que se identifica con los procesos innovadores; es decir, si se entra a analizar las propuestas fundamentales de esa sociología dinámica<sup>29</sup> que debería afrontar y dar cuenta del cambio histórico.

Los esquemas que adelanta la sociología dinámica durkheimiana son cambiantes, transformándose o enriqueciéndose a lo largo de sus sucesivas obras. Estos esquemas se pueden reducir a tres fundamentales que paso a denominar modernizador, evolutivo y cíclico.

El esquema de la modernización —que obviamente Durkheim no denominó así— adopta una estructura tripartita a la hora de dar cuenta de cómo emergen las innovaciones históricas. La primera propuesta crucial se basa en una simplificación de las diferencias histórico-evolutivas entre las sociedades hasta reducirlas a la contraposición de dos tipos que se suceden en el tiempo. En *De la division du travail social* (Durkheim, 1893: 99-102, 149-167) son presentadas como dos tipos de solidaridades (mecánica y orgánica) congruentes con dos tipos de estructuras u organización sociales (sociedades segmentarias y organizadas). La segunda propuesta consiste en conceptualizar las diferencias entre los dos tipos según un esquema que funciona por inversión: lo que define positivamente a un tipo define negativamente al otro<sup>30</sup>. Este esquema no hace sino privilegiar al presente o lo actual sobre el pasado, pues el tipo sociedad segmentario-mecánica (tradicional) resulta de la simple inversión lógica de las determinaciones del tipo actual (orgánico-organizado). La tercera y última propuesta del esquema modernizador se basa en la diferenciación de lo normal y lo patológico y la conceptualización de la crisis como proceso transicional. Se supone en este caso que hay criterios estadísticos (frecuencia) y estructurales (nómicos) que permiten diferenciar, entre los fenómenos-hechos sociales, aquéllos que se dan y deben darse de aquéllos otros que,

---

ción no es sorprendente dada la influencia del durkheimiano Simmiand sobre los historiadores de los *Annales*.

<sup>29</sup> La sociología dinámica era concebida por Durkheim como heredera, pero no continuadora, de las macroconstrucciones evolutivas de Comte y Spencer, que criticaba por su excesivo esquematismo, su linealismo evolucionista y la conversión de la sociología dinámica en una pura filosofía de la historia. Véase crítica a Comte y Spencer en Durkheim (1895: 115-116; 1900: 118-120; 1903 a: 466-470).

<sup>30</sup> La matriz de la inversión lógica se encuentra en la contraposición nodal entre lo homogéneo (mecánico-segmentario) y lo heterogéneo (orgánico-organizado). Véase el cuadro comparado entre los dos tipos que aparece en Lukes (1973: 158), en el que se muestra nítidamente la sistemática inversión de sus respectivas morfologías, normas y conciencia colectiva.

dándose, no se deberían dar<sup>31</sup>. Cuando estos últimos alcanzan una alta frecuencia es síntoma de que las sociedades se hallan en una crisis transicional en la que o lo nuevo todavía no se ha afianzado suficientemente —por lo que hay un vacío— o lo viejo, ya obsoleto, no ha dejado todavía de importunar<sup>32</sup>. Se supone así que las crisis son sólo transicionales, pero nunca estructurales<sup>33</sup>, y que hay recursos analíticos suficientes para saber, en los momentos de crisis, qué acabará por consolidarse (lo normal) y qué acabará por desaparecer (lo patológico). En definitiva, las crisis no se conciben como coyunturas relativamente abiertas, encrucijadas de caminos equiprobables, sino como puros obstáculos transitorios en proceso de transformación dotados de atractores puntuales, es decir, con metas finales deterministas<sup>34</sup>.

¿En qué se basa, pues, un esquema sociodinámico dotado de estas características? La respuesta es obvia: en una difuminación o empobrecimiento de las diferencias histórico-evolutivas, de la mano de un privilegio del presente; en una sumisión de las diferencias a un esquema lógico binario que opera definiendo el pasado por inversión del presente; en un determinismo acusado fundamentado en la contraposición normal/patológico y la caracterización transicional de la crisis. Resulta así obvio que la emergencia de innovaciones históricas tiene dificultades de conceptualización en un esquema de estas características.

El segundo esquema que proporciona la sociología dinámica es el esquema evolutivo. No es absolutamente extraño al anterior y podrían incorporársele alguna de sus características (sobre todo, el discurso sobre la patología y la crisis), pero también tiene características propias. La primera es que no precisa dualizar las diferencias histórico-evolutivas, ya que el esquema permite dis-

<sup>31</sup> El capítulo 3.º de las *Règles...* está dedicado a una cuidadosa diferenciación de lo normal y lo patológico, que conecta con el análisis sobre la patología social moderna que aparece en *De la división...* (Durkheim, 1893: libro III) y se continúa en *Le Suicide* (Durkheim, 1987 a). Como es sabido, lo normal (y, por inversión lógica, lo patológico) se define allí, a la vez, como lo general, frecuente o extendido («aquello que se produce en la media de las sociedades de una determinada especie») y como lo normativo o que corresponde a la estructura («a las condiciones generales de la vida colectiva en el tipo social considerado»), justificando esta distinción en términos de dinámica social («esta distinción es necesaria cuando el hecho (lo normal) se refiere a una especie social que todavía no ha sufrido integralmente su evolución») (Durkheim, 1895: 64).

<sup>32</sup> En el primer caso, la situación se diagnostica como anómica, resultado de una excesiva aceleración del proceso de cambio que bloquea la institucionalización de universos normativos funcionales (Durkheim, 1893: 343-365); en el segundo caso, la situación se denomina constrictiva y se explica por el mantenimiento de viejos principios de organización disfuncionales en campos que ya han sufrido una transformación modernizadora (Durkheim, 1893: 367-382). Pero en cualquiera de los casos se supone que la solidaridad orgánica no comporta, en condiciones normales, ni anomia ni constrictión estadísticamente relevantes. Estas sólo aparecen en los procesos transicionales de un tipo de solidaridad a otro. Sobre la patología social en la obra de Durkheim, véase Ramos (1982: 36-64).

<sup>33</sup> Sobre los distintos conceptos de crisis en la sociología clásica y posclásica, véase Sotelo (1981).

<sup>34</sup> Sobre el concepto de atractor puntual o determinista, véase Prigogine y Stanger (1988: 69-71).

tinguir una secuencia —no necesariamente lineal— de tipos o especies sociales en el eje del tiempo (entre los orígenes y la actualidad)<sup>35</sup>. La segunda característica diferencial de este esquema es que privilegia al pasado sobre el presente, pues supone que los orígenes evolutivos de cualquier institución constituyen un momento privilegiado para abordarla en sus determinaciones más simples y esenciales. Este privilegio de los orígenes va de la mano de lo que Popper (1973: 44-47) ha llamado esencialismo metodológico, que pretende que en esos momentos originarios se da una concentración o densificación lógica de las determinaciones que, posteriormente, se van a ir desarrollando o desenvolviendo en el tiempo. Lo originario (temporal) es lo simple y esencial que fija el ser íntimo de algo; el desarrollo posterior no es sino el desplegarse de lo que entonces estaba plegado. Los análisis durkheimianos sobre la religión australiana como religión originaria y «elemental» son muestra de las características de este tipo de aproximación<sup>36</sup>.

Resulta así que, aunque en el marco de este esquema socio-dinámico haya más recursos para reconocer las diferencias histórico-evolutivas y se invierta el privilegio acordado al presente, el modelo resultante es de carácter marcadamente estático, ya que supone una esencial continuidad en lo que se transforma en el tiempo; consecuentemente las innovaciones históricas sólo pueden ser secundarias, nunca esenciales.

El tercer esquema socio-dinámico, el que he denominado cíclico, aparece de forma nítida en los últimos escritos de Durkheim ligado a sus propuestas sobre la dualización de la naturaleza humana y su teoría de las eferescencias colectivas<sup>37</sup>. Propone este esquema que la reproducción social está sometida estructuralmente a una tensión fundamental entre corrientes<sup>38</sup> integradoras

<sup>35</sup> La evolución no tiene por qué ser lineal. Como expresivamente sostiene Durkheim en debate con Willbois, la evolución «no debe representarse como una especie de línea recta... sino más bien como un árbol de ramas múltiples y divergentes» (Durkheim, 1914 b: 28). Un esquema de estadios evolutivos aparece en *Les règles...* (Durkheim, 1895: 82-85), aunque en obras posteriores se tiende más a reconstruir las distintas evoluciones de las específicas instituciones sociales que la evolución de las especies o tipos sociales (véase Aimard, 1962: 148-149).

<sup>36</sup> Durkheim argumentaba su elección de la religión totémica australiana por ser «la más simple y primitiva conocida en la actualidad» (Durkheim, 1912: 1), confundiendo, como destaca Lévi-Strauss (1970: 12), los puntos de vista histórico (lo primitivo o primero en el tiempo) y lógico (lo simple o fundamental, de lo que lo complejo es una derivación). De este modo, Durkheim quedaba atrapado en uno de los vicios lógicos del evolucionismo: la confusión entre lógica e historia o la conversión de todo prior temporal en un prior lógico. Resultado de esta confusión es el privilegio acordado al pasado fundacional y el esencialismo metodológico (la esencia fundante se mantiene en el devenir de lo fundado).

<sup>37</sup> En *Les formes élémentaires...* se dice, de manera rotunda, que «el hombre es doble. En él hay dos seres» (Durkheim, 1912: 23). En un texto posterior se especifica que esa duplicidad «nos orienta en direcciones opuestas» y que entre los dos polos «hay un verdadero antagonismo. Se contradicen y niegan mutuamente» (Durkheim, 1914 a: 330, 318). Esta duplicidad sería característica esencial de la vida social, siendo uno de sus polos esas eferescencias colectivas en las que emerge lo sagrado (véase Durkheim, 1912: 307-320 y *passim*).

<sup>38</sup> Es muy característico del lenguaje de *Les formes élémentaires...* la utilización de

y desintegradoras, cuya expresión simbólica última es la tensión entre lo sagrado y lo profano. Ambas pertenecen a ámbitos irreductibles entre sí y, consecuentemente, no susceptibles de síntesis equilibradora. De esta tensión resulta una oscilación cíclica de la vida social entre momentos de fusión y fisión, de entrega y altruismo, de efervescencia y enfriamiento. Como ninguna sociedad puede evitar el desgaste entrópico de sus representaciones colectivas, éstas se tienen que renovar periódicamente en efervescencias colectivas fundacionales de nuevos ideales<sup>39</sup>.

Este esquema no es incompatible con los dos anteriores, ya que el de la modernización puede aclarar el sentido en que se renuevan las representaciones colectivas y el evolutivo las invariantes expresivo-funcionales de las mismas representaciones. Pero es también un esquema más dinámico que los anteriores, ya que, vía las efervescencias colectivas, aborda la lógica de las sucesivas fundaciones de la solidaridad social. A pesar de ello, adolece de un claro estatismo porque, enunciando una invariante estructural de todo sistema de reproducción social (la polarización sagrado/profano), lleva a reconstruir la dinámica de los procesos histórico-evolutivos según un esquema marcadamente cíclico. Si el primer esquema, el de la modernización, ponía en marcha un atractor puntual, éste da paso a uno cíclico<sup>40</sup>. Su resultado es la concepción de la historia según la dinámica del eterno retorno: efervescencia-enfriamiento-efervescencia.

Se puede ya establecer un diagnóstico sobre el tema que vengo tratando. El resultado a que llego es que el estatuto de lo histórico es doblemente problemático en la sociología durkheimiana: falta por un lado una correcta caracterización de lo narrativo, lo que hace que la cientifización de la historia que propone corra el peligro de dejar de lado lo procesual; por otro lado, su sociología dinámica es claramente insuficiente para dar cuenta de los cambios y diferencias que en la historia se suceden, ya sea porque (esquema modernizador) opta por un dualismo destructor de diferencias y postula un atractor puntual o determinista, ya sea porque (esquema evolucionista) se limita a subrayar el privilegio de los orígenes fundacionales y los requisitos intemporales de todo orden social, ya sea porque (esquema cíclico) piensa la emer-

---

metáforas fisicalistas: fuerza, equilibrio, corrientes, galvanizaciones, excitaciones, etc. Estas metáforas —que se empezaron a emplear en *Le Suicide*— contrastan vivamente con las metáforas organísmicas características de las primeras obras de Durkheim. El paso de las unas a las otras marca la crisis del inicial paradigma organísmico con el que Durkheim había pensado la evolución y estructuración de las modernas sociedades organizadas.

<sup>39</sup> «Los dioses envejecen o mueren» (Durkheim, 1912: 610-611), dice expresivamente Durkheim, diagnosticando la moderna crisis social. Pero esa entropía simbólica no puede ser duradera: «llegará un día en el que nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora... y una vez vividas, los hombres sentirán espontáneamente la necesidad de revivirlas..., de mantener su recuerdo en fiestas que revitalicen regularmente sus frutos» (Durkheim, 1912: 611). Pero esos rituales de mantenimiento o fiestas de revitalización tampoco impedirán que los dioses acaben desgastándose, envejeciendo y muriendo; de ahí la necesidad de nuevas efervescencias, la reanudación del ciclo.

<sup>40</sup> Véase concepto de atractor cíclico en Prigogine y Stengers (1988: 71-73).



gencia de novedades simbólicas en el marco de una invariante oscilación periódica y postula un atractor cíclico. ¿Qué falta para poder pensar propiamente lo histórico? Construir un argumento para asignar estatutos compatibles a lo analítico y lo narrativo e introducir en el arsenal narrativo-analítico la hipótesis de un atractor «extraño» o «fractal» —en terminología de Prigogine<sup>41</sup>— que rompa con el dualismo determinismo *versus* azar, ciencia *versus* relato.

En efecto, si Durkheim no se negó a reflexionar sobre el problema de la historia —lo que muestra que le parecía relevante—, sus reflexiones no fueron lo suficientemente radicales, guiadas, como estaban, por la seguridad que le proporcionaba su identificación con la filosofía positivista de la ciencia. Su correcta objeción al pantemporalismo de Bergson según la cual no podemos renunciar al principio de identidad para pensar el cambio —pues, en caso contrario, no podemos saber qué es lo que cambia—, debería haber ido más allá, introduciendo el concepto de genoidentidad que permite pensar los tipos que diferenciamos como identidades procesuales, es decir, identidades que se definen a lo largo de los procesos temporales en los que mantienen precariamente su equilibrio. En tal caso, ser y devenir —que tanto Durkheim como Bergson contraponían de forma absoluta— podrían haber encontrado una mediación, construyéndose las identidades en el tiempo y haciéndose posible aunar la perspectiva analítica (tipos lógicos diferenciados) y la perspectiva narrativa (procesualidad interna de los tipos lógicos).

Por otro lado, como se acaba de ver, sus esquemas para pensar el cambio utilizan un repertorio conceptual limitado y lleno de lagunas. Digo limitado porque se cifan a establecer las siguientes posibilidades: que lo esencial no cambie y, por lo tanto, sólo cambie lo inesencial y adjetivo (esquema evolutivo); que el cambio, cuando es modernizador, se desarrolle de forma determinista según los impulsos de un atractor puntual (esquema modernizador); que el cambio, debido a la entropía social, sea periódico (esquema cíclico). Falta la posibilidad lógica más importante desde el punto de vista socio-dinámico: que el cambio ocurra a lo largo de un proceso puramente probabilista en el que sucesivamente se abren bifurcaciones que definen «estados» finales equiprobables. Desde este punto de vista los límites del determinismo no aparecen como los límites del conocimiento y la ciencia, sino como los límites objetivos del devenir mismo, del objeto de estudio. Cada genoidentidad, aun definiendo los límites de lo posible —y de aquí la posibilidad de construir tipos lógicos diferenciados—, aparece también sometida a un cierto

<sup>41</sup> Prigogine y Stengers definen el modo en que actúan los atractores extraños o fractales de la manera siguiente: «por toda región... ocupada por un atractor fractal pasan tantas trayectorias como se quiera y cada una de esas trayectorias conoce un destino que difiere de las otras. Consecuentemente, situaciones iniciales muy próximas entre sí pueden engendrar evoluciones divergentes. Así, pues, la menor diferencia, la menor perturbación, lejos de convertirse en insignificante por la existencia del atractor, tiene consecuencias considerables» (Prigogine y Stengers, 1988: 76).

horizonte temporal a partir del cual los nudos bifurcadores son tan densos que hacen imposible determinar el resultado final, sin que esto suponga la caída del discurso en el pantano oscuro del azar absoluto. Una ciencia de lo histórico no contrapone azar y necesidad, sino que intenta apropiarse justamente el terreno que queda entre esos dos polos ideales.

Las lagunas de los esquemas socio-dinámicos de Durkheim son, pues, el fruto de haber quedado empantanado en la vieja y radical contraposición (óntica) del ser y el devenir y (gnoseológico) de la necesidad y el azar. Entre ser y devenir no hay mediación; consecuentemente, para un realista como Durkheim, tampoco podía haberla entre necesidad y azar. Si la historiografía tradicional tiende —y en esto radica su insuficiencia fundamental— a presentar el decurso histórico como «libre» y azaroso, la alternativa durkheimiana tiende en exceso hacia esquemas invariantes y deterministas. Entre ambos polos queda el terreno de lo histórico, al que Durkheim —y la sociología en general— se acercó con precauciones y dificultades.

\* \* \*

Se puede ya resumir y concluir lo argumentado hasta ahora. Durkheim encontró en el ambiente cultural de su época el problema crucial del tiempo. Su respuesta fue ambivalente, tendiendo, por un lado, a asumirlo y teorizarlo y, por el otro, a estigmatizarlo como un puro asalto a la razón. Su lectura del temporalismo de Bergson es muy expresiva, en este sentido. Lo rechazó identificándolo como misticismo patológico que ponía en peligro el legado y desarrollo del racionalismo científico. Pero ese rechazo le llevó a no percibir lo que de interesante había en la reivindicación bergsoniana del tiempo frente a la ciencia. Al abogar Durkheim por ésta frente a aquél se vio abocado a una aproximación positivista a los problemas temporales, una de cuyas expresiones es su aproximación al problema de la historia. Resultado de ésta es el incómodo estatuto que lo histórico tiene en su sociología, condenado a fluctuar entre la necesidad (ciencia) y el azar (arte), entre lo que es y se sabe y lo que deviene y se cuenta.

## BIBLIOGRAFIA

- ANKERSMIT, F. R. (1986): «The dilemma of contemporary anglo-saxon philosophy of history», *History and Theory*, XXV, 4: 1-27.
- AIMARD, G. (1962): *Durkheim et la science économique*, París, PUF.
- BELLAH, R. N. (1965): «Durkheim and history», en NISBET, R.: *Emile Durkheim*, Englewood Cliffs, Prentice Hall: 153-177.
- BERGSON, H. (1985): *La evolución creadora*, Madrid, Austral (ed. original, 1907).
- BRAUDEL, F. (1980): *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza.
- DAVY, G. (1973): *L'homme, le fait social et le fait politique*, París, Mouton.

- DURKHEIM, E. (1887): «La science positive de la morale en Allemagne», *Revue Philosophique*, XXIV: 33-58; 113-142; 275-284 (reproducido en Durkheim, 1975, I: 267-343).
- (1892): *Quid Secundatus Politicæ Scientiæ Instituendæ contulerit*, Burdeos, Gou-nouilhon (citas de traducción francesa: *Montesquieu et Rousseau*, París, Marcel Ri-vière, 1966).
- (1893): *Dela division du travail social*, París, Alcan (citas: Ed. PUF, París, 1973).
- (1895): *Les règles de la méthode sociologique*, París, Alcan (citas: Ed. PUF, París, 1973).
- (1897 a): *Le suicide*, París, Alcan (citas: Ed. PUF, París, 1973).
- (1897 b): Recensión de A. LABRIOLA, *Essai sur la conception materialiste de l'histoire*, en *Revue Philosophique*, XLIV: 645-651 (reproducido en Durkheim, 1970: 245-254).
- (1898): «Préface», *Année Sociologique*, I: I-VII.
- (1900): «La sociologia e il suo dominio scientifico», *Rivista Italiana di Sociologia*, IV: 127-148 (reproducido en Durkheim, 1975, I: 13-36).
- (1903 a): «Sociologie et sciences sociales», *Revue Philosophique*, LV: 465-497 (repro-ducido en Durkheim, 1975, I: 121-159).
- (1903 b): Recensión de G. SALVEMINI, *La storia considerata come scienza*; CROCE, *La storia considerata come scienza*; SOREL, *Storia e scienze sociali*, en *Année Sociologique*: 123-125.
- (1908 a): Contribución a la discusión sobre «L'inconnu et l'inconscient en histoire», *Bouletín de la Société Française de Philosophie*, VIII: 229-245 (reproducido en Durk-heim, 1975, I: 199-217).
- (1908 b): Contribución a «Enquête sur la sociologie», *Les Documents du Progrès*, 2 an-née, Février: 131-133 (reproducido en Durkheim, 1975, I: 58-61).
- (1912): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, Alcan (citas: Ed. PUF, Pa-rís, 1968).
- (1914 a): «Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales», *Scientia*, XV: 206-221 (reproducido en Durkheim, 1970: 314-332).
- (1914 b): Contribución a la discusión sobre «Une nouvelle position du problème mor-al», *Bouletín de la Société Française de Philosophie*, XIV: 26-29, 34-36 (reproducido en Durkheim, 1975, I: 64-70).
- (1938): *L'évolution pédagogique en France*, París, Alcan (citas: Ed. PUF, París, 1969).
- (1955): *Pragmatisme et sociologie*, París, Vrin (citas por traducción: *Pragmatismo y sociología*, Buenos Aires, Schapire).
- (1970): *La science sociale et l'action*, París, PUF.
- (1975): *Textes* (3 vols.), París, Minuit.
- DURKHEIM, E., y MAUSS, M.: «De quelques formes primitives de classification: contribu-tion à l'étude des représentations collectives», *Année Sociologique*, VI: 1-72.
- FEUER, L. S. (1974): *Einstein and the generation of science*, Nueva York, Basic Books.
- GRIEWANK, K. (1979): *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna*.
- GRIFFIN, D. (1986): *Physics and the ultimate significance of time*, Albany, Suny Press.
- GUYAU, M. (1890): *La gènese de l'idée de temps*, París, Alcan.
- HEGEL, G. W. F. (1980): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza.
- HEIDEGGER, M. (1929): «Observaciones preliminares» a HUSSERL, E.: *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Buenos Aires, Ed. Nova.
- HUGHES, H. S. (1972): *Conciencia y sociedad*, Madrid, Aguilar.
- KANT, I. (1978): *Filosofía de la Historia*, México, FCE.
- KERN, S. (1983): *The culture of time and space (1880-1918)*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- KOSELLECK, R. (1985): *Futures past. On tre semantics of historical time*, Cambridge (Mass.), MIT Press.
- KOYRE, A. (1979): *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid, Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1970): «La sociología francesa», en GURVITCH y MOORE, *Sociología del siglo XX*, Barcelona, Ateneo, II: 1-31.
- LOVEJOY, A. (1912): «The problem of time in recent french philosophy», *Philosophical Review*, XXI, 1: 11-31; 2: 322-343; 5: 527-545.
- LOZANO, J. (1987): *El discurso histórico*, Madrid, Alianza.
- LUKES, S. (1973): *Emile Durkheim*, Londres, Penguin.

- MAUSS, M. (1968-69): *Oeuvres* (3 vols.), París, Minuit.  
POPPER, K.: *Miseria del historicismo*, Madrid, Alianza.  
PRIGOGINE, I., y STENGERS, I. (1983): *La nueva alianza*, Madrid, Alianza.  
— (1988): *Entre le temps et l'éternité*, París, Fayard.  
RAMOS, R. (1982): «Introducción» a DURKHEIM, E.: *El suicidio*, Madrid, Ed. Nacional: 9-96.  
RICOEUR, P. (1983-85): *Temps et récit* (3 vols.), París, Seuil.  
— (1987): «El tiempo contado», *Revista de Occidente*, 76: 41-64.  
SIMONS, H. (1989): *Rethoric in the human sciences*, Londres, Sage.  
SOTELO, I. (1981): «El concepto sociológico de crisis», *Sistema*, 40: 25-37.  
VON WRIGHT, G. H. (1987): *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza.  
WHITE, H. (1973): *Metahistory*, Baltimore, John Hopkin Univ. Press.  
— (1978): *Tropics of discourse*, Baltimore, John Hopkin Univ. Press.